

INTRODUCCIÓN: *PENSAR LO COLONIAL*

Introduction: *thinking on the colonial question*

Introdução: *pensando o colonial*

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.01>

LAURA CATELLI

Universidad Nacional de Rosario / Conicet, Argentina

laura_catelli@hotmail.com

MARIO RUFER

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México

mariorufer@gmail.com

ALEJANDRO DE OTO

Universidad Nacional de San Juan / Conicet, Argentina

adeoto@gmail.com

Cómo citar este documento: Catelli, Laura; Rufer, Mario & De Oto, Alejandro (2018).

Introducción: pensar lo colonial. *Tabula Rasa*, (29), 11-18.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.01>

A algunas décadas de la circulación de la crítica poscolonial anglosajona y del giro decolonial latinoamericano, los editores de este dossier –reunidos en algunas mesas en congresos previos entre 2015 y 2017– nos preguntamos: ¿Qué es *lo colonial* en los estudios poscoloniales y en el giro decolonial? En producciones de diferente tenor argumentativo leemos aseveraciones similares: para la crítica poscolonial, el «pos» no afirmaría un radical «después» de la colonia, sino que funcionaría como afirmación bajo tachadura, el prefijo como forma de hablar de la marca que la colonia impone en sociedades del presente. Ciertos exponentes del giro decolonial han sugerido la necesidad de pensar en las continuidades entre orden colonial, formación de Estados nacionales y ordenamientos republicanos del presente. No obstante, consideramos que es necesario poner en discusión que la persistencia de lo colonial no puede resumirse como una serie de continuidades inalterables. Dichas continuidades han sido ocultadas por los discursos de quiebre de las élites criollas en los momentos genésicos de la nación latinoamericana; o suprimidas por instauraciones performativas: mestizaje, ciudadanía, igualdad, hibridez, república.

Al mismo tiempo, pareciera que cuesta definir qué entendemos por «lo colonial» en cualquier caso, como si al trabajarlo como *síntoma* del presente, perdiera la posibilidad de ser definido al menos genealógicamente. ¿Qué es lo que *continúa*? ¿Qué es lo que *marca*? ¿Hablamos de discursividades, de prácticas, de invenciones



Funchal-São Pedro - 2018
Johanna Orduz

sígnicas de diferencia, jerarquía, subjetividad y territorialidad? ¿Entonces la colonia es un bloque, una amalgama histórica? Por un lado, referentes tanto del giro decolonial como de la crítica poscolonial han advertido sobre las implicaciones de un traslado o despliegue acrítico de categorías de análisis cuando las experiencias, temporalidades y regímenes imperial-coloniales desde el siglo XV al XX han sido tan diferentes (Coronil, 2008; Martínez-San Miguel, 2008, p. 15-41; Mignolo 2000). Por otro, algunos especialistas de los estudios coloniales –léase, de historiografía/literatura/archivo colonial–, han remarcado la poca o nula atención al *período colonial y a sus soportes discursivos* por parte de la propia crítica pos/decolonial en el contexto latinoamericano y caribeño. Para decirlo claramente: el poco diálogo entre la crítica poscolonial y los *estudios coloniales* (incluso en tanto campo extendido disciplinariamente) (Catelli, 2012).

Si hablamos de marca, de huella colonial, de formas de colonialidad (en gestiones de poder/saber) en los mundos contemporáneos: ¿no deberíamos tomarnos más seriamente el hecho de pensar en una genealogía crítica del concepto de «lo colonial» para no transformarlo en una obviedad naturalizada? Hemos puesto la atención en la necesidad aceptar, remarcar y revertir que *nuestras modernidades son coloniales*. Aún más, que nuestro presente lo es. Eso nos ha costado y nos sigue costando en una academia con tradiciones férreamente institucionalizadas y europeizantes, que ven a «la colonia» como un *momento* en una teleología que nada interfiere en un orden republicano que lleva doscientos años de gestación y mutación. Muchos autores, entre ellos varios de los proponentes de este número (Lepe-Carrión, 2016; Rufer, 2010, 2017; Verdesio, 2012), han intentado repositionar la noción de que las modalidades de estatalidad, subjetivación y administración de poblaciones en América Latina siguieron siendo coloniales, bajo el ropaje de Estados ya no metropolitanos, pero sí *tutelares*, que operaron excluyendo mediante el barroco, la ambivalencia, la contradicción o la ductilidad de la ley. Podemos mencionar también un creciente corpus de estudios sobre la formación e injerencia de la ideología de castas y el mestizaje con respecto a las relaciones socioeconómicas y los imaginarios sociales y culturales, que se expresan en los complejos escenarios nacionales latinoamericanos y caribeños (Carrera, 2013; Catelli, 2010; De la Cadena, 2007; De Oto y Catelli, 2018; Lepe-Carrión, 2016; Martínez, 2008; Nemser, 2018; Rivera, 2010; Segato, 2007).

Pero pensamos que aun así existe poco trabajo para definir qué estamos diciendo con huella *colonial*, marca *colonial*, lo *colonial*, modernidad *colonial*, continuidad *colonial*. ¿Hablamos de un *archivo*, de modalidades de escritura gestadas en el *momento colonial* y que se trasladan mimetizadas o parodiadas modelando y gestionando cuerpos, espacios y territorialidades? ¿Entonces *qué es lo que se traslada y cómo*? Más aún: ¿Qué aportan los *estudios coloniales* para entender estos procesos? ¿Hablamos de modalidades de gestión y administración de

poblaciones que operan desde jerarquías más o menos estables ligadas a la raza, al género, a la gestación del capitalismo en el período colonial y de la división internacional del trabajo después de las revoluciones industriales? ¿Entonces qué son esas modalidades coloniales y cuáles son sus mecanismos concretos de persistencia en cuerpos, lenguajes o signos? ¿Hablamos de temporalidades que se imbrican desafiando al tiempo vacío del capital y de la nación, donde las nociones de cambio, proceso/progreso y continuidad deben ser repensadas desde otra gramática? ¿Entonces cuáles son esas figuras *coloniales* del tiempo presente y cómo desafían las nociones incólumes de tiempo histórico?

Esas fueron las premisas con las que lanzamos la convocatoria de este dossier. Como editores, tenemos que decir que nuestras intuiciones sobre la dificultad para, si no definir, al menos *discutir* eso que llamamos «colonial» como raíz de los vocablos críticos en uso (poscolonial, decolonial, etc.), no estaban erradas. Varios de los textos recibidos, si bien eran en algunos casos densas reflexiones sobre objetos empíricos o analíticos precisos —la educación *poscolonial*, una historia *decolonial*, una ecología *post-colonial*, etc., lo cierto es que comprobamos que había costado mucho leer lo que sugeríamos como disparador: una reflexión sobre la categoría de «lo colonial», y el campo que la construye y mantiene en circulación. Y esto, evidentemente, no tiene que ver con una falla de los autores o con una falencia formativa o con una impericia para la escritura académica. En absoluto estamos planteando eso: creemos que quizás el campo de la pos/decolonialidad creció tan rápidamente, se tornó un espacio intelectual de tanta afluencia para quienes no lográbamos sentirnos cómodos o interpelados en la escritura disciplinar canónica, que la propia categoría dejó de ser un locus crítico de reflexión¹. Y bien sabemos los riesgos, como los llamó Antonio Cornejo Polar (1997), de usar como marcas de identificación o de adscripción cualquier categoría que se vuelve «transparente». Más sintomático parece aún el hecho de que podamos encontrar ríos de tinta invertidos acerca de aclarar la distinción entre las vertientes «poscolonial», «decolonial» o la «perspectiva de la colonialidad», y, sin embargo, una nula reflexión acerca de por qué la raíz «colonia»

¹ Como lo fueron, por ejemplo, a fines de los años ochenta y principios de los noventa, las de discurso colonial o sujeto colonial, en el contexto de la «crisis» de los estudios coloniales (ver Adorno, 1988, 1993; Mignolo, 1986, 1993; Seed, 1991).

aparece en todas ellas, o sobre qué es lo que ese denominador común está poniendo en juego concretamente, más allá de articular un lugar de enunciación disciplinar para algunos, ético, para

otros. Partiendo de la enorme importancia que en cualquier caso concedemos a las categorías, a su potencia para hacer mundo a medida que se nombra, no nos puede parecer una omisión casual.

Los textos que integran este dossier toman desde diferentes perspectivas la dificultad de lidiar con esa raíz que llamamos «lo colonial», empezando por explorar algunas implicaciones de su despliegue como metáfora o analogía en las humanidades. El dossier comienza con el artículo de Alejandro De Oto, «La

analogía colonial», que parte de tres analogías que esgrimió Clifford Geertz en la década de 1980 para repensar la configuración del pensamiento social (el juego, el teatro y el texto), el autor agrega una cuarta, la colonial. Su trabajo pone de relieve un punto clave: el descentramiento que produjo la «colonialidad» no habría sido el de una nueva teoría, el de un nuevo corpus o archivo de pensamiento, o el de un nuevo arsenal de objetos o conceptos. Más bien se habría tratado de una especie de develamiento y reordenamiento: una forma peculiar de asunción que implicó la aceptación de que todas las categorías y las «cartas del juego» del saber, estaban marcadas en tanto formas de un «sí mismo» (siempre euro/norte-centrado), capaz de dar cuenta principalmente de «diferencias alterizadas».

En consonancia con estas preocupaciones, Yolanda Martínez-San Miguel en «Colonialismo y decolonialidad archipelágica en el Caribe» propone pensar el colonialismo en sus despliegues insulares, en lo que refiere a ciertos procesos específicos, históricos, sociales y políticos. Al mismo tiempo, ofrece una reflexión metodológica sobre la construcción de imaginarios sobre el Caribe en tanto región geopolítica. Así, será crucial pasar por las representaciones cartográficas, culturales y políticas imperiales y coloniales de los siglos XIX y XX, para ver el modo en que el Caribe ha estado en el ojo de sucesivas tormentas moderno coloniales.

En el ejercicio de pensar las cartografías coloniales en contextos específicos, Inara Fonseca y Morgani Guzzo en «Feminismos y herida colonial: una propuesta para el rescate de los cuerpos secuestrados en Brasil», han aportado un artículo que disloca el imaginario espacial latinoamericanista asociado con lo colonial. Los cuerpos de las mujeres brasileñas y la institución del sistema capitalista moderno colonial son las dos dimensiones articuladas en el trabajo. A partir de una reflexión desde la noción de *locus fracturado* de María Lugones, ofrecen una propuesta feminista decolonial que se funda en las múltiples y heterogéneas experiencias de las sujetas marcadas de modo desigual por la colonialidad de raza y género. Así, lo colonial es un problema que remite a cuerpos de mujeres marcados y funciona como advertencia de la necesidad política de establecer nuevas formas de coalición a través de una escucha radical.

Por su parte, el texto de Gustavo Verdesio, «Colonialidad, colonialismo y estudios coloniales : hacia un enfoque comparativo de inflexión subalternista», señala con cierta perplejidad que, si en la opción decolonial la idea de una «matriz de poder» supuso la imposición de la colonialidad como variable histórica, sin embargo, dejó fuera el estudio de los factores económicos y estructurales sobre *cómo* el «fenómeno colonial» signa el presente de las sociedades latinoamericanas. Una suerte de incapacidad para estudiar de qué forma las modalidades del capitalismo se adaptaron en cada situación y en matrices específicas que tienen que ver

estrictamente con formas coloniales de funcionamiento. Estas preguntas aparecen fuertemente ancladas en las intervenciones del giro decolonial y en el campo disciplinar de los estudios coloniales.

En el artículo «Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente», Mario Rufer y Valeria Añón también abonan a la discusión desde las problemáticas específicas del discurso colonial y la temporalidad. Para estos autores, las modulaciones en las que «lo colonial» forma parte de lo «no dicho» –de lo silenciado o de aquello que es hecho fracasar en los lenguajes del presente– corren paralelas a la imposibilidad de señalar la conquista como una matriz transhistórica de vinculación con el territorio, con las poblaciones y con sus modalidades simbólicas, políticas y estructurales de existencia. Pensar la conquista no como acontecimiento, sino como una formación estructural que sólo es posible de ser representada no como «H»istoria secuencial sino como un montaje, como una «conexión» fragmentaria, es una de las claves posibles para reposicionar «lo colonial» en el debate del presente.

El presente de lo colonial aparece precisado en el texto de Laura Catelli al preguntar por sus sentidos en una contemporaneidad marcada por la retórica y la experiencia de la Guerra contra el Terrorismo. Su artículo, «Lo colonial en la contemporaneidad: imaginario, archivo, memoria» propone un pasaje por preguntas sobre lo imaginario, el archivo y la memoria cultural con relación a lo colonial para producir una heurística que permita pensar y explorar dislocaciones en los dispositivos y formaciones imaginarias de los procesos moderno coloniales. El recorrido enfatiza la construcción de posiciones críticas sobre lo colonial que puedan surgir a partir de conexiones no necesariamente lineales entre los colonialismos pasados y presentes.

El modo como «lo colonial» juega un papel clave en la contemporaneidad latinoamericana como operación para la administración de poblaciones –entendida esta última como dominio y a veces literalmente como proyecto bio y necropolítico– es trabajado minuciosamente por Patricio Lepe-Carrión en «Invencción del sujeto intercultural: pensar «lo colonial» desde los umbrales de inteligibilidad del terror». En este artículo, el autor trata de encontrar las claves bajo las cuales la «etno-gubernamentalidad» de Estado se vuelve crucial para la consumación de un proyecto estructural, continuo, de expoliación, despojo y en cierta forma exterminio del pueblo mapuche en Chile.

La deshistorización –o mejor dicho la puesta en práctica de un discurso peculiar de Historia– junto con las mutaciones del racismo nos recuerdan en todos los artículos de este dossier aquel señalamiento oportuno de Gayatri Spivak acerca de que, si algo tiene de eficaz el colonialismo en sus formas de perpetuarse, es su capacidad para presentarse siempre en tanto «otra cosa».

Otra cosa: políticas multiculturales de reconocimiento a ciertos grupos, paradójicamente imbricadas con modalidades altamente represivas para con esos mismos grupos. Otra cosa: maneras de concebir el desarrollo y la temporalidad relativa de las formaciones socio-culturales, sin poder elaborar una teoría de la historia que evidencie que la propia negación de historicidad y coetaneidad ha sido un elemento clave para estudiar a las diversas sociedades «en su tiempo» según la historia-disciplina. O incluso otra cosa: formas de ensalzamiento de los discursos de veracidad, evidencia probada y cientificismo, incapaces de cuestionar el hecho de que no existe ninguna exterioridad entre las formas y las tecnologías de dominio imperial, y las técnicas universalistas de imposición del saber científico.

En síntesis, los trabajos en este dossier se inscriben en los pliegues de la eficacia del colonialismo para hablar de otra cosa en pos de dislocarlo, o como diría Frantz Fanon, desorganizarlo.

Laura Catelli, Mario Rufer, Alejandro de Oto

Editores Asociados, *Tabula Rasa*

Argentina, México, noviembre de 2018

Referencias

Adorno, R. (1993). Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth-and Seventeenth-Century Spanish America. *Latin American Research Review*, 28(3), 135-145.

Adorno, R. (1988). Nuevas perspectivas en los estudios literarios coloniales hispanoamericanos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, (28), 11-28.

Carrera, M. (2003). *Imagining Identity in New Spain. Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Houston: University of Texas Press.

Catelli, L. (2012). ¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de los estudios coloniales. *Cuadernos del CILHA*, 13(17), 44-55.

Catelli, L. (2010). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización*. (Tesis doctoral). Philadelphia: University of Pennsylvania.

Cornejo Polar, A. (1998). Mestizaje e hibridez. Los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24(47), 7-11.

Coronil, F. (2008). Elephants in the Americas? Latin American Postcolonial Studies and Global Decolonization. En M. Moraña, E. Dussel y C. Jáuregui (Eds.). *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, (pp. 396-416). Durham: Duke University Press.

De la Cadena, M. (2007). *Formaciones de indianidad: articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión.

De Oto, A. & Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate. *Tabula Rasa*, (28), 229-255.

Lepe-Carrión, P. (2016). *El contrato colonial de Chile*. Quito: Abya Yala.

Martínez, M. E. (2008). *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Martínez-San Miguel, Y. (2008). *From lack to excess. "Minor" Readings of Latin American Colonial Discourse*. Cranbury: Bucknell University Press.

Meléndez, M. (2009). The Cultural Production of Space in Colonial Latin America. From Visualizing Difference to the Circulation of Knowledge. En B. Warf, B. y S. Arias (Eds.). *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, (pp. 173-191). New York: Routledge.

Mignolo, W. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, (pp. 34-53). Buenos Aires: Clacso.

Mignolo, W. (1993). Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique of Academic Colonialism? *Latin American Research Review*, 28(3), 120-134.

Mignolo, W. (1986). La lengua, la letra y el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales). *Dispositivo: American Journal of Cultural Histories and Theories*, (28-29), 137-60.

Nemser, D. (2017). *Infrastructures of Race. Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico*. Houston: University of Texas Press.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.

Rufer, M. (2017). La raza como efecto estructural de conquista: una hipótesis de trabajo. En R. Parrini, Y. Arce y E. Alcántara (Eds.). *Lo complejo y lo transparente. Investigación transdisciplinar en ciencias sociales*, (pp. 101-127). México: UAM.

Rufer, M. (2010). La temporalidad como política. Nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y sociedad*, 14(28), 11-31.

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

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Verdesio, G. (2012). Colonialismo acá y allá: Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales. *Cuadernos del CILHA*, 13(17), 175-191.

LA ANALOGÍA COLONIAL¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.02>

ALEJANDRO DE OTO²

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-2704-1123

Universidad Nacional de San Juan / Conicet³, Argentina

adeoto@gmail.com

Cómo citar este artículo: De Oto, Alejandro (2018). La analogía colonial. *Tabula Rasa*, (29), 19-36. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.02>

Recibido: 25 de enero de 2018

Aceptado: 19 de abril de 2018

Resumen:

En el ensayo se exploran las consecuencias de pensar el colonialismo como una analogía y la manera en que ello afecta la producción de conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades. A partir del análisis de Clifford Geertz sobre las analogías del juego, el teatro y el texto, propongo sumar la analogía colonial, la cual ha tenido un profundo impacto en el pensamiento social desde los tempranos años ochenta. La idea principal es que para mantener abierto el espacio que esta analogía ha producido es necesario contextualizar el trabajo de investigación y, a partir de allí, establecer una conversación con los dominios teóricos y discursivos que se reconocen dentro de ella, por ejemplo, la crítica poscolonial y el giro decolonial.

Palabras clave: colonialismo, analogía, colonialidad, conocimiento.

The Colonial Analogy

Abstract:

In this essay, we will explore the consequences of thinking colonialism as an analogy, and how this affects the production of knowledge in humanities and social sciences. Relying upon Clifford Geertz's analysis on the analogies of game, theater, and texts, I will propose to add the colonial analogy, which has had a deep impact in social thinking from the early 80s. The main idea is that in order to keep the space this analogy has produced open, we need to contextualize research work in order to have some foundation to set up a conversation with theoretical and discursive domains considered as a part of it, namely, post-colonial criticism and the decolonial turn.

Keywords: colonialism, analogy, coloniality, knowledge.

¹ Este artículo es resultado del Proyecto de investigación plurianual de Conicet: Interpelaciones latinoamericanas transdisciplinares a la teoría poscolonial y al giro descolonial: artefactos, archivos y subjetivaciones.

² Doctor en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México.

³ Investigador Conicet y de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan.



Paris - 2018
Johanna Orduz

A analogía colonial

Resumo:

O ensaio explora as consequências de se pensar o colonialismo como uma analogia e como isso afeta a produção de conhecimento nas ciências sociais e humanas. A partir da análise de Clifford Geertz no que tange às analogias de jogo, de teatro e de texto, proponho acrescentar a analogia colonial, que teve um profundo impacto no pensamento social desde o início dos anos 80. A ideia principal é que, para manter aberto o espaço que esta analogia produziu, é necessário contextualizar o trabalho de pesquisa e, a partir daí, estabelecer uma conversa com os domínios teóricos e discursivos que são reconhecidos nela, por exemplo, a crítica pós-colonial e o giro descolonial.

Palavras-chave: colonialismo, analogia, colonialidade, conhecimento.

En la extensión, la ciencia del caos renuncia a la potente empresa de lo lineal, concibe lo indeterminado como un dato analizable, el accidente como algo calculable.

Edouard Glissant

Poética de la relación

La vieja costumbre de pensar por décadas y de agrupar sentidos generales en las ciencias sociales y las humanidades, con el objetivo de destacar cierta homogeneidad de las prácticas en sincronía con una suerte de densidad secreta de lo temporal, a veces describe dimensiones mensurables y otras, simplemente, es un recurso retórico adicionado del cual se podría prescindir. Este ejercicio se mueve entonces de manera ambivalente entre describir un momento, datarlo y exponer un recurso retórico que aumenta, por así decirlo, el efecto de lo que pretende narrar. Clifford Geertz (1991), a principios de la década de los años ochenta, describió tres analogías en el proceso de reconfigurar el pensamiento social: la *del juego*, la *del teatro* y la *del texto*, con las que puso en primer plano el efecto que ellas causaban, tanto desde la tropología que desplegaban en sugerentes figuras del lenguaje, como en una suerte de ensayo topológico que permitía estirar ciertas dimensiones al punto de volverlas explicación social sin que se percibiera un corte. En un sentido muy preciso no se trataba de metáforas sino de la equivalencia entre las propiedades de cada una de esas dimensiones o esferas y las prácticas sociales. Así, a las analogías que volvían equiparables los procedimientos del juego, de la escena y de la lectura con las prácticas sociales, propongo sumar la colonial, la cual había asomado con un formato relativamente estable a fines de los años setenta.

¿Por qué pensar con analogías?⁴ Las razones pueden ser muchas pero en términos de lo que Geertz proponía tiene efectos concretos en un orden general y también particular. La recurrencia a las analogías del *juego*, del *teatro* y del *texto* aparecían como el resultado de un movimiento que dependía menos del método, a saber, del método sociológico, histórico, etnográfico, filosófico, etc., y mucho más de la necesidad de ampliar las capacidades expresivas del pensamiento social. De hacer que éste no dependiera tanto de sus zonas plenas de certidumbres en el terreno epistemológico sino de cierta «evidencia» de las prácticas en el campo, porque ellas advertían acerca de una tendencia irreversible hacia la complejidad de los objetos de investigación. Dicho de manera simple, esos objetos, después de todos los procedimientos destinados a darle forma, parecían más heterogéneos que las predicciones que sobre ellos trazaban las reglas del método.

El recurrir a las analogías para describir los grandes movimientos en las ciencias sociales y las humanidades implica operar tanto en el orden de las equivalencias de fenómenos concretos, la escena teatral y la escena social, el texto y la sociedad, etc., como en el orden del propio pensamiento social. Es decir, no sólo prefiguran prácticas sociales y las vuelven objeto de su dominio, sino que se tornan el ambiente en el cual se define el pensamiento social mismo. Son dos movimientos, uno dirigido hacia los casos concretos, a la ampliación de las herramientas críticas para poder abordarlos, ese sería el papel de las analogías mencionadas; y otro, que vuelve la producción de conceptos y categorías en el pensamiento social dependiente de la analogía que más presencia tiene en determinado momento.

Más allá de que se puedan distinguir distintos tipos de analogías, por ejemplo, por complementariedad, cogenéricas, inclusivas, entre otras, lo que me parece valioso de pensar en el contexto concreto de esta intervención es el poder de diseminarse y de proliferar que tienen algunas de ellas, aun sabiendo de antemano que representan una suerte de conocimiento de segundo orden porque funcionan mayoritariamente en el orden de la metáfora a pesar de su cercanía a la topología⁵.

⁴ Nancy Leys Stepan (1986, p. 261-261) tiene una interesante discusión acerca de los modos en que fue considerada la analogía en el pensamiento científico. La división que había crecido desde el siglo XVII en adelante, señalando que las ciencias podrían prescindir del uso de analogías, las cuales quedaban reservadas a la poesía y a otras formas de expresión «pre-científicas», en tiempos recientes (contemporáneos al artículo de Clifford Geertz) se revisó y por lo tanto se volvió a discutir acerca del rol activo que las analogías tienen a partir de intervenciones de Thomas Kuhn, Richard Boyd y otros, que sostienen que las analogías y metáforas son cruciales para la elaboración de teorías científicas. El trabajo de Stepan justamente se concentra en las analogías producidas entre raza y género desde el siglo XIX. Por su parte, vale la pena recorrer el uso que de estas ideas hace Laura Catelli para pensar el modo en que metáforas y alegorías pueden servir para analizar cómo la eugenesia desplegó «un discurso bifacético, biológico y político, que delineó la población como su objeto de estudio y como su problema principal», que en el caso latinoamericano se combinó con motivos provenientes de las mezclas raciales de tiempos de la conquista, dando lugar a lo que ella llama una *translatio* que hizo emerger en el contexto de la colonialidad la idea del mestizaje (2010, p. 35-36).

⁵ Me pareció adecuado invocar un sentido general de la topología teniendo claro que se trata de un término que se usa en la matemática para estudiar la continuidad y los conceptos derivados de ella. En ese campo el término refiere a propiedades de los cuerpos geométricos y sus alteraciones como producto de cambios continuos que son independientes del tamaño o de la apariencia. Aquí, justamente, lo que trato

de implicar es que las analogías funcionan de manera parecida con los procesos que describen. Producen imágenes y conceptos que se asumen con las mismas propiedades del proceso estudiado. En ese sentido, la analogía no interrumpe el espacio creado por las propiedades de aquello que intenta explicar, sino que describe y se presenta a sí misma como su continuidad.

Así entonces, a las tres que Geertz describía en su ensayo sobre la re-figuración del pensamiento social, habría que agregarle a esta altura de los acontecimientos una cuarta, a la que llamo *analogía colonial*. El peso de esta última, su validez epistemológica para ser más exacto, se vuelve decisivo cuando los procesos de los colonialismos históricos dejan de ser pensados como trayectorias subsidiarias de las historias modernas y pasan a formar parte de una relación que ya no puede escindirse entre lo que llamaría genéricamente modernidades y colonialidades. Sabemos de memoria, a esta altura, el argumento sostenido por quienes se inscriben en el giro decolonial de que no hay modernidad que se explique sin una colonialidad, la cual funciona como su condición de posibilidad. De todos modos, y sólo como nota al pasar, es preciso decir que no deberíamos acostumbrarnos a imaginar que esta relación ya está exenta de análisis y de mayor complejidad frente a contextos específicos.

Ahora bien, al pensar de este modo, en lo que refiere a la analogía, sigue siendo productivo porque nos permite a la par que desandar las analíticas de la modernidad sobre sus pasos y verificar los modos concretos en que operó una exclusión, extender el régimen de equivalencias que proponía para las sociedades coloniales hacia las metropolitanas, afectando directamente las jerarquías de conceptos y categorías del pensamiento social en el terreno de sus filiaciones más sutiles y estructurales⁶.

Cuando emerge con relativa fuerza, a finales de los años setenta, la analogía colonial se mide en un terreno donde no solamente están aquellas evocadas por Clifford Geertz, sino también con desarrollos metodológicos y epistemológicos que trasuntan una fuerte confianza en la potencia heurística de algunos procesos de investigación disciplinarios. Podemos recordar, al solo efecto de tener un marco adecuado de presentación del problema, las intervenciones en el campo historiográfico francés y en el marxismo inglés de fines de los años sesenta y

⁶ Habría una larga consecuencia de este proceso porque la analogía colonial en un punto permite el viaje en reversa de la mayoría de los conceptos, categorías y teorías que fueron acuñadas sin tener presente la diferencia colonial. Al ocurrir ello nada de lo producido desde un *locus* de enunciación no reflexionado sale indemne. La lista de estas afectaciones a las teorías puede ser muy extensa pero sólo a modo de muestra se pueden destacar los escritos de Frantz Fanon que transforman y descentran la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty por efectos de la racialización (1974), los poemas de Aimé Césaire que desandan y subvierten los mandatos metropolitanos en la política y la estética (1955), el trabajo extenso y prodigioso sobre la «relación» de Edouard Glissant (2017) que se despliega en una conversación intensa entre los mundos fanonianos y deleuzianos, la lectura del modo en que la teoría viaja, que Edward Said describe entre Fanon y Lukács (1983), o la idea que transita los trabajos de Homi Bhabha pero en algunos puntos con mayor intensidad (1994) acerca de los modos en que se hibrida el discurso colonial.

principios de los setenta. Desde *Faire de l'histoire*⁷ (1974), el prodigioso volumen que reunía en términos de herencia y de prospección de la historia las certidumbres sobre las que operaba la escuela de *Annales*, hasta la imaginación metodológica sobre la historia social de Eric Hobsbawm (1983), cuya superioridad cognitiva no era puesta en duda, y más que ello, era afirmada con el carácter de una agenda de trabajo. Mi énfasis en estos desarrollos tiene que ver con mi formación en el campo historiográfico, pero también con el hecho de que ese campo fue uno de los que más hizo proliferar pautas metodológicas y epistemológicas en un momento en que se ponían en tela de juicio la estabilidad de las categorías del análisis social. Si se recorre la experiencia de investigación de aquellos años, que emerge de manera lateral muchas veces en textos clave del periodo, se podrá dar crédito con relativa facilidad a este problema. Es conocido, aunque ligeramente olvidado, el hecho de que, por ejemplo, la reflexión de Michel Foucault en *Arqueología del saber* (1970) estuvo estrechamente ligada a una extensa conversación con la historiografía de *Annales*, en particular a aquella que había volcado los instrumentos de estudio de la estadística a la elaboración de series, las cuales al ser correlacionadas dinamitaban cualquier asunción acerca de un sujeto histórico trascendente. Es decir, los movimientos que se produjeron en el pensamiento social y filosófico a fines de la década del sesenta y principios del setenta afectaron la distribución y producción de conceptos y categorías como los de sujeto, historicidad, temporalidad, entre otros, pero también el pacto con los materiales de investigación. Un orden relativamente estable para las categorías, en todos los dominios desagregados que se puedan concebir, histórico, político, filosófico, literario, sociológico, antropológico, etc., literalmente se vio afectado por el hecho de que variaron los modos de conexión en los archivos y repertorios. Las anotaciones de Geertz justamente expresaban cierta perplejidad al respecto, al ver la manera en que se mezclaban órdenes y estéticas, tropos y topos impensados poco tiempo atrás. El pacto con los materiales de investigación pasó al centro de la escena y antes bien que afirmar secuencias preestablecidas para la subjetividad, por ejemplo, se concentró en un trabajo de relación que abría los archivos, antes codificados en el interior de campos disciplinarios relativamente regulados, a una experiencia de conexión que parecía provenir intermitentemente de esferas

⁷ La referencia a este libro coordinado por Jacques Le Goff y Pierre Nora, que tiene una traducción al español de los años ochenta por Editorial Laia (1984), creo que es muy importante. Se trata, tal vez, de un libro icónico del espacio abierto por la historiografía francesa y en él se reúnen artículos que en los años de formación de cualquier historiador o historiadora no podrían ser soslayados. Su inclusión aquí se explica porque es un buen ejemplo de cómo la confianza epistemológica de una disciplina le permite ordenar el campo en secciones tales como «nuevos problemas», «nuevos abordajes», «nuevos objetos» que contrastan con la ausencia del problema colonial más allá de la sensibilidad concreta que muchos de los que escriben tienen al respecto, como es el caso emblemático de Michel de Certeau. Es un buen ejemplo de la falta de afectación a la que aludía en la nota anterior. Una década y media después, fines de los años ochenta, la revista *Annales* seguía pensando que la crisis de las ciencias sociales no era un problema de la historiografía. Roger Chartier ha analizado con perspicacia esta suerte de negación en *El mundo como representación* (1992, pp. 45-48).

ideológicas amplias y de tensiones en el plano epistemológico⁸. Este escenario

⁸ Hay varios escenarios para discutir este problema de los archivos cuando se expone la noción a registros más amplios que los disciplinarios. A tal efecto se puede revisar de Jacques Derrida (1997), *Mal de archivo*, de Mario Rufer (2016), «El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial», Diana Taylor (2011), «Introducción: performance, teoría y práctica» o un texto de mi autoría (2011), «Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial».

no estaba desprendido de la compleja y por momentos trágica historia de los procesos de descolonización africanos y asiáticos centralmente, posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los cuales se articularon a veces de manera abierta, como es el caso de Jean Paul Sartre, con la discusión filosófica y otras, como

proceso subrepticio que parecía no impactar en el núcleo de una teoría social y una filosofía que insistían en hablar de la diferencia «del sí mismo», antes que ponerse frente a una diferencia no alterizada y pensar los desafíos que representaba.

En una dirección específica creo que es ahí donde se articula una pregunta por el colonialismo, dirigida no sólo a explicar una fase de expansión de la historia europea (o del capital) a escala global sino, de manera crucial, a explicarlo como máquina de producir sentido tanto para las sociedades colonizadas como para las metropolitanas. Varios procesos convergentes se pusieron en juego, el más importante, sin duda alguna, es el mencionado anteriormente de la colonialidad como dimensión central de los procesos modernos, aunque no tuviera ese nombre y debiéramos esperar los trabajos de Aníbal Quijano y del resto de las intervenciones en el giro decolonial para desagregarla en un amplio campo conceptual e histórico.

En ese marco se volvió central precisamente aquello que parecía subsidiario. Lo que refiero como el pacto con los materiales de investigación está en la base del giro profundo en las prioridades de las investigaciones que se pensaban a sí mismas como poscoloniales. Tal pacto implicaba re-trazar los archivos, reubicando y desarmando las configuraciones canónicas que habían organizado los materiales dentro de trayectos histórico-culturales precisos para dar respuesta ahora a preguntas vinculadas a qué tipo de discursos se producía sobre los otros culturales, qué dispositivos se desplegaban con respecto a las subjetividades en contextos coloniales, qué formas de alterización estaban en juego en relación con las historias coloniales, etc. No hay una fecha precisa para decir dónde comenzó todo esto, pero sin duda los trabajos de Edward Said (a los que se sumaron con variantes disciplinarias más tarde los trabajos de Gayatri Spivak y Ranahit Guha, entre otros), pusieron en primer plano que al desanclar los textos literarios de sus registros canónicos (literatura inglesa, francesa, etc.) ellos pasaban a formar parte de una discursividad sobre los otros culturales, que desbordaba los límites disciplinarios de la crítica para convertirse en materiales de un relato de la cultura contemporánea afiliada al imperialismo y la colonización.

Tampoco es casual, en ese contexto, que las críticas a las aseveraciones modernas del pensamiento filosófico europeo convergieran con relativa facilidad con la biblioteca en modo poscolonial que se empezaba a organizar. Mi punto aquí es

que esta actividad de retrazado de dominios y campos de investigación, asumiendo el colonialismo desde su papel instituyente de la cultura contemporánea global, produjo el fenómeno de una analogía para el pensamiento social que no provenía de otras áreas del conocimiento sino de una suerte de «descubrimiento» de las historias complejas del colonialismo pensadas en relación con la modernidad. Para decirlo de otra forma, se trataba menos de una nueva teoría que venía a disputar la interpretación o a señalar el carácter etnocéntrico de tal o cual perspectiva. Por el contrario, se trataba de un reordenamiento de vasto alcance de todo el conocimiento producido por las ciencias sociales y las humanidades. Un conocimiento interpelado ahora por la masiva «evidencia»⁹ de millones de personas para las cuales los conceptos y categorías que las pensaban eran, con algunas excepciones, modulaciones más o menos eficaces del «sí mismo», es decir, de diferencias alterizadas¹⁰.

Por estas razones, creo, el colonialismo puede funcionar como una extensa analogía en la que se dirige un problema complejo, que intento describir como topológico, que es el de la equivalencia entre órdenes, que en primera instancia parecen diferentes, pero en lo referido a sus propiedades, en términos cualitativos, no lo son tanto. Pensar de este modo es claro que no exime de los riesgos que involucran generalizaciones poco fundamentadas. Sin embargo, teniendo bajo vigilancia metodológica el control crítico del impulso por generalizar, es posible decir que la analogía colonial funciona porque sitúa en contexto el conocimiento concreto y desde allí interpela, más allá de las espacialidades y las temporalidades que parecen corresponderles, tanto esferas de la experiencia histórica y social como los conocimientos destinados a estudiarlas. Es decir, funciona por equivalencia, pero no una cualquiera, sino una que cualifica y cuantifica los objetos de investigación a tal punto de volverlos irreconocibles para la contabilidad usual del pensamiento moderno en casi todas sus expresiones.

Así, por ejemplo, los procesos de subjetivación que involucran sexo, raza, género y clase a veces en conjunto, otras separadamente, además de evocar categorías actuantes en los prácticas sociales generales, adquieren una particular significación al considerarlas en relación con los procesos coloniales, dado que en ellos es donde

⁹ Implico con esta noción lo mismo que Lewis Gordon sostiene al pensar que la negación de la evidencia ha producido discursos solipsistas de la subjetividad, los cuales trasladados a la tarea académica han provocado que muchas disciplinas se vean a sí mismos como el mundo, como ontológicas, antes bien que un intento por explicarlo (2013, p. 22-23).

¹⁰ No pretendo extenderme en esta nota pero me refiero al problema de pensar la diferencia desde un lugar de enunciación que hace de ella una suerte de función de lo que tal lugar concibe como centrado, singular, irreplicable, etc. Se trata, en última instancia, cuando se hace referencia a una diferencia alterizada, de una descripción del poder configuracional de ese «sí mismo» con respecto al resto. En otra nota referí al problema de la evidencia con la misma razón en juego. Cuando la evidencia deja de funcionar como señal de una diferencia, las posiciones solipsistas toman la escena.

se han articulado sus formas más productivas y proliferantes¹¹ ¿Cómo hablar, por ejemplo, de esquemas corporales o de hacer colapsar la separación cuerpo/mente sin pasar por la clave heurística que proporciona el colonialismo? ¿Cómo evitar, entonces, el problema cualitativo y cuantitativo que la dimensión colonial pone frente a cada concepto producido en el corazón de las historias modernas? ¿Cómo, en definitiva, no asumir que el espacio de lo ausente/borrado/tachado que señala la dimensión colonial en los relatos modernos es precisamente la razón del poder proliferante de la analogía colonial?

Este tipo de preguntas son las que vuelven pensable que a las analogías que Geertz describió a principios de los años ochenta se le sume la colonial, la cual afecta el terreno epistemológico y remueve de manera persistente la arena histórico cultural en la que se define el pensamiento social. Lo que hace entonces sumar de manera radical una discusión por el lugar de enunciación¹² y por la reconfiguración de las «bibliotecas» de las ciencias sociales y las humanidades.

Modos de la analogía colonial

A partir del énfasis puesto en la relación entre conocimiento y colonialidad hubo una ampliación de los horizontes epistemológicos al mostrar cuán profundos y marcados eran sus límites culturales y políticos. Al mismo tiempo, dicho énfasis produjo una afectación del lenguaje teórico porque la metáfora de la colonización como dominio y producción de un espacio dispuesto para un agente externo a ese mismo espacio, se traslada a la analítica de las relaciones sociales en sus niveles de articulación más micro (Mignolo, 2016). Tal traslado implicó otorgar un papel creciente a la dimensión colonial de la experiencia social y fue la llave conceptual para determinar las limitaciones culturales e históricas de las epistemologías que informaban la teoría social en su conjunto. Es decir, fue la llave para entender que la analogía se volvía productiva en el espacio epistémico al revelar ausencias y subsunciones dentro de las narrativas que lo constituyen. Los textos acuñados bajo el adjetivo generico «poscolonial», se vieron rápidamente desempeñando un papel que podría caracterizarse como «en exceso» con respecto a los campos de los que originariamente participaban.

¹¹ Estoy pensando, como puede resultar obvio, en la «crítica poscolonial», que se distingue de una simple marcación cronológica llevada a cabo por el prefijo «post» y se presenta a favor, digamos, de una heurística renovada y situada de los vínculos estrechos entre colonialismo y conocimiento, entre colonialismo y poder, entre colonialismo y subjetividad. La misma idea de un giro decolonial de por sí es descriptiva de una aspiración, la de producir conocimientos a partir de un desprendimiento epistémico de las condiciones puestas por la trama profusa de la colonialidad y su relación con la matriz de poder moderna.

¹² En orden a esta cuestión crucial sobre el lugar de enunciación y sus consecuencias epistémicas, metodológicas y teóricas son centrales tres textos de Walter Mignolo, *El lado más oscuro del renacimiento* (2016), *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (2003) y “The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference” (2002).

Ahora parecían hacer varias cosas a la vez, hablar de problemas específicos al campo de estudio, discutir los fundamentos epistemológicos de su organización, diseñar situaciones metodológicas para los materiales con los cuales pactaban y descentrarse hacia la esfera de la crítica cultural.

La diferencia más importante que se puede anotar con respecto a las otras analogías, y que desde mi perspectiva es decisiva, es que la colonial no proviene de otros espacios del conocimiento, de otras disciplinas, aunque adquiriera un tenor de conocimiento especializado. La pregunta por todo aquello que involucra la relación ente prácticas culturales de diversa índole y colonialismos históricos (para distinguirlo del concepto/categoría de colonialidad y del singular «colonialismo»), irrumpe como problema de investigación en numerosos trabajos desde los tempranos años setenta, emblemáticamente, como lo señalé antes, en los textos de Edward Said (1990, 1993) y se combina con dos procesos concurrentes de la teoría social, a saber, el análisis del discurso de Michel Foucault y la teoría de la hegemonía gramsciana. Al producirse esa irrupción, que bien podría describirse como lo hacía Geertz en términos de un argumento ideológico, sin duda alguna se afecta la organización de los materiales de investigación y los vínculos que se producen entre sí. La novedad, si queremos seguir ligados al lenguaje moderno no fue tanto cómo leía Said los textos de literaturas muy asentadas y canónicas, por medio de qué técnicas lo hacía, en muchos casos no respetando las reglas que distinguían las voces narrativas y las posiciones autoriales, en otros, fuertemente afirmado en lecturas de una sociología de los textos, sino los efectos de conexión que producía la relación colonialismo y contemporaneidad en esos materiales.

Es decir, lo central del trabajo era lo que se juntaba a partir de la clave colonial, antes bien que cómo era trabajado cada material individualmente. Este no es un problema menor, porque de lo que estamos hablando es de la convivencia en una misma investigación de registros que se producen en espacios normalizados de las humanidades y las ciencias sociales, y, registros, marcadores históricos y culturales, que no provienen de esos espacios sino de la experiencia histórica contemporánea vinculada mayoritariamente con el colonialismo.

Como se puede ver, hay allí varias instancias en las que se introduce la cuestión de las mediaciones, de las traducciones entre dominios (pensando a ellos como dominios discursivos, pero también prácticos, en el sentido de prácticas sociales). En esa dirección, el ingreso de la problemática colonial en tanto tema (que es muy anterior a los trabajos de Said), y en tanto nudo epistemológico y metodológico, reconoce antecedentes en la larga y heterogénea lista de pensadores desde José Martí, W.E.B DuBois, José Carlos Mariátegui, Aimé Césaire, Frantz Fanon, entre otros, pero considero que es recién con los trabajos de Said que se despliega como un ítem relevante dentro de las investigaciones y que disputa, por así decirlo, el espacio de la teoría social, aunque el propio Edward Said no estuviera demasiado advertido al respecto.

No obstante, no pretendo hacer un recorrido historiográfico sobre esta emergencia, en la que sin duda hay que hacer muchos trabajos de conexión, aún muy escasos, entre las experiencias asiáticas, africanas y latinoamericanas con los procesos históricos coloniales y con la colonialidad, o para decirlo en un lenguaje más provocador, con las colonialidades. Sí, por el contrario, quiero dejar anotado que con la analogía colonial lo que irrumpe es un problema político y cultural de primer orden para las ciencias sociales y las humanidades y, particularmente, para el espacio en el que se abordan los materiales de investigación y en donde se producen configuraciones con ellos.

¿Cómo caracterizar esta situación? En primer lugar, la dimensión del problema de estudio afectando la organización del saber dentro de las disciplinas es crucial. En segundo, esa afectación implica una discusión muy clara en lo que respecta al modo en que se jerarquizan conceptos y categorías dentro de un campo específico. Por último, la emergencia de una tensión entre lo que podría ser descrito como técnicas de análisis de materiales y metodologías en relación con la dimensión colonial. Veamos esto en particular, la primera resulta bastante obvia, pero incorpora una serie de matices. Se podría decir que el problema de estudio (prefiero esta denominación a la de objeto porque en realidad lo que estudiamos son problemas), impacta sobre la configuración del conocimiento y el campo del saber que lo aborda, pero la afectación colonial introduce varias dimensiones adicionales. Pone en primer plano la discusión sobre la diferencia en distintos planos de su constitución, así entonces, en una primera instancia, aparecen las diferencias en el propio discurso disciplinario vía instrumentos de la teoría, en una segunda, se produce la diferencia de los dominios discursivos y de prácticas en las que intervienen y se mueven los/as investigador/as y en una tercera, se pone en juego la diferencia ontológica de las historias y prácticas estudiadas con respecto a la diferencia que introducen los modos jerárquicos de la colonialidad, ya sea en términos sexuales, raciales o de clase, tanto en las prácticas sociales concretas como en el instrumental analítico. Esta tercera dimensión nos conduce de vuelta directamente al segundo problema, que es el de las jerarquías de conceptos y categorías en un campo de estudio. La dimensión colonial desajusta la referencia naturalizada entre conceptos y categorías porque revela una geopolítica del conocimiento o, en términos laxos, entre las ligazones de los conceptos y categorías con dominios que los exceden más allá del campo disciplinario, el cual, por lo general oficia de espacio de regulación de esos vínculos. De nuevo se podría argumentar que son problemas comunes a cualquier formación discursiva, esté ella atravesada por la colonialidad o no. Sin embargo, eso sería soslayar el nudo de la cuestión produciendo una suerte de equivalente universal de la relación poder y conocimiento, poder y conocimientos sistemáticos. Por el contrario, el registro de lo que encarna el colonialismo en tanto conjuntos de prácticas específicas, situadas y contextuales para un grupo dado de disciplinas, es central porque

ellas se despliegan en función de una doble lógica que define los contornos del conocimiento dentro de referencias y prácticas culturales concretas, al tiempo que producen una suerte de borramiento de esas mismas referencias.

Este es el plano de la tercera o última cuestión que apunta al problema metodológico. Las ciencias sociales y las humanidades están obligadas a discutir el *número*, una dimensión que parece dejarse de lado con una frecuencia inusitada. Por ejemplo, una cuestión muy básica que refiere a ello es acerca de cuántas son las personas involucradas en la descripción y captura que un concepto produce de una realidad compleja. En ese ejercicio de captura, vale la pena preguntarse por cuántos recortes dejan de lado la heterogeneidad de la experiencia social y, al mismo tiempo, preguntar también por qué algunos elementos o dimensiones del conocimiento especializado casi nunca entran en la zona inestable de sus asunciones culturales, donde sus rasgos etnocéntricos pueden ser evidentes.

No es una tarea fácil porque en el nivel de trabajo más acotado, cuando se están procesando los materiales, las marcas epistémicas y políticas se tornan menos visibles por el efecto gravitatorio que los mismos materiales tienen, haciendo también menos visible la relación entre los dominios conceptuales y categoriales que dan el marco general. Creo que ello ocurre porque la relación poder/conocimiento, la diferencia cultural inscrita de manera naturalizada o la geopolítica del conocimiento implícita, se traslapa en los pliegues de las actividades sociales que produjeron esos materiales y la propia investigación. Por ello se lidia con restos, restos textuales, físicos, artísticos, etc., de variada procedencia, que funcionan como metonimias de una estructura o complejo de actitudes y referencias, para usar la idea de Said de *Culture and Imperialism* (1993), restos que, a su vez, la mayoría de las veces muestran débiles conexiones con el mundo que los produjo y con el contexto de su emergencia, o las disposiciones de sentido que se implican a partir de su aparición en nuestras investigaciones. Así, pensar en la constitución de un archivo presenta el dato duro, incluso cuando se trabaja con sistemas de ideas altamente formalizados, de que las representaciones, en el proceso de la investigación, son cualitativamente diferentes de aquellas que aparecen implícitas o explícitas en los materiales aludidos. De manera tendencial, muchas veces se resuelven estas tensiones dirigiendo los materiales al dominio teórico que supuestamente mejor los expresa.

En ese marco, al aparecer lo que podríamos llamar la variable colonial, el archivo en construcción sufre una tensión que desestabiliza cualquier organización previa de los materiales porque su interpelación produce un doble efecto. Por un lado, llama a discutir el problema del número y de la cualidad de la representación en juego, lo que aumenta casi de manera simétrica la complejidad del problema estudiado, por otro, retorna como diferencia ineludible sobre la práctica discursiva en la cual se inscribe la investigación, obligándola a contextualizarse.

Si nos movemos entonces al escenario de lo que se denomina teoría social y las disciplinas involucradas, se vuelve evidente que la cualidad de la representación afecta el problema de la cantidad, en especial en la llamada teoría crítica. En ella, el viaje hasta encontrar alguna de las regularidades que atentan contra la heterogeneidad era relativamente corto. Muy rápido nos encontrábamos en el dominio de explicaciones ulteriores u homologaciones del tipo «naturaleza humana», «condición humana», etc. Se volvió evidente que hablaban de poca gente y de un rango de variables culturalmente estrecho e incapaz de dar cuenta de dicha heterogeneidad. Por contraste, el efecto de la analogía colonial es ampliar y modificar la densidad e intensidad de las experiencias históricas pensadas ellas en términos de prácticas. Por ejemplo, tiempo y espacio, dos variables caras al pensamiento moderno en casi todas sus expresiones, sufren un efecto de torsión que por momentos hace imposible sostener alguna estabilidad ontológica.

Podríamos incluso forzar el argumento y decir que la contabilidad que impone la analogía colonial se produce en exceso con respecto a los materiales de investigación y afecta los descriptores y los conceptos destinados a comprender la vida histórica y social. No se trata de desconocer, por otra parte, los esfuerzos destinados a ampliar los horizontes epistemológicos y metodológicos que se hicieron en distintas áreas del pensamiento social en el siglo XX¹³, sino de marcar que tal vez la diferencia más importante en juego aportada por la analogía colonial, es que ella permite pensar críticamente la organización del pensamiento social en términos de disciplinas. Figuras como la de «sujeto», por ejemplo, para tomar una que es moneda de circulación corriente en nuestros saberes, no salen indemnes de la prueba del número y de la cualidad. Tal figura en prácticas situadas puede llegar al punto mismo de su disolución, como bien puede leerse en textos que van desde Frantz Fanon a Homi Bhabha.

En ese contexto, lo que trajo al primer plano el colonialismo, yo diría con énfasis creciente desde mediados de siglo XX, es que no había posibilidades de ninguna transformación epistémica y política del conocimiento sin considerar los cuerpos reales y concretos (sus historias, experiencias, etc.), de más de dos tercios de la población mundial afectada por los procesos que analizaba la teoría, por ejemplo, los múltiples análisis del capitalismo. A su vez, esto trajo consigo que la producción del conocimiento para dar cuenta de tales cuerpos sin tomar en cuenta la variable colonial era, al menos, insatisfactoria.

¹³ Estoy pensando aquí otra vez en la historiografía francesa, en especial los momentos iniciales de la escuela de los *Annales*, Lucien Febvre y Marc Bloch, que detectaron con lucidez particular el estrechamiento de las representaciones del pasado atadas a archivos oficiales y a una historia eminentemente política, en el sentido de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, y el llamado potente que hicieron por la ampliación de las herramientas metodológicas como así también de los campos disciplinarios para abordar el conocimiento del pasado. A la par, y lejos de aquel contexto, por ejemplo, en el caso de la filosofía latinoamericana, se encuentra la propuesta de ampliación teórica y metodológica de Arturo Roig, quien construyó un vasto proyecto de conexión entre distintos órdenes, narrativos, ideológicos, cotidianos, simbólicos, etc.

El problema del número en el contexto de la pregunta por la analogía colonial enfatiza la dimensión cualitativa de los conceptos, la cual no se explica por una ampliación metodológica ni por la advertencia de la mayor complejidad de la vida social, como correctamente lo han demostrado desarrollos en los estudios culturales, en la antropología, la historiografía y la filosofía, por nombrar los campos disciplinarios con los que trabajo en cercanía. En realidad han sido varios procesos concurrentes los que ampliaron el problema del número en términos cualitativos, pero de todos ellos, la introducción del problema epistemológico y político que implicaba el colonialismo, en todas sus variantes, creo que sin duda ha sido el de mayor impacto porque reveló el carácter etnocentrado de gran parte de la teoría social y política (incluyo allí todos los desarrollos que perdieron su apellido, como por ejemplo la filosofía desde fines del siglo XVIII en adelante). Se trata del hecho concreto, simple y contundente de que la configuración del campo de estudios es etnocéntrico. Creo que es precisamente allí donde se potencian todas las cuestiones vinculadas al lugar de enunciación que en el giro decolonial se insiste en destacar y que se fue gestando poco a poco en los trabajos tempranos de semiótica de Mignolo, primero en proximidad con las nociones de formación discursiva de Michel Foucault y las posiciones de sujeto en ellas, y luego como una forma de comprender por qué ciertos textos, en especial los escritos en América durante el período colonial (las crónicas), no participan de una organización disciplinaria, por caso, de la literatura¹⁴. En este plano, antes que hablar del lugar de enunciación en lo que respecta a las posiciones intelectuales y su relación con los modos en que se expresan discursos disciplinarios me interesa destacar el impacto con respecto a los materiales de investigación. Señalo esto porque hay una cierta tendencia a considerar que el lugar de enunciación se anuda centralmente con una discusión filosófica y una redefinición de la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, a favor de una hermenéutica pluritópica (Mignolo, 2016, 2003, 2005). Estas discusiones que son centrales con respecto a la teoría, entendida ella como una forma de articulación regional contra el poder, no necesariamente simplifica las cosas a la hora de los efectos sobre los materiales de investigación, sino que vuelve esos efectos más complejos aún porque tensa abiertamente la cuerda entre la función crítica de la teoría, las posiciones de los intelectuales en ella y la emergencia de una posible multiplicidad de lugares de enunciación.

En tal contexto me interesa señalar que la dimensión colonial de la experiencia colectiva tomada como tópico crucial de muchos escritos, en especial en el siglo XX, ejerce presión sobre las regularidades discursivas disciplinarias por una doble vía.

¹⁴ Laura Catelli (2012), de manera convincente, argumenta en la Introducción al dossier de *Cuadernos del CILHA* llamado «¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial», que es preciso re-conectar la crítica colonial con los desarrollos críticos vinculados al problema colonial en y sobre América Latina. Para pensar y cartografiar el poder proliferante de la analogía colonial los estudios coloniales latinoamericanos tienen mucho para decir. Incluso aparecen como un terreno privilegiado para poder también trazar las relaciones complejas entre un campo de estudio y discursividades que refieren a prácticas sociales e históricas más amplias.

Por un lado, porque interpela las formas de representación disciplinarias, incluso aquellas que se enuncian a sí mismas trascendiendo los dominios discursivos en los que conceptos y categorías parecen remitirse unos a otros definiendo las posibilidades concretas de enunciación y sus modos, como por ejemplo los estudios interculturales, incluso el propio enfoque de una hermenéutica pluritópica, etc. Por otro, porque no son escrituras desplegadas en términos de dar cuenta de una situación de un campo concreto, pongamos por caso, la filosofía o la historiografía, sino para producir una intervención en términos de lo que sus productores consideraron lo real, aquello con lo que debían o deben lidiar, enfrentar, combatir, pensar, etc. Pienso en este nivel en el ejemplo de la escritura de Fanon, anclada entre dos mundos como lo estaba, el académico desde el cual retoma gran parte de las inspiraciones y de los conceptos, y el de las luchas contra el racismo en particular y el colonialismo en general. El ejemplo de Fanon es tal vez el más significativo a este respecto, pero no hay que descartar otras intervenciones de igual valía.

Para resumir este viaje y proponer una salida, sostengo que *la analogía colonial* funciona productivamente al introducir en el reino de la teoría crítica la trama de las diferencias en la cual se estabilizan las estrategias de análisis y se desestabilizan los problemas estudiados. Al mismo tiempo, ha vuelto evidente las dificultades que expresan dos asunciones corrientes en las ciencias sociales. Una que indica que, si se trabaja con perspectivas críticas, en términos epistemológicos y políticos, la metodología para el abordaje de los materiales de investigación sufrirá transformaciones radicales que la harán apartarse de prácticas más establecidas dentro de los cánones regulares con los que se desenvuelven un conjunto de disciplinas. Otra, mucho menos frecuente, pero del mismo tenor que la primera, describe un proceso con respecto a la metodología que no es sino confirmatorio de que por más que se produzcan cambios decisivos en el orden epistémico, el conjunto de materiales con los que se pacta en la investigación en ciencias sociales es acotado y por lo tanto son también relativamente pocos los cambios, en términos metodológicos, de esos materiales.

Ambas asunciones impactan en nuestros trabajos, porque desde hace varios años se registra, en los espacios académicos y de investigación¹⁵, la presencia de dos genealogías contemporáneas en las humanidades y en las ciencias sociales, la teoría poscolonial

¹⁵Para pensar el caso argentino ver Catelli y Lucero (2014, p. 7).

y el giro decolonial, promotoras de y en cierto sentido acuñadas en la analogía colonial. Ambas provienen de distintos contextos histórico culturales, pero se enlazan en que sus objetos reflexivos centrales se traman en y sobre los colonialismos históricos, las historias intelectuales y las políticas asociadas a ellos y en la relación con los procesos de la modernidad, ya sea que se tome como punto de referencia el siglo XVI o el siglo XVIII. Ambas también, en más de un sentido, funcionan como dominios del saber establecidos.

Considero, y esto es una tarea colectiva, que para que la vitalidad de la analogía colonial no se agote en meros recursos aditivos a un marco predeterminado de reflexión es preciso poner el acento en que el principal problema analítico, conceptual y político en juego fue y sigue siendo las diferentes maneras en que se articula esa presencia en investigaciones fuertemente situadas.

Esto último es importante a nivel metodológico porque allí se puede observar hasta qué punto se limitan las posibilidades de circulación conceptual y se afectan el tratamiento y la configuración tanto del espacio de investigación como de los materiales. El carácter productivo de la analogía, valorado positivamente en esta intervención puede, sin embargo, situarse en un cono de sombras si esa dimensión descrita como dominio del saber, tanto de los conceptos poscoloniales como decoloniales, más que ofrecer una constante ampliación de los problemas y ser afectados por investigaciones concretas y específicas devienen, como ocurre con otros dominios de la teoría, en expresiones rígidas que tributan al mencionado dominio antes bien que a la potencia heurística que la analogía pone en acto. Me preocupa en particular, en este plano, que la referencia conceptual a algunas de las dos genealogías efectúe una inscripción jerárquica sobre los materiales de trabajo, haciendo de ellos metonimias de una totalidad, en este caso cualquier concepto, incluso el propio de colonialidad, volviendo paradójicas las premisas implícitas o explícitas tanto poscoloniales o decoloniales acerca de la tarea crítica y del horizonte epistemológico. En ese sentido, habría que asumir al momento de configurar el archivo, si la categoría va a ser sostenida, tal archivo no puede sino ser en función de los compromisos a resolver en la tarea de investigación.

Todo este ensayo proviene del hecho de pensar mi propia práctica de investigación situada en el espacio general de lo que llamo analogía colonial y articulada en el espacio epistémico y político de escrituras poscoloniales. Por esa razón, creo que es crucial señalar que la tensión entre lo emergente del contexto de investigación situado, junto con los compromisos metodológicos que allí se asuman en relación con las teorías poscoloniales, entendidas como dominios, lejos está de ser un asunto resuelto.

A la par que sostengo la potencia de la analogía colonial pensada con los contornos iniciales que intenté desplegar aquí, también quiero remarcar que en el nivel general de las propias teorías ya hay suficientes tensiones en juego como para tener cierta cautela acerca de cómo operan, en tanto dominios, sobre el terreno concreto de la investigación, sobre todo en el nivel preciso de la organización de los materiales. Para hacer eso, nada mejor que invocar el apotegma de Stuart Hall de «pensar sin garantías».

Mi intención, por último, es señalar que, para mantener la fuerza crítica de la analogía colonial en los estudios de variada temática y naturaleza en nuestros espacios de actuación, lo más productivo tal vez sea convocar ese dominio teórico

desde los materiales, contextos y problemáticas específicas de las experiencias de investigación. Es decir, hacer un viaje desde los compromisos concretos hacia los campos teóricos y, al llegar allí, afectarlos.

Referencias

- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*. Londres-Nueva York: Routledge
- Catelli, L. (2012). Introducción: ¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial. *Cuadernos del CILHA*, 13(2), 1-13.
- Catelli, L. (2010). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en iberoamérica*. Dissertation in Romance Languages, Phd. University of Pennsylvania.
- Catelli, L. & Lucero, M. (Ed.) (2014). *Materialidades (pos)coloniales y de la (de)colonialidad latinoamericana*. Rosario: Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, UNR.
- Césaire, A. (1955). Le verbe marroner. Réponse à Depestre, poete haïtien (éléments d'un art poétique). *Présence Africaine*, (1-2), 113-115.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- De Oto, A. (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, (15), 149-169.
- Derrida, J. ([1995] 1997). *Mal de archivo*. Madrid: Trotta Editorial.
- Fanon, F. ([1961] 1983). *Los condenados de la tierra*. México: FCE.
- Fanon, F. ([1952] 1974). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Schapire editor.
- Foucault, M. ([1969] 1985). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Geertz, C. ([1980] 1991). Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social. En C. Reynoso (comp). *El surgimiento de la antropología posmoderna*, (pp. 63-77). Barcelona: Gedisa.
- Glissant, E. ([1990] 2017). *Poética de la relación*. S. Ferco y A. P. Penchaszadeh (trad.). Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Gordon, L. ([2006] 2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Abya Yala.
- Hobsbawm, E. (1983). De la historia social a la historia de la sociedad. En E. Hobsbawm. *Marxismo e Historia Social*, (pp. 21-44). Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

- Mignolo, W. ([2000] 2003). *Historias locales/diseños globales*. Madrid: Ed. Akal.
- Mignolo, W. ([1995] 2016). *El lado más oscuro del renacimiento*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57-96.
- Mignolo, W. (2005). Semiosis colonial: la dialéctica entre representaciones fracturadas y hermenéuticas pluritópicas. *Adversus*, 2(3). Recuperado de: <http://www.adversus.org/indice/nro3/articulos/articulomignolo.htm>
- Le Goff, J. & Nora, P. (eds.). (1974). *Faire de l'histoire*. París: Gallimard.
- Rufer, M. (2016). El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. México: Siglo XXI.
- Said, E. (1993). *Culture and Imperialism*, Nueva York: Knopf.
- Said, E. ([1978] 1990). *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/ Prodhufi.
- Said, E. (1983). *The world, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Stepan, N. L. (1986). Race and Gender: The Role of Analogy in Science. *Isis: A Journal of the History of Science*, (77), 261-277.
- Taylor, D. (2011). Introducción: performance, teoría y práctica. En D. Taylor, M. Fuentes (comps.). *Estudios avanzados del performance*, (pp. 7-30). México: F.C.E.

COLONIALISMO Y DECOLONIALIDAD ARCHIPIELÁGICA EN EL CARIBE¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.03>

Yolanda Martínez-San Miguel²
*University of Miami*², USA
ymm34@miami.edu

Cómo citar este artículo: Martínez-San Miguel, Yolanda (2018). Colonialismo y decolonialidad archipelágica en el Caribe. *Tabula Rasa*, (29), 37-64.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.03>

Recibido: 22 de abril de 2017

Aceptado: 30 de junio de 2017

Resumen:

En este artículo, propongo una meditación sobre cómo estudiar el colonialismo en el caso de territorios insulares de ultramar y cuáles son las implicaciones para los debates poscoloniales y decoloniales. Utilizo el pensamiento archipelágico como un lente que informa el modo en el que concibo el Caribe como una de las múltiples regiones insulares que se conciben como posesiones de ultramar. El argumento se desarrolla en tres nodos temáticos. La primera sección estudia las representaciones imperiales y coloniales del Caribe en mapas producidos después de 1492 y 1800. La segunda sección revisa dos momentos históricos en los cuales el Caribe se plantea un proyecto multi-estatal alternativo al Estado nación soberano, y analizo el contexto colonial y decolonial que posibilita y dificulta estas articulaciones políticas en los siglos diecinueve y el veinte. Y la última sección reflexiona sobre la noción colonial de territorio en el caso colonial latinoamericano y en el contexto de la expansión imperial estadounidense.

Palabras clave: colonialismo, archipiélago, poscolonialismo, giro decolonial, territorio

Colonialism and archipelagic decoloniality in the Caribbean

Abstract:

In this paper I meditate on how to study colonialism in the case of the overseas insular territories, and what are the implications for the postcolonial and decolonial debates. I use archipelagic thinking as a lens that informs my conceptualization of the Caribbean, one of the multiple insular regions that have been conceived as overseas possessions. The argument of this essay is developed in three thematic nodes. The first section studies

¹ Este artículo fue redactado durante mi estancia en Harvard como la Wilbur Marvin Visiting Scholar en el David Rockefeller Center for Latin American Studies durante la primavera del 2018.

² Ph.D., 1996, University of California at Berkeley, Latin American Cultural Studies.

³ Marta S. Weeks Chair in Latin American Studies.



Camara de Lobos - 2018
Johanna Orduz

imperial and colonial representations of the Caribbean in maps produced between 1492 and 1800. The second section reviews two historical moments in which the Caribbean considers a multi-state project as alternative to the sovereign state, and I analyze the colonial and decolonial contexts that make possible and hinder these political articulations in the nineteenth and twentieth centuries. The last section analyzes the colonial notion of the territory in the Latin American and U.S. American contexts.

Keywords: colonialism, archipelago, post colonialism, decolonial turn, territory.

Colonialismo e descolonialidade arquipelágica no Caribe

Resumo:

No presente artigo proponho uma meditação sobre como estudar o colonialismo no caso de territórios ultramarinos insulares e quais são as implicações para os debates pós-coloniais e descoloniais. Utilizo a noção de pensamento arquipelágico como uma lente que informa a maneira como analiso o Caribe, isto é, uma das múltiplas regiões insulares que são concebidas como posses ultramarinas. O argumento é desenvolvido em três nodos temáticos. A primeira seção estuda as representações imperiais e coloniais do Caribe em mapas produzidos após 1492 e 1800. A segunda seção revisa dois momentos históricos em que o Caribe foi considerado um projeto multi-estatal alternativo ao Estado-nação soberano e analiso o contexto colonial e descolonial que possibilitou e dificultou essas articulações políticas nos séculos XIX e XX. A última seção reflete sobre a noção colonial de território no caso colonial latino-americano e no contexto da expansão imperial norte-americana.

Palavras-chave: colonialismo, arquipélago, pós-colonialismo, giro decolonial, território.

Introducción: pensar lo decolonial desde lo colonial

Los editores de este número especial nos invitan a pensar lo colonial en el contexto de los debates poscoloniales y decoloniales que se han desarrollado en los últimos 30 años. Acepto esta invitación con el interés de enfocar mi meditación específicamente en el Caribe, zona donde se inicia la colonización de las Américas, pero sobre la cual ha sido bastante difícil estudiar el período colonial. Las razones de esta dificultad son variadas, pero uno de los motivos centrales ha sido el hecho de que amplias zonas del Caribe todavía se encuentran en condiciones políticas que podemos describir como coloniales. Yarimar Bonilla ha venido estudiando cómo se adopta y desarrolla el concepto de soberanía política en el Caribe insular en su proyecto titulado “Non-Sovereign Futures: Caribbean Politics in the Wake of Disenchantment”. Bonilla nota, por ejemplo, que de los 45 países que constituyen el Caribe insular y continental, sólo doce son Estados soberanos e independientes, mientras que doce son Estados independientes dentro del “British Commonwealth of Nations”, seis son territorios de ultramar

de Inglaterra, tres son departamentos de ultramar franceses, cuatro son territorios no incorporados de los Estados Unidos, tres son “constituent countries within the Kingdom of the Netherlands” [países integrantes del Reino de los Países Bajos], tres son municipalidades especiales del reino holandés y dos son colectividades ultramarinas francesas. La relación desfasada entre los estudios caribeños y latinoamericanos según se plantean en el Caribe y en Estados Unidos ha sido tema de debate consistente en las últimas dos décadas (Escobar, 2006). En este contexto, tanto la condición colonial como poscolonial en el Caribe plantean desafíos teóricos y metodológicos que a su vez complican el modo en que los debates poscoloniales y decoloniales aplican o no a la zona.

La heterogeneidad política caribeña está al mismo tiempo acompañada de una heterogeneidad lingüística, histórica y racial que es uno de los legados más visibles de la compleja historia colonial de la zona (Torres Saillant, 2006). Esta diversidad racial y cultural es resultado de dos procesos complementarios íntimamente vinculados con la conquista y colonización de esta región. Primero, como resultado del colonialismo más de extracción y explotación que de asentamiento (Osterhammel, 1997, p. 10-12), las poblaciones indígenas sufren una crisis demográfica significativa durante los siglos XVI y XVII, que se agrava a medida que la colonización de la tierra firme se convierte en el modelo predominante. Para compensar por la pérdida poblacional, los europeos comienzan a traer africanos y asiáticos a la zona, haciendo de la diáspora forzada uno de los elementos predominantes en la región. Esto hace que las sociedades caribeñas se formen a partir de la convivencia de poblaciones trasplantadas de Europa, África y Asia en un proceso cultural de creolización que ha sido imaginado y teorizado por Aimé Césaire, Edouard Glissant y Stuart Hall, entre muchos otros. Segundo, la misma zona fue el escenario de una intensa competencia imperial entre los ingleses, franceses, españoles y holandeses durante los siglos XVII y XVIII, y a partir del siglo XX el Caribe se convierte en espacio de tensión de diversos intereses económicos y políticos para los Estados Unidos. Como consecuencia, muchos de los países del Caribe han estado sometidos a más de una potencia imperial, y como resultado las historias de estas comunidades han tenido lugar bajo lo que he denominado como «colonialismo extendido» (Martínez-San Miguel, 2014, p. XX)⁴.

Esta experiencia de colonialismo extendido ocurre a su vez en otras zonas insulares coloniales en el Atlántico y el Pacífico, como es el caso de las Canarias, las Filipinas y las islas del Pacífico como Hawai'i, Guam y las islas de Mauricio y Reunión en el Océano Índico. La prevalencia de modelos similares de

⁴Utilizo «colonialismo extendido» para referirme a experiencias de colonialismo en el Caribe y las Filipinas que empezaron en el siglo XVI y XVII y se extienden hasta el siglo XX o hasta el presente, y que incluye con frecuencia la coexistencia de más de un sistema colonial (español y francés en Martinica, español y estadounidense en Cuba, Puerto Rico y las Filipinas, y español e inglés en muchas islas del Caribe inglés).

colonización, e incluso la evidencia histórica de que tales contextos coloniales, neocoloniales y poscoloniales han sido articulados utilizando algunos territorios de ultramar como laboratorio o modelo en la asimilación de otras regiones insulares es el fundamento de mis trabajos más recientes en estudios archipelágicos comparados (Stevens-Arroyo, 1993; Thompson, 2010; Morillo-Alicea, 2005). Este tipo de estudios permiten conceptualizar el colonialismo y la poscolonialidad en el Caribe en conversación con otras regiones que fueron modelos previos al experimento colonial en el Caribe, o que comparten experiencias similares a partir del desafío que representan los territorios insulares de ultramar en los procesos de expansión territorial. De este modo, aunque mi trabajo continúa enfocándose en la zona del Caribe y en los sistemas coloniales/imperiales europeos y estadounidenses, el acercamiento comparado me permite establecer importantes diálogos con estudios de las islas del Pacífico.

Los estudios poscoloniales han sido cruciales para comprender el desarrollo particular de los procesos de descolonización y neocolonización en el Caribe y cómo estos se traducen en el desarrollo de estructuras políticas y estatales muy complejas (Martínez-San Miguel, 2018). Colonialismo, poscolonialismo y nacionalismo son términos muy resbaladizos en la historia del Caribe. Es por ello que los estudiosos de esta región usan términos como “extended statehood,” [estadismo/Estado extendido] “fragmented nationalism,” [nacionalismo fragmentado] y “cultural anomaly” [anomalía cultural] para referirse a los discursos del nacionalismo cultural que no se manifiestan necesariamente en la zona por medio de la soberanía política o de la consolidación de Estados nacionales modernos (De Jong & Krujit, 2006; Knight, 1990; Soto-Crespo, 2009). La teoría poscolonial ha tenido mucha resonancia en el Caribe, en donde muchos de los países del Caribe inglés se independizan durante las mismas décadas en que ocurre la descolonización en África (entre los años 1960 a 1980) (Figuroa, 2016; Nerlekar, 2016). Dos pensadores clave del poscolonialismo en el Caribe son el siquiátra martiniqués Frantz Fanon (1925-1961) y el escritor de Barbados, George Lamming (1927-), quienes hacen referencia a las experiencias de los antillanos en la metrópoli para reflexionar sobre los límites y desafíos experimentados por los sujetos de ascendencia caribeña en las metrópolis europeas (tema que han estudiado Stuart Hall, 1995 y H. Adlai Murdoch, 2009, en el contexto del Caribe inglés y francés respectivamente).

Por su parte los estudios decoloniales también se desarrollan en conexión íntima con las experiencias coloniales y descolonizadoras en el Caribe. El giro decolonial toma el 1492 como el punto de partida para teorizar la formación del colonialismo global moderno (Mignolo, 2009). El pensamiento decolonial se nutre del trabajo de pensadores del Tercer Mundo, de teóricas chicanas y del pensamiento feminista étnico que se publica en las décadas de 1980 y 1990 (Anzaldúa, 1987; Mohanty, Russo & Torres, 1991; Moraga & Anzaldúa, 1983). El enfoque central de la

teoría decolonial es el análisis de los legados del colonialismo en la producción de conocimiento y en la definición de lo humano (Maddonado Torres 2016, 2017). La teoría decolonial incluye a un contingente significativo de escritores y de pensadores caribeños como Aimé Césaire, Frantz Fanon y Sylvia Wynter, entre otros. El término tiene una reputación significativa en el Caribe español y francés. En mi libro *Coloniality of Diasporas* he estudiado las diásporas forzadas en el Caribe anglo, francés e inglés como proceso central para entender la formación de poblaciones translocales y decoloniales que desplazan masivamente a los habitantes nativos en esta región (Martínez-San Miguel, 2014)⁵.

En este artículo, propongo una meditación sobre cómo estudiar el colonialismo en el caso de territorios insulares de ultramar y cuáles son las implicaciones para los debates poscoloniales y decoloniales. Utilizo el pensamiento archipelágico como un lente que informa el modo en el que concibo el Caribe como una de las múltiples regiones insulares que se conciben como posesiones de ultramar. Para fines de mi trabajo conceptualizo los archipiélagos como grupos de islas, puertos, ciudades y lugares en los que se articulan formas de poder colonial/imperial sobre zonas que ostentan discontinuidad territorial. A través del lente archipelágico concibo los espacios insulares coloniales como redes de localidades que actúan como parte de un mismo sistema o estructura, o lo que Godfrey Baldacchino describe como «actuar en concierto» (Baldacchino, 2015, p. 6). En el resto de este artículo estructuro mi argumento en tres nodos temáticos. La primera sección estudia las representaciones imperiales y coloniales del Caribe en mapas producidos después de 1492 y 1800. La segunda sección revisa dos momentos históricos en los cuales el Caribe se plantea un proyecto multi-estatal alternativo al Estado nación soberano, y analizo el contexto colonial y decolonial que posibilita y dificulta estas articulaciones políticas en los siglos XIX y XX. Y la última sección reflexiona sobre la noción colonial de territorio en el caso colonial latinoamericano y en el contexto de la expansión imperial estadounidense, de acuerdo con cómo se articula el territorio en la constitución y en el debate legal de los *Casos Insulares*.

Cartografías

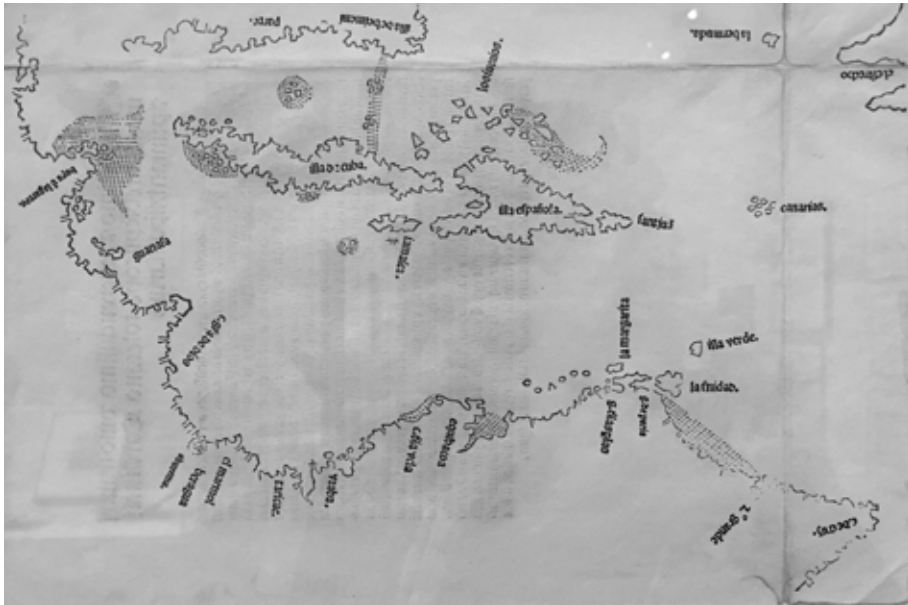
Una de las fuentes más importantes para entender y conceptualizar el Caribe son los mapas que se producen sobre la zona⁶. Como es de esperar, los mapas sobre el Caribe que conocemos hoy en día surgen y están vinculados muy íntimamente

⁵ Llevo a cabo una revisión más detallada de la importancia y contribución de la teoría postcolonial y decolonial en el Caribe en mi artículo titulado “Resistances in Caribbean Literature” (1930s to the present”).

⁶ Aunque mi trabajo se enfoca en el análisis de la cartografía como discurso visual y literario en diálogo con el trabajo de Ricardo Padrón en *The Spacious World* y los ensayos incluidos en *Literature and Cartography: Theories, Histories, Genres* (compilado por Andrés Engberg-Pedersen), en este artículo me circunscribo al análisis del modo en que los mapas medievales, coloniales y de la temprana modernidad conciben los espacios insulares.

con la conquista y la colonización americanas. Tenemos acceso muy limitado a mapas o textos cartográficos concebidos desde las perspectivas indígenas, pero lo poco que sabemos parece indicar que para los habitantes indígenas del Caribe el espacio insular no se concebía como aislado, sino más bien como una red en la que agua y tierra se conectaban en cacicazgos que incluían partes de más de una isla (Martínez-San Miguel, 2017). En este artículo, sin embargo, me limitaré a comentar dos instancias cartográficas que han resultado iluminadoras en mi trabajo. El primero es un mapa de 1511, considerado como la primera representación europea del Caribe. El segundo caso es una breve meditación sobre las cartas de navegación y los mapas portulanos y su importancia para el estudio del Caribe.

El primer mapa que conocemos representa el Caribe desde la perspectiva e intereses europeos:



Mapa de las Antillas Pedro Mártir de Anglería. Impreso en Sevilla, 1511. Imagen de la exhibición "Antillean Visions", Lowe Museum, University of Miami. (Foto de la autora).

Mucho se ha escrito de este mapa, pero lo que me interesa destacar en este caso es la distribución espacial, y en particular, la importancia de los archipiélagos en esta representación. Esto explica, en parte, porqué las Canarias se localizan en este mapa como a medio camino entre Europa y América. Mártir de Anglería, como muchos cartógrafos y navegantes de la época, concibe el Caribe desde la perspectiva del trayecto físico entre Europa y América. En ese contexto, las

Canarias funcionaban como punto intermedio de abastecimiento que posibilitaba navegaciones de largas distancias. Al mismo tiempo, Stevens-Arroyo ha documentado cómo los españoles ensayaron en el Caribe modos de explotación y colonización que se habían utilizado anteriormente en las Canarias, creando lo que el historiador denomina como un «paradigma inter-atlántico». Por lo tanto, desde el momento mismo en que se representa el Caribe por primera vez en el contexto imperial español, se asume una comunidad contextual geopolítica para las islas. Tal concepción explica mucho de los modos en que las islas se conciben y se piensan: desde el contexto imperial se constituyen en un contexto geopolítico unitario u homogéneo.

Lanny Thompson, en sus libros *Nuestra Isla y su gente* y en *Imperial Archipelago* documenta cómo el imperialismo estadounidense opera de un modo similar a partir de 1898. Los Estados Unidos inician su expansión imperial global cuando en ese año toma posesión de lo que en más de 50 libros y atlas se describe como «nuestras islas» o «nuestras nuevas posesiones de ultramar», «nuestro imperio insular» (Thompson, 2007, pp. 73-76). El denominador común en la articulación de esta noción de archipiélagos coloniales e imperiales es el que estas posesiones ostentan geográficamente una discontinuidad territorial con respecto al centro metropolitano (ya sea europeo o estadounidense). Por ello, en algunos de los mapas sobre las posesiones de ultramar, los estadounidenses incluyen a Alaska junto con toda una serie de islas en el Atlántico y en el Pacífico que constituyen el control imperial discontinuo y extendido.

El segundo caso que me interesa comentar brevemente se conecta íntimamente con el contexto de navegación del mapa de Mártir de Anglería: las cartas portulanas. Estos mapas náuticos se diseñaban a partir de la experiencia de primera mano de los navegantes de la época medieval. Una suerte de GPS (Global Positioning System) de la época, estos mapas se imprimían para uso cotidiano de los navegantes y se piensa que estos documentos son el origen de la cartografía profesional (<https://www.britannica.com/technology/portolan-chart>). Las primeras cartas náuticas existentes datan del siglo trece o del catorce, y que se usaron originalmente para identificar la localización de los puertos y las rutas de navegación en el Mediterráneo: Después de 1492, estos mapas eran “the best, and at times the only, documentation of the first chapter of Renaissance discovery—the exploration of the Atlantic islands and the charting of Africa’s entire west coast” [la mejor documentación (y a veces la única) en la primera época de descubrimiento del Renacimiento: la exploración de las islas del Atlántico y el trazo del litoral occidental de África en su totalidad] (Campbell, 1987, p. 372).



Mapa portulano del Caribe. Johannes van Keulen, “Pas kaart van West Indien”, 1735. Collection of Jay I. Kislak Foundation. Imagen de la exhibición “Antillean Visions”, Lowe Museum, University of Miami. (Foto de la autora).

La cartografía portulana se diseñaba de la siguiente manera: “The portolan charts were characterized by rhumb lines, lines that radiate from the centre in the direction of wind or compass points and that were used by pilots to lay courses from one harbour to another” [Las cartas portulanas se caracterizan por las líneas loxodrómicas, que son líneas que irradian del centro en dirección de los puntos del viento o de la brújula, y que utilizaban los navegantes para establecer los rumbos de un puerto a otro] (<https://www.britannica.com/technology/portolan-char>). Los mapas documentan las corrientes de los vientos utilizando diferentes colores en las líneas de dirección (que también se conocen como rosa de los vientos), e identificaban las regiones donde las aguas eran profundas o llanas con leyendas visuales. Para evitar confusiones los nombres de las islas se escribían en dirección opuesta a los nombres de las regiones localizadas en tierra firme. Como estas cartas se utilizaban en embarcaciones para orientar a los navegantes, los mapas no se diseñaban con una orientación específica ya que el documento se rotaba para adaptarse al contexto del usuario. Los mapas identifican costas, puertos, detalles hidrográficos y, sobre todo, cualquier obstáculo para la navegación. Estudios recientes sugieren tres funciones principales para las cartas portulanas: “first, for assisting navigation when out of sight of land; second, to confirm the ship’s position along a coastline, with reference to observed headlands or islands; and, third, *when picking a way through*

an archipelago (such as those in the Aegean)” [primero, para asistir a la navegación tan pronto ya no se pueda atisbar tierra; segundo, para confirmar la posición del barco a lo largo de la costa, en referencia con los cabos o las islas; y tercero, *cuando hubiera que escoger una ruta por algún archipiélago* (como las del Egeo)] (mi énfasis) (<http://www.maphistory.info/PortolanOverview.html>).

Como las cartas portulanas se orientaban visualmente para posibilitar la navegación en cuerpos de agua contenidos o rodeados por continentes, este tipo de representación espacial resulta menos útil después de 1500, cuando las distancias de navegación aumentaron dramáticamente. La navegación astronómica, introducida por los portugueses en el siglo quince, pronto reemplazó las cartas portulanas, las cartas de marear y los diarios de pilotos como guías náuticas, aunque las mismas se siguieron diseñando hasta el siglo diecisiete con fines primordialmente ornamentales.

Sin embargo, desde la perspectiva archipelágica que informa mi estudio del Caribe, las cartas portulanas resultan ser una fuente muy importante para el estudio del Caribe insular y de las islas en el Atlántico. De hecho, las cartas portulanas son unos de los pocos géneros —fuera de los *Isolarios*⁷— donde las islas ocupan un rol protagónico relativo al de los continentes (Campbell, 1987, p. 377). Después de todo, las islas,

⁷ Los *Isolarios* eran libros de mapas dedicados a la representación de islas, y fueron un género cartográfico popular en los siglos XV y XVI. El más conocido es el *Isolario* de Benedetto Bordone, impreso en Venecia en 1528.

y los archipiélagos, presentaban desafíos mucho más complejos que la tierra firme para los navegantes de embarcaciones grandes o de viajes de larga duración. Es por ello que los historiadores de la

cartografía consideran las cartas portulanas como un documento crucial para trazar la historia de las islas en el Atlántico:

Indeed, *the charts themselves were to play an important part in broadcasting knowledge, or theories, about the Atlantic archipelagoes and the western coast of Africa*. Because the islands depicted on the charts were stepping-stones for later voyages to America or have been treated as evidence of pre-Columbian discoveries of the new continent itself, this aspect of the subject has attracted more comment than any other. *It would require an entire volume to summarize the complex and contradictory arguments about the apparently imaginary islands of Man, Brazil, Antilia, and others.* (Campbell, 1987, p. 410, énfasis mío)

[De hecho, *las cartas por si solas habrán de desempeñar un papel importante en la difusión del conocimiento, o de teorías, concernientes a los archipiélagos del Atlántico y de la costa occidental de África*. Las islas representadas en las cartas eran puntos intermedios desde donde se viajaba posteriormente a América. O se trataban como la evidencia de descubrimientos precolombinos del

nuevo continente en sí. Por ello este aspecto del tema se ha comentado mucho más que cualquier otro. *Precisaría un tomo entero para resumir los argumentos complejos y contradictorios acerca de las islas aparentemente imaginarias de Man, Brasil, la Antilia y de otras*].

Por lo tanto, dado que estos mapas coleccionaban información crucial sobre las islas, las rutas de navegación de interés político y comercial, y dado el modo en que estos mapas conectan redes de puertos, capitales y otros centros urbanos, propongo que se interpreten las cartas portulanas como un modo de visualizar cartográficamente el pensamiento archipiélagico colonial/imperial. En estos mapas, lo archipiélagico se define literalmente como conectividad, pensamiento multi-focal y como la articulación de redes de localidades que en un momento en particular «actúan de modo concertado» (Baldacchino, 2015, p.6) en el contexto náutico, justo antes y después de que se articule la noción de modernidad global que manejamos desde el 1492. Estos mapas nos pueden permitir estudiar, por ejemplo, cómo se documentó el cambio paradigmático post 1492 que transformó a las islas y archipiélagos de haber sido centros o satélites importantes que posibilitaban la movilidad humana (o la expansión imperial, como en el caso romano) en fragmentos aislados, u obstáculos para la expansión territorial, que pasaron de ser lugar de conectividad a constituir un recinto de dependencia o de vulnerabilidad.

Lo que trato de sugerir en este comentario muy somero de dos casos cartográficos es que los mapas pueden servir de documento histórico, visual y discursivo para entender el modo en que las islas, y los archipiélagos, se han concebido desde perspectivas coloniales/imperiales. Los dos casos que comento sugieren es que es una construcción colonial la conceptualización contemporánea de las islas como zonas vulnerables y periféricas, e incluso dependientes de centros metropolitanos continentales. La cartografía, y en particular, los mapas náuticos, resultan ser fuentes idóneas para pensar lo insular como zona de déficit o como espacio de conectividad y expansividad. Como muchas otras zonas insulares, el Caribe protagonizó ciertos géneros de representación espacial, y el estudio de los mapas como documentos primarios, pero también como género en el que se desarrolló un discurso sobre la marginalidad de las islas, resulta urgente para complejizar y expandir los imaginarios que se desarrollan en las relaciones y narrativas sobre el Caribe que usualmente funcionan como el corpus o archivo con el que trabajamos los críticos e historiadores culturales de este campo.

Confederaciones

Otro concepto que es importante para el estudio del Caribe es el de las federaciones y confederaciones. Me interesa rescatar estos términos clave para el estudio de esta región, porque el concepto de la confederación cuestiona otros conceptos clave de la historia política y cultural latinoamericanas, tales como la formación de Estados nacionales (y soberanos) como la culminación del proceso de descolonización. En

el Caribe ocurren toda una serie de proyectos de consolidación supra-estatal que se pueden conceptualizar desde la definición de Baldacchino de los archipiélagos como conjuntos de islas o de lugares que «actúan en concierto» (2015, p. 6). Con esta definición, Baldacchino logra trascender la definición tradicional de archipiélagos como conjuntos de islas, al mismo tiempo que nos recuerda que los archipiélagos no son formaciones naturales, permanentes ni inmanentes. En esta definición, lo archipelágico es una red de articulación que surge o cuaja en determinados contextos históricos, culturales, geopolíticos, políticos, e ideológicos, y que del mismo modo puede dejar de existir. En el caso del Caribe, la región ha funcionado por momentos como un archipiélago, pero ese no ha sido el caso a través del tiempo. Del mismo modo, en los momentos en que se articula o activa una formación archipelágica, esta estructura no necesariamente incluye a todas las islas del Caribe, ni privilegia a las islas a expensas de las costas continentales.

El Caribe español se distingue claramente de los caribes inglés, francés y holandés por el rol que durante el siglo XIX desempeñó en las experiencias histórico-políticas y en las representaciones simbólicas de la región. Esta temporalidad alternativa forma parte de lo que Édouard Glissant denomina «la ilusión cronológica» (Glissant, 1999, p. 13). Tal conceptualización nos permite pensar en las discrepancias internas que definen las temporalidades coloniales en el Caribe. Por ejemplo, en el Caribe francés las fechas importantes son el 1804, año del triunfo de la revolución haitiana —concebida como inflexión negra y criolla de la revolución francesa en el Caribe— y el 1848, fecha de la abolición de la esclavitud. En el Caribe inglés, la abolición de la trata esclava empezó en 1808 y culminó con la abolición de la esclavitud en 1838-48, mientras que este mismo proceso ocurre en 1863 en el Caribe holandés. En el caso de Jamaica es también importante mencionar las guerras cimarronas entre 1690 y 1796, durante las cuales los esclavos y libertos trataron de crear estructuras sociales separadas para las comunidades negras (Murdoch, 2009; Brown, 2012). El declive de la trata y la subsiguiente abolición de la esclavitud van seguidos de la importación de trabajadores escriturados (indentured) de Asia, quienes llegaron a la zona durante la segunda mitad del siglo diecinueve. Esta nueva corriente migratoria colonial y forzada viene a complicar los procesos de diáspora y de mezcla racial. Estos procesos entran en tensión con las agendas blanqueadoras del criollismo en el Caribe español, la impronta negrista de los movimientos de creolización en el Caribe francés e inglés, y la difícil correlación entre poblaciones translocales e indígenas en la región (Jackson, 2012; Hu-DeHart & López, 2008; Buscaglia, 2016; López, 2016).

En consonancia con esta conversación sobre temporalidades alternativas, en esta sección me interesa comentar brevemente dos momentos diferentes en que la idea de confederación se presenta como imaginario predominante: la Confederación Antillana en el Caribe hispano y francés en la segunda mitad del siglo XIX, y el

West Indies Federation en el Caribe inglés entre 1958 y 1962. Varias preguntas guían mi acercamiento a estos dos momentos históricos desde perspectivas archipelágicas, coloniales y comparatistas: ¿cuál era el proyecto central detrás de cada una de estas iniciativas de articulación multi-estatal? ¿cuáles eran los nodos discursivos a partir de los cuales se estaba articulando la idea de una (con) federación? ¿cuáles fueron las tensiones que obstruyeron o imposibilitaron los esfuerzos de federación en el Caribe en ambas ocasiones? ¿existen puntos de contacto entre ambas experiencias o se trata de procesos históricos completamente diferentes y por tanto no comparables?

La Confederación caribeña surge en la década del 1860 y se define generalmente como un proyecto co-imaginado por Ramón Emeterio Betances (1827–1898), Eugenio María de Hostos (1839–1903), José Martí (1853–1895), y Máximo Gómez (1836–1905), en diálogo con Anténor Firmin (1850–1911) y sus meditaciones sobre Haití como la primera y única república negra de las Américas. En 1874 Betances fundó en París la Liga de las Antillas para luchar por la confederación. En 1878 Antonio Maceo (1845-1896), Gregorio Luperón (1839-1897) y Betances fundaron la Liga Antillana, una organización secreta que también promovía la independencia de las islas del Caribe con el propósito de crear una confederación (Buscaglia-Salgado, 2003, p. 248).

La conceptualización de la región como un colectivo mulato o afro-criollo es fundamental para la constitución de estos imaginarios multi-insulares y multi-estatales. Esta conceptualización se desarrolló a su vez en colaboración y tensión con los imaginarios asiáticos y afro-asiáticos de la región (Buscaglia-Salgado, 2003; James, 1958; Lewis, 1957; Fischer, 2004). Daylet Domínguez nota que, a principios del siglo XIX, Humboldt predice la formación de una confederación antillana negra si el imperio español no hace un esfuerzo concertado para incluir a las poblaciones negras y mulatas en los proyectos imperiales/coloniales para la zona (*Ensayos* (1827) en Domínguez, 2015, p. 150).

La Confederación Antillana proponía un imaginario decolonial que culminaría a fines del siglo XIX con una serie de proyectos de separatismo, autonomía y/o independencia de España. El imaginario descolonizador se relacionaría positiva y negativamente con los Estados Unidos como república americana⁸. Varios estudiosos han explorado las múltiples conexiones del imaginario político de la confederación con los debates políticos y etnoraciales sobre la negritud y la soberanía que resonaban en todo el Caribe (Buscaglia Salgado, 2003, p. 183-264; Arroyo Martínez, 2011; Chaar-Pérez, 2013).

⁸ El discurso separatista en el Caribe hispano del siglo XIX frecuentemente se confunde con discursos independentistas, pero sabemos que había movimientos separatistas de España y anexionistas con Estados Unidos. En el siglo XIX, el discurso político en los archipiélagos coloniales incluye debates sobre emancipación, abolición, separatismo, anexionismo e independencia política (Buck-Morss, 2009; Fischer, 2004; Scott, 2004; Lazo, 2002; Matibag, 1995).

Sin embargo, muchas de las rearticulaciones nacionalistas de la Confederación Antillana borran la complicada inter-relación entre separarse de España y unirse a los Estados Unidos, tema que se debate en Cuba y Puerto Rico en el siglo XIX. En el caso de la República Dominicana, la compleja tensión entre separatismo y reanexión a España es a su vez un resultado de la ocupación haitiana entre 1822 y 1844. Otro punto ciego en el estudio de este proyecto multi-nacional es el borramiento del fundamento criollo negro que en esos momentos vinculaba al Caribe hispano con Haití (tema que han estudiado Buscaglia-Salgado, 2003 y Fischer, 2004 en más detalle) para favorecer un imaginario criollo blanco que termina desconectando al Caribe hispano del Caribe francés e inglés en los debates sobre criollismo y creolización (Martínez-San Miguel, 2009; Mazzotti, 2016; Murdoch, 2016).

Desde una perspectiva comparada, surge entonces la pregunta de por qué la Confederación Antillana no se ha estudiado en diálogo con el Proyecto de la West Indies Federation, que se consolidó en el Caribe inglés entre 1958 y 1962, pero que se empieza a teorizar precisamente en la década del 1860 (Merivale en Lewis, 1957)⁹. El West Indies Federation incluyó países como Jamaica, Trinidad y Tobago, Barbados, Antigua, Grenada, St. Lucía, St. Kitts, Nevis y St. Vincent, entre otros, e intentó articular una organización política alternativa a la formación de Estados nacionales soberanos. Katerina González Seligmann conceptualiza la federación como un imaginario simultáneamente regionalista y transnacional en el que se dirimen proyectos de soberanía, autonomía, independencia y descolonización (2016). Sin embargo, como sabemos, este proyecto de articulación colectiva en el Caribe inglés culminó con la formación de Estados que se independizaron entre las décadas del 1960 y el 1980, mientras que otras islas se convirtieron en British Overseas Territories (Ganzert, 1953, p. 112-114) ¿Por qué fracasó la federación antillana inglesa?

Una consideración importante en el debate de por qué la West Indies Federation no logró articular el proyecto archipelágico como imaginario alternativo, es el modo en que esta formación política exacerbó las tensiones entre las poblaciones negras y asiáticas en el Caribe inglés.

⁹ “The first recorded suggestion for uniting the territories was made, a bare generation after Emancipation, in an appendix written in 1860 to the *Lectures on Colonisation and Colonies* delivered before the University of Oxford by Herman Merivale, of the Colonial Office, in the years between 1839 and 1841” (Lewis, 1957, p.49).

En particular, me interesa destacar los modos en que los discursos sobre creolización y nacionalismo en esta zona se articulaban alrededor de una noción de afro-caribeñidad que negaba otras experiencias de diáspora y mezcla racial

caribeñas. Por ejemplo, en su presentación sobre la Federación en Queens College en 1958, C.L.R. James comenta el tema de las tensiones afro-indias en el Caribe:

Now in Europe and the United States we discussed Federation for years before World War II and I cannot remember a single occasion in which it ever crossed our minds or the issue was raised that British Guiana would

not join the Federation. We always took that for granted. The Trade Commission in London includes British Guiana and British Honduras. The West Indian Students' Union includes British Guiana and British Honduras. The West Indies cricket teams always include British Guiana. You were always one of us. But after the war, and especially during recent years, there began to be sounded a note which has grown in intensity. We heard that the East Indians in British Guiana were opposed to Federation and these were the reasons given. They had a numerical majority over the other races, they hoped to establish an Indian domination of the colony; Federation would bring thousands of Africans (or people of African descent) from the smaller islands to British Guiana, they knew how to work land and how to build up from small beginnings. They would place the Indians in British Guiana in an inferior position. Therefore, the Indians were against Federation.

We heard also that the African population of British Guiana was now eager for Federation particularly for the reason that it would bring this reinforcement from the smaller islands, once more establish African numerical superiority, and so check the East Indians. Since I have come to the West Indies, and particularly since I have come to British Guiana, I have heard these arguments constantly repeated. That is to reduce the great issue of Federation to a very low level.

Worse still, in British Guiana racial rivalry and even racial tension have thrust themselves into the Federation discussion. There is undoubtedly racial tension, racial rivalry in British Guiana (also in Trinidad). To what degree it has reached, what are the likely consequences, whether it will increase and go to extremes of one kind or another, that I do not know. I do not know British Guiana sufficiently to express an opinion which would be of value or carry any weight. But I believe I have something to say which would assist all parties to view the situation in a balanced perspective.

(<https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1958/06/federation.htm>)

[Ahora en Europa y en los Estados Unidos discutimos la Federación por años, antes de la Segunda Guerra Mundial, y no logró recordar ni una ocasión en que nos haya pasado por la mente o que hayamos planteado la cuestión de que la Guyana Británica no fuera a formar parte de la Federación. Siempre dimos tal cosa por descontado. En Londres, la Comisión de Comercio incluye a la Guyana Británica y a Honduras Británica. La Unión de los Estudiantes de las Indias Occidentales incluyen a la Guyana Británica y a Honduras Británica. Los equipos de críquet de las Indias Occidentales siempre incluyen a la Guyana Británica. Ustedes, siempre fueron parte de

nosotros. Pero pasada la guerra, y sobre todo en años recientes, comenzó a sonar una nota que ha aumentado en intensidad. Hemos escuchado que los indios orientales de la Guyana Británica se oponen a la Federación y las razones ofrecidas son las siguientes. Que constituyen una mayoría numérica sobre las otras razas, que desean establecer un dominio indio sobre la colonia; que la Federación traería a cientos de africanos (o a afrodescendientes) de las islas más pequeñas a la Guyana Británica, que estos saben cómo labrar la tierra y construir a partir de ínfimos comienzos, que someterían a los indios en la Guyana Británica a una condición inferior. Por tales razones los indios se oponen a la Federación.

Además, hemos escuchado que la población africana de la Guyana Británica está ahora deseosa de la Federación sobre todo porque traería estos refuerzos desde las islas menores, establecería de nuevo la superioridad numérica africana, moderando así la indo-oriental. He escuchado repetida y constantemente estos argumentos desde que llegué a las Indias Occidentales y en particular desde que he llegado a la Guyana Británica. Y todo con el efecto de relegar el asunto mayúsculo de la Federación a un plano muy inferior.

Y más grave aún, en la Guyana Británica la rivalidad y aun las tensiones raciales se han incorporado ellas mismas en la discusión de la Federación. Sin lugar a dudas, hay tensión y rivalidad raciales en la Guyana Británica (como también en Trinidad). Algo que no sé es el nivel que hayan alcanzado, ni las consecuencias que seguramente generen, ni si aumentarían, alcanzando entonces extremos de tal o cual tipos. Eso no lo sé. No conozco suficiente a la Guyana Británica para pronunciar opinión que resulte de valor o digna de alguna consideración. Sí considero que algo tengo que decir que ayudaría para que las partes vieran la situación desde una perspectiva equilibrada]. (traducción mía)

C.L.R. James identifica la tensión entre negros e indios como una de las razones por las cuales la federación no logra consolidarse en la Guyana inglesa, y quizá en Trinidad. Esta misma idea reaparece en el famoso discurso de Derek Walcott titulado “Fragments of the Antilles: Fragments of Epic Memory”, que pronunció cuando obtuvo el Premio Nobel de Literatura en 1992:

It was as if, on the edge of the Central Plain, there was another plateau, a raft on which the *Ramayana* would be poorly performed in this ocean of cane, but that was my writer's view of things, and it is wrong. I was seeing the *Ramleela* at Felicity as theatre when it was faith. Multiply that moment of self-conviction when an actor, made-up and costumed, nods to his mirror before stopping on stage in the belief that he

is a reality entering an illusion and you would have what I presumed was happening to the actors of this epic. But they were not actors. They had been chosen; or they themselves had chosen their roles in this sacred story that would go on for nine afternoons over a two-hour period till the sun set. They were not amateurs but believers.

[...]

The sigh of History rises over ruins, not over landscapes, and in the Antilles there are few ruins to sigh over, apart from the ruins of sugar estates and abandoned forts. Looking around slowly, as a camera would, taking in the low blue hills over Port of Spain, the village road and houses, the warrior-archers, the god-actors and their handlers, and music already on the sound track, I wanted to make a film that would be a long-drawn sigh over Felicity. I was filtering the afternoon with evocations of a lost India, but why “evocations”? Why not “celebrations of a real presence”? Why should India be “lost” when none of these villagers ever really knew it, and why not “continuing”, why not the perpetuation of joy in Felicity and in all the other nouns of the Central Plain: Couva, Chaguanas, Charley Village? Why was I not letting my pleasure open its windows wide?

(https://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1992/walcott-lecture.html)

Las aristas del imaginario racial que pugna por formar parte de la etnicidad ficticia que definiría al Caribe es, pues, diferente en las dos confederaciones: en el caso de la Confederación antillana la negación es la identidad criolla negra, mientras que en el West Indies Federation la pugna es entre mulataje y coolitude. No obstante, la centralidad del debate racial es un punto de contacto que merece mayor exploración. Shalini Puri es una de las críticas culturales que han analizado las alianzas afro-indias en el Caribe inglés en sus estudios sobre el “dougla poetics”, pero sin referirse directamente al trasfondo histórico de la confederación (2004). El otro aspecto que las confederaciones ponen de manifiesto es la falsa ecuación entre nacionalismo y soberanía, entre Estado uni-nacional y modernidad.

Por tanto, parecería que al reconectar los dos proyectos de confederación en el Caribe, se puede pensar en cómo estas formaciones colectivas y archipelágicas retaron proyectos de identificación regional, que se articulaban a partir de relaciones conflictivas entre los diferentes sectores subalternos y translocales en pugna con discursos criollistas, republicanos y eurocéntricos para los cuales el Estado nación soberano continuaba siendo el modo privilegiado de descolonización en la modernidad. Este tipo de estudio comparativo también nos permitiría retar algunas de las percepciones predominantes en los estudios caribeños contemporáneos, que tienden a separar los estudios sobre negritud

y nacionalismo en el Caribe español de sus contrapartes en el Caribe inglés y francés. Por último, este tipo de acercamiento también nos permitiría entender y discutir la propuesta de los creolistas martiniquenses de un “multipartisan, multiunionist, and pluralist regime” [régimen pluripartidista, multisindicalista y pluralista], como parte del contexto sociopolítico que distingue al Caribe de muchos de los países latinoamericanos en donde prevalece un imaginario nacionalista fuertemente vinculado con el concepto de la nación Estado moderna y soberana (Bernabé, Chamoiseau & Confiant, 1993, p. 116).

A pesar de que los dos proyectos de federaciones históricas fracasaron en el Caribe, la idea de consolidar la zona como una unidad persiste en el imaginario regional y en los proyectos neocoloniales e imperiales de la zona. Ejemplos de proyectos de consolidación colectiva que responden a proyectos locales en el Caribe son las iniciativas de Carifesta (un evento multicultural que se empieza a organizar en 1972) y Caricom (Caribbean Community), fundado en 1973 y que incluye 20 países del Caribe. Proyecciones archipelágicas de ímpetu imperial se pueden identificar en iniciativas económicas como la de la Cuenca del Caribe liderada por los intereses económicos de los Estados Unidos (que se inicia en el 1984), los departamentos franceses de ultramar (vigentes entre 1946 y 2007) o los (British) Commonwealth Nations of Nations, en vigor desde 1949 en el caso de Caribe inglés. Yarimar Bonilla ha compilado una lista de algunas de estas organizaciones y formaciones multi-insulares (2016), y lo que estas iniciativas demuestran es que los proyectos archipelágicos pueden responder tanto a agendas decoloniales como imperiales. Aquí deseo subrayar cómo el Caribe se han constituido estos imaginarios de manera tan persistente. Esto puede deberse a la característica discontinuidad territorial y geográfica del Caribe, por la cual la zona ha confrontado retos socio-políticos que cuestionan las narrativas nacionalistas y estatistas naturalizadas en las regiones continentales europeas y americanas.

Territorios

El tercer nodo temático que me interesa abordar es el de los conceptos de territorialidad y sus vínculos con el colonialismo. En el caso del Caribe, se cruzan varias nociones de posesiones de ultramar que responden a diferentes proyectos imperiales/coloniales. Patricia Seed ha documentado los distintos modos de expansión imperial que practicaron los españoles, portugueses, ingleses y franceses en su libro *Ceremonies of Possession*. Según Seed, por ejemplo, los españoles reclaman espacios completos desde la distancia por medio de la lectura del requerimiento, mientras que los ingleses reclaman espacios por medio del asentamiento y del cercar (“fencing”) posesiones (1995). El Caribe es, a partir de las competencias imperiales del siglo XVII, una pequeña zona en donde todas estas prácticas diversas de expansión coinciden en un espacio reducido. En esta sección discutiré sólo dos

ejemplos de las múltiples dimensiones que este concepto ha tenido en esta región: la definición de territorios coloniales y el modo en que se conceptualiza el territorio en la historia política y constitucional de los Estados Unidos.

Para discutir el primer caso haré referencia a un texto temprano de Walter Mignolo, en el que éste discute las definiciones de territorio en el espacio colonial latinoamericano. En su ensayo de 1986, «La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)», Mignolo medita sobre la relación entre identidad comunitaria y espacio en los seres humanos:

a nivel del grupo construimos descriptivamente una entidad que llamamos «nosotros» y que situamos en relación a un espacio y una tradición compartida; es decir, un territorio. La identidad social y cultural de un grupo humano se construye descriptivamente en un discurso que lo sitúa en un espacio delimitado por fronteras geográficas y cronológicas (e.g., un linaje, una sucesión de acontecimientos que llega hasta «nosotros»). (p. 16)

La conceptualización del espacio que propone Mignolo, toma en cuenta la densidad y sincronía de los espacios que se conciben como parte de la identidad y tradición de una comunidad humana. En este sentido, Mignolo vincula el comportamiento humano con el de los nichos bio-ecológicos de otras especies animales y vegetales¹⁰.

¹⁰ Mignolo hace referencia en su ensayo a que algunos animales defienden determinados espacios como pertenecientes a miembros de su misma especie en un proceso que en biología se denomina como territorialidad (Klopfer, 1969).

Los seres humanos, como parte del reino animal, comparten con otras especies la tendencia a construir nociones de identidad y pertenencia vinculadas a ciertas experiencias espaciales.

Sin embargo, lo que considero su contribución más significativa es la conceptualización del espacio como un ensamblaje de nociones de territorios que co-existen, colaboran y compiten por legitimación durante el periodo colonial en Latinoamérica:

Durante el periodo colonial tenemos al menos tres tipos de construcción territorial: la de las culturas nativo-indígenas, la de los conquistadores y colonizadores y, finalmente, la de los nativo-criollos. [...] (p. 16)

Cada uno de los conceptos territoriales expuestos [...] no se excluyen, sino que coexisten. Mejor dicho, coexisten desde el punto de vista del observador, no necesariamente de quien participa de un sentido territorial. En otras palabras, mientras que para el participante y miembro de una cultura se trata de un territorio o una morada cultural, para el observador se trata de un campo de conocimiento. (p. 20)

Su conceptualización del espacio nos invita a considerar la densidad de estructuras de poder que se entrecruzan y coexisten problemáticamente, cuando más de una comunidad étnica o cultural ocupa o reclama control sobre el mismo espacio. Esta

teorización resulta particularmente iluminadora para entender las rearticulaciones sincréticas de espacios durante los periodos coloniales y poscoloniales, así como los actos de desposesión y desplazamiento violentos que caracterizaron las experiencias de comunidades indígenas y diaspóricas. Los territorios que co-existen nos permiten estudiar la riqueza de la arquitectura sincrética colonial, así como la perversidad imperial cuando las iglesias cristianas se construyen en los mismos lugares en donde antes existieron centros rituales y ceremoniales indígenas.

Si traemos esta teorización de Mignolo al Caribe, de inmediato notamos ciertas ausencias cruciales. Por ejemplo, más allá de los indígenas, conquistadores y criollos, habría que agregar las conceptualizaciones de territorio de las comunidades translocales de ascendencia africana y asiática, así como la de las múltiples poblaciones mestizas y mulatas y afro-asiáticas en la región. Dado que las comunidades indígenas sufrieron una significativa crisis demográfica, ¿Qué le pasa a la relación con el territorio cuando ésta se forja y dirime mayormente entre comunidades translocales y diaspóricas en vez de nativas y/o naturalizadas? ¿Cómo afecta el cambio de un territorio continental a uno que es insular en el caso de muchas de las comunidades de ascendencia europea, africana y asiática? ¿Qué tipo de relación pueden establecer con el territorio comunidades que viven forzadas, o que fueron forzadas a trabajar, para suplir las necesidades de los colonizadores o de los criollos de esa misma región?

Al mismo tiempo, el modelo de Mignolo requiere una adaptación al paso del tiempo. ¿Cómo difieren o se complican las nociones de territorio cuando empiezan a surgir comunidades de segunda generación, con un pasado diaspórico, pero un presente firmemente afincado en las Américas? ¿Cómo se adapta el territorio a las experiencias de las comunidades negras y asiáticas una vez se convierten en libertos o dejan de trabajar bajo contrato? ¿Qué impacto tienen los movimientos descolonizadores y nacionales en la conceptualización y experiencia con el espacio en las comunidades coloniales, neocoloniales y poscoloniales del Caribe? Y, por último, en el caso de los imperios español, francés, inglés y holandés, que han tenido y, en algunos casos, todavía conservan poderes sobre algunas partes de esta región: ¿es posible identificar relaciones diferentes con el territorio, que son legados diferenciados de los varios modos imperiales de concebir el espacio?

Luego, a partir del siglo XIX, y sobre todo en los siglos XX y XXI, la presencia de los Estados Unidos como potencia imperial complica la noción y relación con el territorio. Se suman otras genealogías e historias diferentes en relación con este concepto. Para entender el significado legal e histórico del concepto de territorio tenemos que repasar la trayectoria de este concepto en los Estados Unidos. La noción de territorio existe en Estados Unidos antes de la Guerra Hispanoamericana y está relacionada muy de cerca con la expansión y consolidación nacional de las trece colonias como una nación independiente. Treinta y uno de los Estados

de los Estados Unidos fueron parte de un territorio estadounidense en algún momento. De acuerdo con Juan Toruella, la meta principal de la expansión nacional estadounidense fue la creación de más Estados y no la adquisición de territorios que permanecerían en un estado subordinado indefinidamente. (2013, p. 62). El fundamento de este argumento es una decisión de la Corte Suprema en *Scott v. Sanford*, en 1856 que establece lo siguiente:

There is certainly no power given by the Constitution to the Federal Government to establish or maintain colonies bordering on the United States or at a distance, to be ruled and governed at its own pleasure; nor to enlarge its territorial limits in any way, except by admission of new States ... [No] power is given to acquire a Territory to be held and governed [in a] permanently [colonial] character. (*Scott v. Sanford*, 60 U.S. (19 How.) 393, 446 (1856).

[Decididamente la Constitución no otorga ningún poder al gobierno federal para establecer o mantener colonias, sean fronteras con los Estados Unidos como a la distancia, regidas y gobernadas por deseo propio, ni para aumentar sus límites territoriales de alguna otra forma que no sea el de admitir nuevos Estados... [No] otorga poder ninguno para adquirir territorio alguno que sea controlado y gobernado [con] permanente carácter [colonial].](mi traducción)

Sin embargo, la definición y naturaleza de los territorios obtuvo un nuevo significado a fines del siglo XIX. Después de que termina la Guerra Hispanoamericana, los Estados Unidos obtienen el control de Cuba, Puerto Rico, las Filipinas y Guam. Tres de esas regiones se convirtieron en territorios no-incorporados¹¹ de los Estados Unidos, y que son las que hoy se encuentran contenidas en la cláusula territorial de la constitución, que forma parte del artículo IV, sección 3: “The Congress shall have power to dispose of and make all needful Rules and Regulations respecting the Territory or other Property belonging to the United States; and nothing in this Constitution shall be so construed as to Prejudice any Claims of the United States, or of any particular State.” [El Congreso tendrá el poder de disponer del Territorio o de otra Propiedad que pertenezca a los Estados Unidos así como de formular cualesquiera Normas y Reglamentos respecto de los mismos; y ninguna parte de esta Constitución se deberá interpretar en perjuicio de las Reclamaciones de los Estados Unidos ni de algún Estado en particular]¹².

En el caso de Puerto Rico, de acuerdo con la Corte Suprema “[T]he Island of Porto Rico is a territory appurtenant and belonging to the United States, but not a part of the United States.” [La isla de Puerto Rico es un territorio anexo y perteneciente a los Estados Unidos, pero no es parte de los Estados

¹¹ Un territorio no incorporado es una región controlada por el congreso de los Estados Unidos, pero que no es parte de los Estados Unidos, y en el cual la constitución aplica parcialmente.

¹² Transcription of the Constitution of the United States, www.archives.gov/exhibits/charters/constitution_transcript.html.

Unidos] (Downes v. Bidwell, 182 U.S. 244, 287 (1901). Las nuevas regiones acogidas por esta definición de territorio “were non-contiguous islands separated by thousands of miles of ocean from the U.S. continental main-land [...] populated by established communities” whose inhabitants differed from the dominant state-side societal structure with respect to their race, language, customs, cultures, religions,” and even legal systems” [eran islas no contiguas, separadas por miles de millas de océano del territorio principal continental de los Estados Unidos [...] pobladas por comunidades establecidas cuyos habitantes eran diferentes de la estructura social dominante del continente en cuanto a raza, lengua, costumbres, culturas, religiones y aun sistemas legales] (Torruella 2013, p. 62-93, mi traducción). Las personas que nacen en estos territorios no incorporados tienen acceso a una ciudadanía *statutory* [estatutaria] (definida legalmente), en vez de constitucional, y la constitución estadounidense aplica solamente en parte y no en su totalidad en estas regiones.

La definición de los territorios no incorporados se dirime en detalle en los *Casos Insulares* (1901), los cuales fueron a su vez precedidos por un debate sobre la aplicabilidad de la constitución estadounidense que se publicó en el *Harvard Law Review* entre 1898 y 1899¹³. Este debate incluyó tres posiciones principales: aquéllos que cuestionaban el principio constitucional que autorizaba a los Estados Unidos a gobernar las nuevas posesiones insulares obtenidas en 1898; otros (en la minoría) que creían que la constitución de los Estados Unidos debía aplicar en todas las posesiones (esta postura se conoce como «la constitución sigue a la bandera»); y la mayoría de los juristas, que apoyaron una doctrina de poderes plenipotenciarios del congreso sobre las posesiones y territorios con aplicación constitucional limitada (Thompson, 2010, p. 189–90). La opinión que prevaleció fue la última, y se fundamentó en un cuestionamiento del nivel de civilización y la capacidad de auto-gobierno de los habitantes de estas posesiones insulares. Esta distinción entre territorios que se pueden convertir en Estados y territorios que deben permanecer marginados en el sistema constitucional estadounidense es el trasfondo legal que permite que haya regiones que pertenecen, pero que no son parte, ni están protegidos completamente por la constitución estadounidense¹⁴.

Este tipo de posición liminar en relación con un centro metropolitano en el caso de Puerto Rico y Cuba, se debe comparar con la situación de Martinica y Guadalupe como regiones de ultramar francesas, y el de los países del Caribe inglés que forman parte de los Commonwealth of Nations. Aunque por limitaciones de espacio no

¹³ Ver Howe, 1901; Burnett & Marshall, 2001, p. 5-6; Torruella, 2007, p. 291-96, 300-312; Thompson, 2010, p. 189-95.

¹⁴ Para un análisis de las implicaciones legales y constitucionales de los *Casos insulares* ver Torruella (2007, 2013, 2018). Discuto los *Insular cases* en el contexto del Caribe en “Spanish Caribbean Literature: A Heuristic for Colonial Caribbean Studies”. Lanny Thompson lleva a cabo uno de los mejores estudios comparados que he visto sobre el impacto de los *Insular cases* en Cuba, Puerto Rico, Las Filipinas, Guam, y Hawai'i en *Imperial Archipelago* (2010).

puedo trazar la genealogía de cada uno de estos casos con el detalle con el que he discutido el caso estadounidense que conozco mejor, quiero señalar al menos la importancia de revisar las genealogías legales e históricas en la articulación de espacios que forman parte o sostienen una relación con centros metropolitanos que incluyen dimensiones de asimilación e incorporación política (por medio de convenios políticos, ciudadanía, flexibilidad de ingreso a zonas metropolitanas, o incluso legados históricos, lingüísticos y culturales), junto con dimensiones de marginación legal que se manifiesta en la condición social de sujetos antillanos legal, política y socialmente cuando interactúan directamente con los gobiernos o comunidades metropolitanas en Estados Unidos y Europa. Por ello propongo que pensar la noción de territorialidades coloniales puede servir de espacio fructífero para pensar las experiencias y debates coloniales, poscoloniales y decoloniales en el Caribe.

Colonialismo, diversidad y pluriversalidad en el Caribe

En este artículo he identificado tres nodos temáticos que utilizo para analizar los debates coloniales, poscoloniales y decoloniales en el Caribe desde una perspectiva comparada. Aunque soy consciente de las muchas dificultades y desafíos que implica tratar de estudiar a todo el Caribe en conjunto, me parece que este tipo de proyecto es importante para entender las complicaciones de la experiencia colonial en esta zona. El Caribe contiene colonias tradicionales junto con experimentos político-legales en los cuales el colonialismo sigue siendo un eje matriz fundamental. Esta complejidad política presenta una serie de desafíos a la hora de establecer contactos con los debates poscoloniales en el caso del mundo anglo, y el giro decolonial, en el caso de Latinoamérica, en diálogo con proyectos comparados que incluyen África, el Caribe y lo que recientemente se ha denominado como el sur global (y que se refiere a países en condiciones coloniales y poscoloniales en África, Asia y Latinoamérica). Pensar la articulación de espacios archipelágicos coloniales a partir de la cartografía, la historia de las confederaciones y la genealogía de la noción de territorios es una de muchas propuestas que buscan complicar por un lado los estudios coloniales, y por otro aspiran a reconectar el Caribe con otras zonas que han experimentado pasados, presentes y futuros similares dada su discontinuidad territorial. Este ensayo es apenas el comienzo de una propuesta de análisis, fundamentada en un examen de los desafíos que acompañan el desarrollo del pensamiento decolonial en esta zona. Cierro, por tanto, con una serie de preguntas: ¿cuál es el trabajo que el archipiélago posibilita como prisma de análisis en el caso del estudio de la colonialidad en el Caribe? ¿Qué le ocurre al giro decolonial cuando recupera sus dimensiones archipelágicas? Y ¿cuáles son los límites de esos imaginarios coloniales archipelágicos a la hora de imaginar la futuridad del Caribe? Estas y otras interrogantes, como decía mi maestro Antonio Cornejo Polar, identifican temas sobre los que debemos seguir discutiendo y hablando.

Referencias

- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Arroyo Martínez, J. (primavera-verano 2011). Revolution in the Caribbean: Betances, Haiti, and the Antillean Confederation. *La Habana Elegante*, 2: Recuperado de: www.habanaelegante.com/Spring_Summer_2011/Invitation_Arroyo.html
- Baldacchino, G. (2015). More than island tourism: Branding, marketing and logistic in archipelago tourist destinations. En Godfrey Baldacchino (Ed.), *Archipelago tourism: Policies and practices*. (pp. 1-18). London: Routledge.
- Bernabé, J., Chamoiseau, P. & Confiant, R. (1990). *Éloge de la Créolité/ In Praise of Creoleness*, Trad. M. B. Taleb-Khyar. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bonilla, Y. (2015). *Non-sovereign futures: Caribbean politics in the wake of disenchantment*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bonilla, Y. (s.f.). Table: Political Forms of the Caribbean. Recuperado de: <http://smallaxe.net/sxarchipelagos/assets/extras/issue01-bonilla-appendix.pdf>
- Bonilla, Y. & Hantel, H. (2016). Visualizing Sovereignty: Cartographic Queries for the Digital Age. *sx:archipelagos*, 1(1), Recuperado de: <http://smallaxe.net/sxarchipelagos/issue01/bonilla-visualizing.html>
- Bordone, B. (1528). *Isolario*. Venecia: Per F. di Leno.
- Brown, V. (2012). Slave revolt in Jamaica, 1760–1761: A Cartographic narrative. Recuperado de: revolt.axismaps.com
- Boyce, W. (1914). *United States colonies and dependencies*. Chicago and New York: Rand McNally.
- Buck-Morss, S. (2009). *Hegel, Haiti and universal history*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Burnett, C. D. & Marshall, B. (Eds.) (2001). *Foreign in a domestic sense: Puerto Rico, American expansion and the Constitution*. Durham: Duke University Press.
- Buscaglia Salgado, J. (2003). *Undoing empire: Race and nation in the mulatto Caribbean*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Campbell, T. (1987). Portolan maps from the late thirteenth century to 1500. En J.B. Harley, & D. Woodward, *History of Cartography 1: Cartography in prehistoric, ancient, and medieval Europe and the Mediterranean*, (pp. 371-463). Chicago: University of Chicago Press.
- Césaire, A. (2004 [1950]). *Discours sur le colonialisme*. Paris : Présence Africaine.
- Chaar-Pérez, K. (2013). 'A revolution of love': Ramón Emeterio Betances, Anténor Firmin, and affective communities in the Caribbean, *Global South*, 7 (2), 11-36.

De Jong, L. & Krujit, D. (Eds.) (2006). *Extended statehood in the Caribbean: Paradoxes of quasi colonialism, local autonomy, and extended statehood in the USA, French, Dutch, & British Caribbean*. Amsterdam: Rozenberg Publishers.

Domínguez, D. (2015). Alexander von Humboldt y Ramón de la Sagra: navegación y viaje al interior en la invención de Cuba en el siglo XIX. *Hispanic Review*, 83(2), 143-164.

Engberg-Pedersen, A. (Comp.) (2017) *Literature and cartography: Theories, histories, genres*. Boston: MIT Press.

Escobar, A. (2006). Revisioning Latin American and Caribbean Studies: A geopolitics of knowledge approach. *LASA Forum*, 37 (2), 11-14.

Fanon, F. (1967). *Black skin, white masks*. New York: Grove Press.

Fanon, F. (1952). *Peau noir, masques blancs*. Paris: Seuil.

Figueroa, Y. (27-30 mayo 2016). Duelo de Teorías/Theory Duel?: Post(De)Colonial Theories in Relation. A. Nerlekar, Presidente, Mesa, XXXIV Congreso Anual. Latin American Studies Association, Nueva York.

Firmin, A. (1910). Haiti et la Confédération Antillienne. *Lettres de Saint Thomas*, (pp. xx-xxx) Paris: V. Giard et E. Brière.

Fischer, S. (2004). *Modernity disavowed: Haiti and the culture of slaves in the age of Revolution*. Durham: Duke University Press.

Ganzert, F. W. (1953). British West Indian Federation. *World Affairs Institute*, 116 (4), 112-114.

Glissant, É. (1999). *Caribbean discourse: Selected essays*, Tr. J. Michael Dash. Charlottesville: University Press of Virginia.

González Seligmann, K. (2016). Poetic productions of cultural combat in *Tropiques*. *South Atlantic Quarterly*, 115(3), 495-512.

Hall, S. (2003). Creolization, diaspora, and hybridity in the context of globalization. En O. Enwezor, et al. (Eds.) *Creolité and creolization*, (pp. 185-198). Nueva York: Documenta 11_Platform 3.

Hall, S. (1995). Negotiating Caribbean identities. *New Left Review*, (209), 3-14.

Howe, A. H. (1901). *The insular cases*. Washington, DC: Government Printing Office.

Hu-DeHart, E. & López, K. (2008). Introduction: Asian diasporas in Latin America and the Caribbean: An historical overview. *Afro Hispanic Review* (27), 1, 9–21.

Humboldt, A. (1998). *Ensayo político sobre la isla de Cuba* (1827). La Habana: Fundación Fernando Ortiz.

Jackson, S. (2012). *Creole indigeneity: Between myth and nation in the Caribbean*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

James, C. L. R. (1958). Lecture on Federation. Demarara, Guyana: Argosy. 1958 from his speech delivered at Queens College in June 1958. Recuperado de: <https://www.marxists.org/archive/james-clr/works/1958/06/federation.htm>

Klopfer, P. H. (1969). *Habitats and territories: A study of the use of space by animals*. Nueva York: Basic Books.

Knight, F. W. (1990). *The Caribbean: The genesis of a fragmented nationalism*. Second edition. Nueva York: Oxford University Press.

Lamming, G. (1954). *The emigrants*. London: Michael Joseph and New York: McGraw-Hill.

Lamming, G. (1960). *The pleasures of exile*. London: Michael Joseph.

Lazo, R. (2002). Filibustering Cuba: Cecilia Valdés and Memory of Nation in the Americas. *American Literature*, 74(1), 1-30.

Lewis, G. (1957) The British Caribbean Confederation: The West Indian background. *The Political Quarterly*, (28), 49-63.

Maldonado-Torres, N. (2018). Colonialismo, neocolonial, colonialismo interno, lo postcolonial, colonialidad y decolonialidad. En Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui & M. Belausteguigoitia (Eds.) *Términos críticos en el pensamiento caribeño y latinoamericano*, (pp. 111-127). Boston: Revista de crítica literaria latinoamericana.

Maldonado-Torres, N. (2017). The Decolonial Turn. En Juan Poblete (Ed.) *New Approaches to Latin American Studies*, (pp. 111-127). London: Routledge.

Martínez-San Miguel, Y. (2018). Resistances in Caribbean Literature (1930s to the present). En C. M. Salomon (Ed.) *The Routledge History of Latin American Culture*, (pp. 94-114). Nueva York: Routledge.

Martínez-San Miguel, Y. (2017). Colonial and Mexican archipelagoes: Reimagining colonial Caribbean studies. En B. Roberts & M. Stephens (Eds.) *Archipelagic American Studies*, (pp. 155-173). Durham: Duke University Press.

Martínez-San Miguel, Y. (2016). Spanish Caribbean literature: A heuristic for colonial Caribbean studies. *Small Axe*, (51), 65-79.

Martínez-San Miguel, Y. (2014). *Coloniality of diasporas: Rethinking colonial migrations in a Pan-Caribbean context*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Martínez-San Miguel, Y. (2009). Poéticas caribeñas de lo criollo: creole/criollo/créolité. En J. M. Vitulli & D. Solodkow (Eds.) *Poéticas de lo criollo: la transformación del concepto «criollo» en las letras hispanoamericanas (siglo XVI al XIX)*, (pp. 403-441). Buenos Aires: Editorial Corregidor.

Matibag, E. (1995). *El Verbo del Filibusterismo: Narrative Ruses in the Novels of José Rizal*. *Revista Hispánica Moderna*, 48(2), (December), 250-264.

- Mazzotti, J.A. (2018). Criollismo, creole, créolité. En Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui & M. Belausteguigoitia (Eds.) *Términos críticos en el pensamiento caribeño y latinoamericano*, (pp.143-156). Boston: Revista de crítica literaria latinoamericana.
- Merivale, H. (1861). Appendix written in 1860. *Lectures on colonisation and colonies*. Londres: Longman, Brown, Green y Longmans.
- Mignolo, W. (otoño de 2009). Coloniality: The darker side of Modernity. En S. Breitwischer (Ed.) *Modernologies. Contemporary artists researching Modernity and Modernism*, (pp. 39-49) Barcelona: Museo de Arte Moderno.
- Mignolo, W. (1996). La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales). En S. Sosnowski (Ed.) *Lectura crítica de la literatura americana: inventarios, invenciones, revisiones*, (pp. 3-29). Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Mohanty, C. T., Russo, A. & Torres, L. (1991). *Third World women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Moraga, C. & Anzaldúa, G. (1983). *This bridge called my back: Writings by radical women of color*. Nueva York: Kitchen Table, Women of Color Press.
- Morillo-Alicea, J. (2005). Uncharted lanscapes of 'Latin America'. En C. Schmidt-Nowara & J. Nieto-Phillips (Eds.) *Interpreting colonialism*, (pp. 25-53). Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Murdoch, A. H. (2018) Creole, criollismo, créolite. En Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui & M. Belausteguigoitia (Eds.) *Términos críticos en el pensamiento caribeño y latinoamericano*, (pp.157-167). Boston: Revista de crítica literaria latinoamericana.
- Murdoch, A. H. (2012). *Creolizing the metropole: Migrant Caribbean identities in literature and film*. Bloomington: Indiana University Press.
- Murdoch, A. H. (2009). A legacy of trauma: Caribbean slavery, race, class, and contemporary identity in *Abeng. Research in African Literatures*, 40(4), 65-88.
- Nerlekar, A. (27-30 mayo 2016). Beyond national bounds, the Indo Caribbean.
- A. Nerlekar, Presidente, Mesa, XXXIV Congreso Anual. Latin American Studies Association, Nueva York.
- Osterhammel, J. (1997). *Colonialism: A theoretical overview*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- Padrón, R. (2004). *The spacious world: Cartography, literature and empire in early modern Spain*. Chicago: University of Chicago Press.
- Puri, S. (2004). *The Caribbean postcolonial: Social equality, post/nationalism, and cultural hybridity*. New York: Palgrave Macmillan.
- Reyes-Santos, I. (2013). On Pan-Antillean politics. Ramón Emeterio Betances and Gregorio Luperón speak to the present. *Callaloo*, 36(1), 142-157.

- Scott, D. (2004). *Conscripts of modernity. The tragedy of colonial enlightenment*. Durham: Duke University Press.
- Seed, P. (1995). *Ceremonies of possession in Europe's conquest of the New World, 1492-1640*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Soto-Crespo, R. (2009). *Mainland passage: The cultural anomaly of Puerto Rico*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Stevens-Arroyo, A. (1993). The Inter-Atlantic paradigm: The failure of Spanish medieval colonization of the Canary and Caribbean Islands. *Comparative Studies in Society & History*, 35(3), 515-543.
- Thompson, L. (2010). *Imperial archipelago. Representation and rule in the insular territories under U.S. dominion after 1898*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Thompson, L. (2007). *Nuestra Isla y su gente: La construcción del otro puertorriqueño en Our Islands and Their People*. Rio Piedras: Universidad de Puerto Rico, Facultad de Ciencias Sociales, Centro de Investigaciones Sociales. Recuperado de: <http://edicionesdigitales.info/biblioteca/lanny.pdf>
- Torres-Saillant, S. (2006). *An intellectual history of the Caribbean*. Nueva York: Palgrave.
- Torruella, J. R. (2013). Ruling America's colonies: The insular cases. *Yale Law & Policy Review* 32(1), Article 3. Recuperado de: <http://digitalcommons.law.yale.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1652&context=ylpr>
- Torruella, J. R. (2007). The insular cases: The establishment of a regime of political apartheid. *University of Pennsylvania Journal of International Law*, 29(2), 283-347. Recuperado de: [https://www.law.upenn.edu/journals/jil/articles/volume29/issue2/Torruella29U.Pa.J.Int%27L.283\(2007\).pdf](https://www.law.upenn.edu/journals/jil/articles/volume29/issue2/Torruella29U.Pa.J.Int%27L.283(2007).pdf)
- United States Supreme Court, *Downes v. Bidwell*, 182 U.S. 244, 287, 1901. Recuperado de: <https://supreme.justia.com/cases/federal/us/182/244/case.html>
- United States Supreme Court, *Dred Scott v. Sanford Case*, 1857. Recuperado de: <https://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=false&doc=29>
- Wynter, S. (1970). Jonkonnu in Jamaica: Towards an interpretation of folk dance as a cultural process. *Jamaica Journal*, 4(2), 34-48.

FEMINISMOS Y HERIDA COLONIAL: UNA PROPUESTA PARA EL RESCATE DE LOS CUERPOS SECUESTRADOS EN BRASIL¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.04>

INARA FONSECA²

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

inarafferreira@gmail.com

MORGANI GUZZO³

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

morganiguzzo@gmail.com

Cómo citar este artículo: Fonseca, Inara & Guzzo, Morgani (2018). Feminismos y herida colonial: una propuesta para el rescate de los cuerpos secuestrados en Brasil. *Tabula Rasa*, (29), 65-84. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.04>

Recibido: 25 de junio 2018

Aceptado: 20 de agosto 2018

Resumen:

Con base en la reflexión acerca de los procesos de explotación/dominación fundados en el período colonial en territorio brasileiro, buscamos relacionar la institución del sistema capitalista moderno colonial con las marcas visibles e invisibles de la colonialidad de género (Lugones, 2008) sobre los cuerpos de mujeres brasileñas (indígenas, negras, mestizas y blancas) en la actualidad. Por medio de la revisión de la producción intelectual de feministas brasileñas (Gonzalez, 1984; Carneiro, 2003; Ribeiro, 2017) y latinoamericanas (Lugones, 2008; 2014; Anzaldúa, 1987) y de la idea de *locus* fracturado, presentamos una propuesta feminista decolonial que permita, al mismo tiempo, la superación de la perspectiva identitaria fundada en las jerarquías y dicotomías del Sistema Moderno/Colonial de Género heteropatriarcal, racista y capitalista; y la articulación entre movimientos feministas y de mujeres basados en la escucha radical de las múltiples experiencias de sujetas marcadas de forma desigual por la colonialidad de género.

Palabras clave: sistema moderno/colonial de género, colonialidad de género, feminismo negro, feminismo latinoamericano.

¹ Este artículo hace parte de una investigación teórica desarrollada por las autoras.

² Doctoranda en el Programa de Posgrado Interdisciplinar en Estudios de la Cultura Contemporánea en la Universidad Federal de Mato Grosso.

³ Doctoranda en el Programa de Posgrado Interdisciplinar en Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), en el área de Estudios de Género.



Funchal-Sé - 2018
Johanna Orduz

Feminisms and the colonial wound: a proposal to recover abducted bodies in Brazil

Abstract:

This article aims to reflect on the visible and invisible colonial marks that go beyond the historical time of colonization and act in the present time producing processes of exploitation/domination in the bodies of Brazilian women (indigenous, black, mestizo and white). Through the critical bibliographical review and the dialogue with Brazilian feminists (Gonzalez, 1984; Carneiro, 2003; Ribeiro, 2017) and Latin American feminists (Lugones, 2008; 2014; Anzaldúa, 1987), we show how the marks left by the wound colonialism function as a mechanism that contributes to the persistence of a modern colonial subjectivity. In the end, we present a proposal for the movement of Brazilian women and feminists, based on the idea of fractured locus, which allows at the same time an articulation and a fissure in the modern tendency to create hierarchical and dichotomous identities, fundamental for the maintenance of the Modern/Colonial System of Gender: heteropatriarchal, racist and capitalist.

Keywords: Modern Colonial System of Gender, coloniality of gender, Black feminism, Latin-american feminism.

Feminismos e ferida colonial: uma proposta para o resgate dos corpos sequestrados no Brasil

Resumo:

Com base na reflexão sobre os processos de exploração/dominação fundados no período colonial em território brasileiro, buscamos, neste artigo, relacionar a instituição do sistema capitalista moderno colonial no tempo histórico da colonização com as marcas *visíveis* e *invisíveis* da colonialidade de gênero (Lugones, 2008) sobre os corpos de mulheres brasileiras (indígenas, negras, mestiças e brancas) no tempo presente. Por meio da revisão bibliográfica sobre a produção de intelectuais feministas negras brasileiras (Gonzalez, 1984; Carneiro, 2003; Ribeiro, 2017), de latino-americanas (Lugones, 2008; 2014; Anzaldúa, 1987) e da ideia de locus fraturado, apresentamos uma proposta feminista decolonial que permita, ao mesmo tempo, a superação da perspectiva identitária fundada nas hierarquias e dicotomias que mantêm o funcionamento do Sistema Moderno/Colonial de Gênero heteropatriarcal, racista e capitalista; e a articulação entre movimentos feministas e de mulheres baseada na escuta radical das múltiplas experiências de sujeitas marcadas de forma desigual pela colonialidade de gênero.

Palavras-chaves: sistema moderno/colonial de gênero, colonialidade de gênero, feminismo negro, feminismo latino-americano.

Introducción

*Atravesé el mar
Un sol de América del Sur me guía
Traigo una maleta de mano
Dentro una plegaria
Un adiós⁴*

Las teorías críticas decoloniales han denunciado que, si la matriz del poder moderno-colonial se origina y globaliza desde América, los modelos eurocéntricos instaurados en ese período sobrepasan el tiempo histórico del colonialismo y persisten en el presente. Con el concepto de *colonialidad*, esas teorías buscan reconocer que las relaciones de poder en las esferas económica, política y cultural no cesaron con el fin del colonialismo y tuvieron continuidad en las formas de dominación de las estructuras del sistema-mundo capitalista/moderno/colonial. De acuerdo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2010), la base de la «colonialidad del poder», esto es, de la dominación colonial, tiene como principio rector la creación de un tipo de clasificación social basada en la idea de «raza»⁵ (construcción de la diferencia, de la superioridad y de la pureza de sangre de la «raza blanca»). Para Quijano (2010), la idea de raza constituida por la relación Europa/centro→colonia/periferia estructuró todas las múltiples jerarquías sociales, deshumanizando al Otro racializado.

Aunque esas teorías hagan posible ver con mayor nitidez el patrón de poder colonial/moderno que operó en el exterminio y la opresión de diversos pueblos y culturas en el continente americano, ni todos los aspectos de la dominación se hicieron visibles en los abordajes de los teóricos decoloniales. Para la politóloga brasileña Luciana Ballestrin (2013), entre los vacíos está la ausencia casi total del debate sobre Brasil y la colonización portuguesa. Así, cuando hablamos de colonialidad no estamos tratando de un proceso y de una categoría constituidos de la misma forma para toda América Latina.

Si el surgimiento de la Modernidad y la constitución de Europa Occidental como centro del mundo fueron fundamentales para las relaciones de poder establecidas en América (Dussel, 1992), donde resultaron estructurantes la idea de «raza» y el capitalismo, la estrategia de explotación/dominación de las zonas colonizadas por españoles y portugueses ocurrió de forma distinta. Por ejemplo, mientras en

⁴ Música «Un cuerpo en el mundo» de la compositora brasileña Luedji Luna (2017). Ponemos los fragmentos de la música como epígrafe de cada uno de los subtítulos del trabajo. La idea es relacionar la expresión artística de Luedji con el respeto por la «travesía» de los suyos con el proceso colonial y las heridas coloniales de personas racializadas en Brasil.

⁵ El término «raza» se pone entre comillas siempre que se refiera a la ficción creada por el Sistema Moderno/Colonial, según Quijano (2010). Sin embargo, reconocemos la reivindicación del término por los movimientos sociales, como el movimiento negro, para evidenciar las raíces de su opresión.

el territorio colonial hispánico la mano de obra esclavizada fue mayoritariamente indígena, en Brasil se utilizó esta únicamente en la primera etapa de acumulación de capitales (Matos, 2007).

La sustitución de mano de obra esclava, entre tanto, no es un sinónimo de mejores condiciones de vida para los pueblos indígenas. En primer lugar, porque prosiguió el proceso de expropiación de sus tierras y el sometimiento al injusto sistema de división racial del trabajo, en el cual los blancos tenían poder sobre la tierra y sobre el capital generado. El trabajo del indígena en carácter de servidumbre continuó siendo aprovechado, ya que «no eran utilizados como esclavos, pero desempeñaban tareas simples como la limpieza anual de canales, cuidar del vertedero y cortar leña» (Feline, 1994, p. 57). En segundo lugar, porque la colonización de la vida cotidiana de la población indígena se mantuvo no solo en la división racial del trabajo, sino también en el ataque a sus cosmovisiones culturales. Cabe destacar que el proyecto de la Iglesia Católica es la catequización masiva de la población indígena, causa por la cual los jesuitas fueron los principales entusiastas de la erradicación del trabajo esclavo indígena, en vista de que, por enfermedad o por resistencia, la esclavitud llevaba a la muerte.

En esa perspectiva, el proceso sociohistórico de la división racial del trabajo (punto central en la discusión descolonial) en el contexto brasileño contribuyó a la subalternización y a la deshumanización tanto de la población indígena como de la afrodescendiente, si bien generó marcas coloniales distintas. Mientras la población africana atravesó el océano Atlántico en la bodega de un navío negrero y fue expropiada de sus tierras, su pueblo, sus costumbres, sus creencias, para que sus cuerpos fueran marcados por las heridas de la explotación/dominación colonial, la población indígena, nativa, vio en la travesía de los hombres blancos europeos el principio del fin de su mundo: y también fueron sus cuerpos marcados por las heridas de la explotación/dominación colonial. En ambos casos sus saberes locales fueron atacados, práctica *necesaria* para la conquista y la domesticación del modo como indígenas y africanos vivían y reproducían la vida humana. Era necesario alienar al Otro como lo Mismo para dominarlo. Mientras que la población afrobrasileña vio decretado el fin de su esclavitud en 1888, luego de lo cual fue abandonada por los poderes públicos e insertada de manera precaria en el Estado-nación brasileño, la población indígena vio decretado el fin de su esclavitud en 1831, que la puso bajo la tutela del Estado-nación —un proceso que la antropóloga lusobrasileña Manuela Carneiro da Cunha (1992) califica de oscuro: imponía la vida en poblaciones, expropiaba tierras y negaba autonomía. Mientras que la población negra subió a las colinas, para formar las favelas brasileñas, con lo que quedó asegurado su exterminio por la violencia y la pobreza, la indígena fue confinada a pequeños pedazos de tierra, con lo que se garantizó su aniquilación por la expansión del capitalismo personificado en la agroindustria.

El modelo moderno colonial capitalista, que forjó mecanismos de opresión socioeconómicos y culturales basados en la «raza», permaneció en la constitución del Estado-nación brasileño. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Muestra de Hogares Continua (Pnad), realizada por el Instituto Brasileño de Geografía Estadística (IBGE), la tasa de desempleo en 2016 fue de 14,4% entre quienes se declararon negros; 14,1% entre morenos; 9,5% entre blancos, donde el ingreso de la población que se declara negra y morena es inferior al de la blanca: respectivamente, 54,9% y 55,6% del ingreso de los blancos (IBGE, 2017). En ese análisis, ¿dónde están los datos sobre la población indígena?

Además de los vacíos en torno a la discusión de las marcas específicas de la colonialidad sobre los sujetos racializados en territorio brasileño, ¿dónde están las mujeres? La ausencia de una mirada más amplia que reconociera el tipo de opresión específica que sobrepasa los cuerpos de las mujeres en el proceso colonial, llevó a que diversas pensadoras feministas de toda América Latina denunciaran esa omisión en las teorías decoloniales. Una de ellas fue la filósofa feminista argentina María Lugones (2008; 2014). Sus análisis buscan entender la preocupante indiferencia que los hombres demuestran en relación con las violencias que se infligen de manera sistemática contra las «mujeres de color»,⁶ víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de lo que ella dará en llamar de *colonialidad de género*, concepto que permite «comprender la opresión como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y engendrados, en la cual cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente caracterizado» (Lugones, 2014, p. 941).

Para Lugones (2008), el concepto de colonialidad del poder introducido por Quijano se apoya en una noción hegemónica del género como dimorfismo biológico (binarismo de sexo biológico, dicotomía hombre/mujer) en una

⁶ Aunque el término «mujeres de color», acuñado en Estados Unidos por mujeres oprimidas racialmente, se refiera, más que un marcador racial, a una forma de coalición abierta y con intensos cambios interculturales contra las opresiones múltiples (Lugones, 2008), en Brasil no encontró la misma capacidad aglutinante, ya que los grupos oprimidos por la diferencia étnico-racial han reivindicado su autodenominación como «mujeres indígenas», «mujeres negras», «mujeres del quilombo», entre otras.

organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales, ignorando que tanto la producción de conocimiento como todos los niveles de concepción de la realidad son «generalizados». Según ella, aparte de la creación de la categoría «raza» por el colonialismo/capitalismo global eurocéntrico, la naturalización de la diferencia sexual

es otro producto del uso moderno de la ciencia, otra invención occidental moderna (Lugones, 2008). Así, el *Sistema Moderno/Colonial de Género* instituyó la «colonialidad de género» (modelada según la división social basada en las diferencias biológicas y en la imposición de la heterosexualidad), que fue esencial para la subordinación de las mujeres y central para la dominación colonial. Ese

sistema ha sido consistente, perdurablemente perverso, violento y degradante –convirtió a las personas «no blancas» en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de la «raza» blanca («La raza») y de la clase burguesa («La clase») (Lugones, 2008). En ese sentido, en diálogo con Quijano (2010), la imposición de un sistema de género binario fue tan constitutiva de la colonialidad del poder, como esta última fue constitutiva de un sistema moderno de género. Esa relación sigue una lógica de constitución mutua: tanto la «raza» como el «género» son ficciones poderosas e interdependientes que constituyeron el éxito de la empresa del Sistema Moderno/Colonial capitalista y heteropatriarcal.

Solamente entrelazando las opresiones de género, clase y «raza» es posible ver las «hembras colonizadas». En ese entrecruzamiento, es posible percibir, además de la división racial del trabajo, la división sexual y lo que llamamos *división afectiva racial*. Un ejemplo de eso lo presenta la pensadora brasileña Lélia Gonzalez, en los años 80. En sus estudios, ella argumenta que «el racismo se constituye como el conjunto de síntomas que caracteriza la neurosis cultural brasileña» (Gonzalez, 1984, p. 224), es decir, evidencia de que, al tiempo que el sistema racista reduce a negras y negros a ser mano de obra esclava, también genera otros sentidos ligados a la mujer negra. Al analizar la construcción de la «mulata», de la «doméstica» y de la «madre negra» en la historia y en el pensamiento social desarrollados en el país, Gonzalez (1984) identifica en la mucama («esclava amante»), en la «madre negra» (aquella que cuida y cría los hijos de la *ama*), la neurosis del deseo y de la valorización de la presencia de las mujeres negras para la cultura nacional.

Considerando la importancia de esas contribuciones que interrelacionan género, raza y clase para hacer visibles las opresiones de las mujeres víctimas del Sistema Moderno/Colonial de Género y reflexionando sobre las marcas, visibles e invisibles, producidas por la experiencia de la colonización para las mujeres brasileñas (indígenas, negras, mestizas y blancas), evidenciaremos cómo la identificación del locus fracturado de la herida colonial puede contribuir a abrir la perspectiva, tanto teórica como de la praxis social, en los contextos interraciales, interétnicos y constituidos por múltiples desigualdades, como es el caso de Brasil.

Mediante una revisión bibliográfica de la producción de intelectuales feministas negras brasileñas y latinoamericanas, proponemos⁷ una metodología de escucha calificada, en la cual cada sujeta/o se deje atravesar por la historia y por las marcas de la herida de la/del otra/o, sus pares, compañeras/os, colegas.

⁷ Utilizamos la primera persona del plural para evidenciar nuestra alineación con la epistemología feminista y decolonial, que reconoce que toda la producción de conocimiento es situada y marcada por la subjetividad de la/del científico (Curiel, 2014; Espinosa-Miñoso, 2014; Ribeiro, 2017).

Creemos que, mediante una actitud feminista decolonial, anclada en el reconocimiento de nuestro lugar de frontera y del mestizaje de nuestras raíces es posible realizar el ejercicio radical de una escucha calificada y de

una ética feminista que permita, al mismo tiempo: 1) la articulación entre las mujeres y feministas diversas en el contexto brasileño (tan necesaria para la resistencia en tiempos de retrocesos en los derechos civiles y de inseguridad democrática); 2) la superación de la perspectiva hegemónica moderna de creación de identidades jerárquicas y dicotómicas (racista, capitalista, heteropatriarcal y de género).

Cuerpos atravesados: marcas visibles e invisibles de la colonización de las mujeres brasileñas

Soy un cuerpo

Un ser

Un cuerpo solo

Tiene color, tiene corte

Y la historia de mi lugar

Soy mi propia embarcación

Soy mi propia suerte

Los mecanismos de explotación/dominación del Sistema Moderno/Colonial de Género produjeron no solo una división sexual y racial del trabajo, sino también lo que entendemos como *división afectiva racial* entre las mujeres. Esta división, en el período colonial, se dio entre aquellas cuyos cuerpos se usaron para la explotación de mano de obra –muchas veces ligada al contacto sexual, que, violento o no⁸, generó las/los primeras/os mestizas/os brasileñas/os–, y aquellas que, posteriormente, atravesaron el Atlántico para constituir familias consideradas «legítimas» con los europeos.

La instalación del gobierno portugués en el Brasil colonial, junto con la llegada de los jesuitas, de las mujeres portuguesas y la esclavitud de los indígenas que vivían en el territorio, además de imponer el trabajo doméstico a las mujeres indígenas, las redujo a símbolo del pecado. Al confinarlas en las casas de los señores patriarcales, se convirtieron en esclavas domésticas de las mujeres blancas (división sexual y racial del trabajo) y en esclavas sexuales de los hombres blancos (división afectiva racial).

⁸ De acuerdo con Freyre (2013), el contacto con la desnudez indígena (principalmente de las mujeres) y con la cultura sin las prohibiciones del cristianismo fue vista por los europeos como una oportunidad de vivir libres de la moral cristiana europea. Considerando que los registros históricos, como la *Carta de Pero Vaz de Caminha* ([1500] 1998) en la que se narra el primer contacto entre portugueses e indígenas, parten de la percepción de los europeos sobre los indígenas y no de la percepción de las/los indígenas sobre los europeos, ponemos en entredicho la idea de «armonía» en los relatos sobre los primeros contactos entre indígenas y europeos. No profundizaremos en este artículo sobre cómo el contacto sexual y el proceso de mestizaje entre los portugueses y las mujeres indígenas pueden verse como un dispositivo de dominación colonial, entre tanto, para profundizar en la temática, sugerimos el trabajo doctoral *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica* (Catelli, 2010).

Además de eso, con el argumento de civilizar a las mujeres indígenas, se inició un proceso no solo de secuestro de sus hábitos culturales, sino también de sus cuerpos. Ya no bastaba con obligarlas a usar vestidos y explotar su fuerza reproductiva y laboral, era necesario normativizarlas dentro de la subjetividad eurocéntrica.

La historiadora brasileña Mary Del Priore (2009) narra que el modelo civilizatorio de normatización de los cuerpos femeninos se hizo en el Brasil colonial en su gran mayoría por medio de los discursos y de las prácticas de la Iglesia Católica y de los médicos. Con la necesidad de dominar la colonia, el modelo europeo se trasladó a Brasil, «el trópico de los pecados» (Vainfas, 1989) y, para las mujeres, la maternidad se tornó sinónimo de redención. En el ámbito de las prácticas de alumbramiento, por ejemplo, el parto con mínimo dolor de las mujeres indígenas se asoció con el pecado. Partiendo de la perspectiva cristiana predicada en los trópicos, es en el padecimiento de los dolores del parto que, según la historiadora, podría redimirse la mujer del pecado original. Así, surgieron las «santas madres», asociadas a las mujeres blancas, en contraposición a las demás mujeres, «lujuriosas», asociadas a las indígenas.

Cuando la mano de obra esclava indígena fue reemplazada por la africana, se inauguró un nuevo proceso de secuestro del cuerpo de las mujeres: esta vez de las llegadas de África. En su travesía por el Océano Atlántico, sus cuerpos fueron sometidos a la condición de explotación/dominación, dado que la población africana (hombres y mujeres) fue traída en pésimas condiciones en los barcos negreros, sometidos al hambre y a las enfermedades. En el Brasil colonial, al igual que sucedió con las indígenas, se puso a las mujeres negras en una condición de esclavitud doble: esclavas domésticas de las mujeres blancas y esclavas sexuales de los hombres blancos. Pero, a diferencia de las indígenas, las mujeres negras eran vistas de manera predominante como reproductoras. Con el crecimiento de la monocultura colonial brasileña, los señores blancos patriarcales necesitaban mano de obra y fueron las mujeres negras esclavizadas quienes dieron a luz a los hijos bastardos que servirían como fuerza productiva. Eso no quiere decir que las mujeres indígenas fueran menos explotadas/dominadas sexualmente que las negras, sino que busca señalar que las subjetividades difieren: en la división afectiva racial, fueron las mujeres negras quienes, en su mayoría, sufrieron la explotación/dominación sexual ligada estrictamente al trabajo reproductivo para la generación de mano de obra esclava para el capitalismo.

En este ámbito, ¿dónde están las mujeres indígenas? La respuesta es: en la «mulata». La categoría que se ha usado ampliamente para tratar el proceso de mestizaje entre blancos y negras esconde que el primer proceso de mestizaje se dio entre blancos e indígenas. La subjetividad colonial hegemónica y la colonialidad de género instituyen la división afectiva racial, que continúa repitiéndose: mujeres blancas «para el matrimonio»; mulatas y mestizas «para el sexo», y las mujeres negras «para el trabajo».

Muchas pensadoras (Castro, 2010; Gonzalez, 1984; Carneiro, 2003) han señalado que las marcas de la colonialidad se sienten y están visibles en el presente, principalmente, en los cuerpos de las mujeres indígenas y afrodescendientes. La división afectiva racial expresada en la denuncia de la soledad de la mujer negra ha sido señalada tanto por las mujeres del movimiento negro, como por las feministas negras. Según puede verse en el programa de acción del Movimiento Negro Unificado. «el hombre negro, también es víctima de estas contradicciones, *tiende a apartarse de la mujer negra en virtud de la ideología que los inferioriza. Relegándola a la soledad*» (Movimiento Negro Unificado, 1990, el resaltado es nuestro).

Las marcas de la colonialidad sobre los cuerpos de las mujeres negras generan significados también relacionados con cuestiones estéticas: las marcas visibles de los cuerpos se convierten en motivo de discriminación racial y de opresión (Gonzalez, 1984). La discriminación racial con base en las características fenotípicas de las personas genera múltiples consecuencias, como la búsqueda de la identificación del dominado con el dominador, relacionada con la negación de su ancestralidad y con la falta de su representatividad social en los productos mediáticos, en los espacios de poder, etc. De acuerdo con Gonzalez (1984), en el racismo latinoamericano, la ideología del blanqueamiento alimentó la alienación, tornándose eficaz en sus efectos: se interiorizó el deseo de blanquearse con la negación simultánea de la propia raza y de la propia cultura. La lógica racista no se privó (y aún no se priva) de relacionar esos aspectos visibles del cuerpo con los preconceptos que ponen a la población negra en un lugar subalterno en las relaciones sociales.

al negro no le queda más que vivir en la miseria. [...] es natural que sea perseguido por la policía, pues no le gusta el trabajo, ¿sabe? Si no trabaja, es un malandro, y si es malandro es ladrón. Por lo tanto, tiene que estar preso, naturalmente. [...] La mujer negra, naturalmente, es cocinera, limpiadora, sirvienta, cobradora de autobús o prostituta. Basta leer el periódico, oír la radio y ver la televisión. Ellos no quieren nada. Por lo tanto no les queda más que estar en las favelas. (Gonzalez, 1984, pp. 225-226)

Esos discursos discriminatorios, racistas, forman la base de la justificación para la acción y la persecución policial en las laderas de las ciudades, para el genocidio de la juventud, para ofrecer pagos inferiores por el mismo tipo de trabajo, para las limitadas oportunidades de trabajo, la desigualdad en el acceso a la educación, la hipersexualización de las mujeres negras, la dificultad de reconocerse como negro/a en la sociedad y la constante deslegitimación de las denuncias de racismo.

Esa realidad demuestra que en la constitución del Estado-nación brasileño no hubo una verdadera descolonización del poder. Esto es, se mantuvo el modelo colonial basado en la «raza» como eje de explotación/dominación y no permitió una democratización real de los recursos, del trabajo y de la administración de las

instituciones públicas. Cuando se piensa en la población indígena, se observa que, en el proceso sociohistórico del Estado-nación brasileño, los pueblos indígenas fueron legalmente considerados incapaces y subalternizados en un régimen de tutela que, históricamente, no garantizó acceso a la ciudadanía y aún es permisivo con la destrucción, al corroborar con políticas públicas de concentración de la tierra que favorecen a los señores de la agroindustria.

Al sumar a las mujeres indígenas a su análisis, la filósofa brasileña Sueli Carneiro advierte que: «grupos de mujeres indígenas [...] poseen demandas específicas que, en esencia, no pueden tratarse, exclusivamente, bajo la rúbrica de la cuestión de género se esta no tiene en cuenta las especificidades que definen el ser mujer en este y aquel caso» (Carneiro, 2003, p. 19). La recomendación no es insignificante. La invisibilidad de la población indígena se extiende a las mujeres. La antropóloga brasileña Cristiane Lasmar (1999) demostró que solo a partir de la década de 1990 la etnología comenzó a investigar sobre las mujeres indígenas. Dentro de los estudios de género y feministas en Brasil, la invisibilidad permanece: inclusive en los trabajos de quienes discuten la raza y la etnia. Se trabaja la «raza» como sinónimo de etnia, pasando por alto generalmente la cuestión de la negritud. Reiteramos aquí: raza y etnia no son categorías idénticas. Partiendo de una perspectiva sociocultural, ambas son constructos sociales. Pero, dado que la idea de «raza» se basó en características fenotípicas, supuestamente genéticas (algo ya refutado por la ciencia) y geográficas, que aún determinan experiencias de opresión, la noción de etnia se construye a través de un proceso de distribución surgido de las relaciones sociales y basada en creencias ancestrales comunes. La categoría etnia trae en sí la noción de diversidad humana, o sea, que hay grupos que se distinguen y se organizan a partir de una cosmovisión diferente a la occidental.

La importancia de diferenciar las categorías se deriva del hecho de que, si «raza» y etnia son marcadores sociales que indican subalternidad en el sistema hegemónico, las opresiones experimentadas por los grupos marcados por cuestiones étnicas y raciales se dan de forma diferente.

Las marcas de las violencias en el cuerpo de las mujeres indígenas en el presente son invisibles, porque ellas mismas lo son. En 2016, el informe de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en Brasil presentó que una de cada tres mujeres indígenas son víctimas de violación a lo largo de su vida. Los motivos más recurrentes son: desmoralizar a la comunidad o «limpieza étnica». En los últimos tres años, con las disputas por la tierra de los guaraní-kaiowá, las prácticas de violación colectiva de las mujeres indígenas, por parte de pistoleros comenzó a divulgarse en los medios. En la más reciente, 12 hombres violentaron sexualmente a una adolescente. En su resistencia para existir en un sistema-mundo colonial que aún desea el exterminio no solo de sus cuerpos, sino de todos los símbolos de su cosmología, las agendas de las mujeres indígenas

brasileñas son otras, diferentes de las múltiples agendas feministas y específicas de acuerdo con sus necesidades más urgentes. Así, la principal de ellas es la demarcación de sus tierras robadas en el proceso de expansión del capitalismo colonial.

Como mujer indígena, desconozco la existencia de un feminismo indígena. Ese es un término de origen europeo del siglo XIX que fue ampliando sus reivindicaciones de acuerdo con las necesidades. Traer ese modelo al interior indígena no tienen sentido como lo tiene para las mujeres del mundo occidental. [...] No nos reconocemos en los mejores modelos y moldes del feminismo occidental (Linda Terena, indígena del pueblo Terena de Mato Grosso do Sul, 2017).

Aun cuando se destaque las marcas visibles más evidentes de aquellas cuyos cuerpos fueron esencialmente marcados por la colonización, hay heridas de la colonialidad que permanecen invisibles. Esas, cuando no están atadas a las características físicas de los grupos sociales y a las cuestiones materiales de clase, se vuelven más difíciles de percibir y, en consecuencia, de combatir. La influencia del heteropatriarcado, por ejemplo, marca todos los cuerpos de las mujeres, independientemente de la raza/etnia, nacionalidad, clase, generación, etc. Las mujeres blancas que atravesaron el Océano Atlántico (sean las portuguesas en el período de la colonización, sean las mujeres de varias nacionalidades que llegaron posteriormente, durante los diversos procesos migratorios) también tuvieron sus cuerpos secuestrados.⁹ Detrás de su legitimidad «para el matrimonio», hay contenidos innumerables uniones arregladas, violaciones maritales, violencias domésticas y el constante estímulo a la reproducción, también marcado por la institución moral-religiosa del matrimonio, la condena al divorcio y por la prohibición del uso de métodos anticonceptivos impuesta por el cristianismo.¹⁰ Dado que la fuerza reproductiva de las mujeres era el trabajo esencial para el mantenimiento del heteropatriarcado y del capitalismo, no hay cuerpos de mujeres que no hayan sido secuestrados.

La herida colonial, heteropatriarcal y capitalista, aunque no siempre deje marcas visibles, da lugar a innumerables desigualdades que afectan a todas las mujeres brasileñas, en distintos grados de intensidad. Con relación a la violencia, por ejemplo, pese a la creación de la Ley Maria de la Penha (Ley 11.340/2006), cada dos segundos hay una agresión física o verbal sobre una mujer en Brasil. Según el

⁹ En relación con las experiencias de las inmigrantes, su secuestro comienza con las narrativas de incentivo a la inmigración, cuando son «capturadas» por la ilusión de una «vida digna» en Brasil, dejando la guerra o la miseria de sus países. Para las agricultoras, además del desarrollo de la producción agrícola, la inmigración de familias europeas fue vista por el gobierno brasileño como una forma de avanzar en el proyecto de «blanqueo» de la población, mediante el estímulo a su reproducción (que generaba más mano de obra en el campo) y del exterminio de comunidades quilombolas, indígenas y afrodescendientes.

¹⁰ Aun así, muchas de esas mujeres construyen, hace décadas, la lucha contra el avance de los latifundios en los movimientos de agricultoras/es familiares, como el Movimiento de Mujeres Campesinas, y la lucha por el derecho a la tierra, como el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST).

Anuario Brasileño de Seguridad Pública de 2016, cada 11 minutos es violada una mujer en Brasil. El sistema moderno/colonial de género subalterniza aún más a las mujeres lésbicas, bisexuales y trans, pues además de romper con el binarismo de género, rompen con la heterosexualidad. Aunque alarmantes, los números sobre las violencias no son confiables. Como la mayor parte de las violencias son cometidas por personas cercanas a la víctima, la cifra está subdenunciada. La falta de notificación de denuncias de los innumerables tipos de violencia cometidos contra las mujeres es resultado de un doble aspecto cultural que tampoco es visible: el miedo, que lleva a muchas mujeres a permanecer «secuestradas» por sus compañeros; y la falta de acceso a información sobre sus derechos.

La única tasa que no es (o no podría ser) subnotificada es la de feminicidios¹¹. De acuerdo con el Mapa de la Violencia de 2015, aunque haya bajado el número de mujeres asesinadas por cuestiones de género en relación con el de mujeres blancas (baja de 9,8%), hubo un aumento de 54% en feminicidios de mujeres negras en el mismo periodo.

Se necesitaron muchas décadas de lucha de los movimientos feministas para que las mujeres garantizaran sus derechos; también se necesitaron décadas de lucha de los movimientos negros para que asumieran su ancestralidad y la tuvieron como estratégica en las reivindicaciones de espacios en la sociedad (el movimiento de las crespas es un ejemplo interesante de eso). De esa manera, como escribe Gonzalez refiriéndose a la población negra, se nos privó del habla, se nos infantilizó (*infans* es quien no tiene habla propia, es el niño a quien se habla en tercera persona, porque hablan por él los adultos) que ahora pasamos a asumir nuestra propia palabra: «la basura va a hablar, y en una buena» (Gonzalez, 1984, p. 225).

Forzando todas las puertas, los grupos históricamente subalternizados están hablando. Hace siglos. Más recientemente, en las últimas décadas, sus denuncias y análisis sobre la estructura racista heteropatriarcal de las sociedades que pasaron por el proceso colonial han hallado eco en espacios hegemónicos de la sociedad, como la universidad.¹² No exentos de resistencias. No sin generar incomodidad, confrontaciones de ideas, disputas de narrativas, incomodidad y enfrentamiento.

Cuando los movimientos negro e indígena, junto con las feministas negras, comienzan a llamar la atención en torno a discursos universalizantes sobre «democracia», «igualdad», «derechos civiles», cuestiones de clase, la «mujer» como

¹¹ El término se añadió al Código Penal brasileño mediante la Ley 13.104/2015.

¹² El acceso de las mujeres a la educación superior aumentó de manera exponencial en las últimas décadas en Brasil. Sin embargo, el número de mujeres negras e indígenas en las universidades aún es bajo, en comparación con el número de mujeres blancas. Cuando se articula el marcador étnico-racial con el marcador de clase, ese número disminuye aún más, lo que demuestra la casi total ausencia de mujeres de clases populares, negras e indígenas, en la educación superior, lo cual dificulta aún más la visibilidad de sus experiencias y reivindicaciones en los espacios hegemónicos (Sotero, 2013; Silva, 2018).

sujeto universal del feminismo, ellas y ellos nos muestran, por un lado, lo invisibles que fueron las personas negras e indígenas y, en especial, las mujeres en la historia. Por otro lado, esos comentarios muestran las especificidades de gran parte de la población que fue marcada literalmente en la piel por el sistema moderno/colonial de género, cuya violencia creó distinciones de «raza», clase, género y sexualidad, oprimiendo etnias completas, esclavizando, diezmando sus vidas y culturas.

Atenta a los hechos ocultados de nuestra historia nacional y a la forma como múltiples opresiones alcanzan de manera diferente los cuerpos, Lélia Gonzalez defendió un feminismo afro-latinoamericano que, según la revisión de su obra, hecha por Claudia Pons Cardoso (2014), debe estar comprometido con la recuperación de los procesos de resistencia e insurgencia contra los poderes establecidos, llevados a cabo por mujeres negras e indígenas contra el colonialismo (Cardoso, 2014). Al cuestionar la insuficiencia de las categorías de análisis de las Ciencias Sociales para explicar la realidad de las mujeres negras, Gonzalez inaugura la propuesta de descolonización del saber y de la producción de conocimiento, y provoca el feminismo hegemónico a descolonizarse también para, finalmente, producir fisuras en el saber masculino y blanco.

Cuando el discurso de la basura produce ecos: algunas consideraciones

Cada calle de esa ciudad gris soy yo
 Ojos blancos me siguen
 Hay peligro en las esquinas
 Y yo hablo más de tres lenguas
 Je suis ici, aunque no lo quieran
 Je suis ici, aunque yo ya no lo quiera
 Y la palabra amor, ¿dónde?

Al elaborar sobre el lugar que el negro es obligado a ocupar en la sociedad brasileña, Gonzalez (1984) argumenta que «el lugar en el que nos situamos determinará nuestra interpretación sobre el doble fenómeno del racismo y del sexismo» y que esa articulación entre racismo y sexismo «produce efectos violentos sobre la mujer negra en particular» (Gonzalez, 1984, p. 223). Para ella, en lugar de reproducir los modelos ofrecidos por las ciencias sociales —que solo hablaban de la mujer negra en una perspectiva socioeconómica, dilucidando problemas propuestos por las relaciones raciales sin desafiar todo lo demás que según sin explicar—, las mujeres negras pasaron a sentir la necesidad de ahondar la reflexión mediante una mirada posicionada. Esa mirada hace posible reconocer los múltiples ejes de opresión y ahondar los análisis sobre las estructuras que permiten que aquellas se reproduzcan históricamente. Djamila Ribeiro (2017) también apunta que la necesidad de autodefinition de las mujeres negras tiene

relación con el hecho de que ser la antítesis de blanquitud y masculinidad dificulta que se las vea como sujetas; la autodefinición y la reivindicación de su «lugar de habla» les permite salir del lugar del «Otro»: «definirse es una condición importante de fortalecimiento y de demarcar posibilidades de trascendencia de la norma colonizadora» (Ribeiro, 2017, p. 44).

Como feminismo afro-latinoamericano, Gonzalez (1988) comprende un feminismo atento al «racismo de género» (Cardoso, 2014, p. 979). Aunque no trabaje con la categoría «género» para hablar de las desiguales relaciones que resultan de la jerarquización entre hombres y mujeres, ella utiliza «sexo» y «sexismo» considerando la dimensión social y cultural de esos conceptos y evidenciando que el proceso de construcción social y cultural no es igual para todas las mujeres, ya que otros factores, como el racismo, redefinen las trayectorias en cuestión. De esa forma, de acuerdo con Cardoso (2014), muchas de las consideraciones de Gonzalez siguen haciendo parte de los debates de mujeres latinoamericanas y caribeñas que tienen como propuesta pensar el feminismo descolonizado desde el Sur, que considere e incluya a las mujeres subalternizadas socialmente, con la intención de construir modelos alternativos de sociedad. Al proponer categorías propias para pensar la historia de las/os afro-amerindias/os, Gonzalez apuesta por desprenderse del conocimiento europeo y apunta a la descolonización del pensamiento a través de la deconstrucción de las estructuras de poder que mantienen la colonialidad del saber, usando categorías a partir de su ancestralidad y experiencia de mujer negra.

De igual manera, partiendo de la teoría decolonial (ya criticándola, ya retomando conceptos) y dos imperativos filosóficos de los feminismos de las mujeres de color en Estados Unidos, Lugones (2014) propone la descolonización del feminismo o una teoría epistemológica feminista decolonial que: 1) sea construida por las mujeres que viven en la frontera (Anzaldúa, 1987) y que sufren opresiones interseccionales de raza, clase y género¹³; 2) que represente a las *mujeres que viven en la frontera*; 3) que sea un contrapunto de resistencia múltiple a las opresiones interseccionales. Cuando Lugones afirma que el feminismo decolonial deben hacerlo las mujeres que viven en la frontera, está retomando la idea de que la diferencia colonial es *per se* una zona fronteriza. La definición de frontera adoptada es la propuesta por la crítica literaria chicana Glória Anzaldúa en la cual las fronteras:

¹³El concepto de interseccionalidad fue desarrollado por Crenshaw (2002).

están físicamente presentes, donde dos o más culturas se imbrican, donde personas de diferentes razas ocupan el mismo territorio, donde las clases más pobres, las medias y las ricas se tocan, donde el espacio entre dos individuos se reduce con la intimidad. (Anzaldúa, 1987, prefacio, traducción nuestra).

En ese sentido, la frontera no es apenas un suelo, sino también una geopolítica de conocimiento, una geoeconomía y una cuestión emocional. En las fronteras estamos todas nosotras, mujeres latinas o *amefricanas*, que encarnamos la experiencia de la colonialidad en sus diferentes niveles. Por lo tanto, descolonizar el feminismo es, para Lugones (2014, p. 948), una tarea de ver y transformarse: ver la diferencia colonial, no apagarla epistemológicamente, sino resistirla; resistir a la colonialidad que impone la deshumanización de las mujeres fronterizas; librarse del encantamiento con la categoría «mujer», la universal, «para comenzar a aprender sobre las otras que resisten la diferencia colonial»; mover la mirada de los análisis que vuelven objeto a las sujetas a las que comprenden y hacen énfasis en la subjetividad activa, «en la medida en que busca el locus fracturado que resiste a la colonialidad de género en el punto de partida de la coalición» (Lugones, 2014, p. 948). Coalición, para Lugones, es una palabra clave, pues para ella no se combate la colonialidad de género por sí sola, porque «el *locus* fracturado es común a todos/as, es en las historias de resistencia en la diferencia colonial donde debemos *residir*, aprendiendo unas sobre otras» (Lugones, 2014, p. 948).

Estamos de acuerdo con Lugones (2014) y otras pensadoras decoloniales que reconocen la necesidad de coalición entre diferentes perspectivas, vivencias, activismos como estrategia para enfrentar el pensamiento hegemónico eurocéntrico y el sistema-moderno-androcéntrico-capitalista-racista-heteropatriarcal-cisnormativo que estructura nuestras sociedades. Decolonizar el movimiento feminista parte del presupuesto de que no se resiste solo la colonialidad de género, se resiste desde dentro, como una forma compartida de comprender el mundo y de vivir en él. Las comunidades, más que los individuos, hacen posible la acción (Lugones, 2014).

Así, nos parece esencial para pensar localmente, en una tentativa de decolonización, una propuesta feminista decolonial fronteriza para los movimientos de mujeres y feministas brasileñas, geoculturalmente insertas en Abya Yala¹⁴. En ese sentido, creemos que para la articulación efectiva es necesario un ejercicio radical de escucha

¹⁴ El nombre Abya Yala, de origen *kuna*, ha sido recuperado tanto por distintos movimientos indígenas, como por feministas decoloniales (Curiel, 2014) para localizar el espacio que en la colonia se llamaba América Latina y Caribe. La acción expresa un giro epistémico en la medida que enuncia otras/os sujetas/os enunciatoras/es, históricamente subalternizadas/os en términos geopolíticos.

calificada fundamentado en una ética feminista del cuidado (Carosio, 2007) la cual propone una transformación de las relaciones de convivencia a partir de una ética situada que entiende el cuidado no como una elección individual, sino como responsabilidad mutua que

permite lo que llamamos aquí «dejarse atravesar» por las realidades de las mujeres.

La radicalidad de la escucha y el consiguiente dejarse atravesar por la Otra hace posible decolonizar, *ennegrecer e indigenizar* el feminismo Abya Yala, combatiendo, al mismo tiempo, el racismo estructural y el capitalismo impuestos por el sistema moderno/colonial de género. Así, *ennegrecer e indigenizar* no significa meramente

aumentar las representaciones sustanciales de mujeres negras e indígenas en los movimientos feministas y de mujeres, ni simplemente incorporar sus modelos, sino entender que el secuestro de cuerpos de las mujeres (principalmente racializadas) está delineado por el movimiento histórico del secuestro de las tierras. *Ennegrecer e indigenizar* el feminismo es fortalecer una lucha conjunta para desestabilizar los ejes que continúan permitiendo el modelo de poder colonial. Eso significa luchar juntas por el derecho a la tierra y la morada de indígenas, quilombolas y personas sin tierra y sin techo en las zonas rural y urbana; luchar juntas contra las categorías de pensamiento eurocéntricas con las cuales se nos socializó, rompiendo con la subjetividad moderna-colonial jerárquica y dicotómica tantas veces enmascarada en cuestiones exclusivamente identitarias; luchar contra todas las formas de violencia que mujeres y personas no heterosexuales y no cisgénero sufren cotidianamente. Proponemos este ejercicio radical de escucha como forma no solo de pensar las categorías, sino también actuar en conjunto en la sociedad, permitiendo que las marcas visibles e invisibles se conviertan en poder de acción, atenta a la multiplicidad de las experiencias vividas, sin reducir o esconder la diferencia colonial: nuestro espacio de frontera, el locus fracturado. Eso incluye dejarse atravesar, también, por las marcas del secuestro del cuerpo de las mujeres blancas, inmigrantes y mestizas.

Dejando atrás la percepción puramente identitaria –muchas veces traducida en la jerarquización de las agendas–, hacemos posible una articulación que resista y venza el secuestro de nuestros cuerpos de mujeres fronterizas, en el contexto de la globalización neoliberal y la mediatización de valores y prácticas conservadoras, en el cual hemos perdido, de manera sucesiva, derechos arduamente conquistados. Cuando nos dejamos atravesar por el sufrimiento y por la indignación por el asesinato de la concejala de Rio de Janeiro Marielle Franco, mujer negra, residente de la periferia, bisexual y luchadora por los derechos sociales de las minorías, hacemos posible entrever el verdadero poder de la coalición de nuestra lucha. Del 14 de marzo de 2018 (fecha del asesinato) hasta el momento en que se escribe este artículo, el caso de la ejecución de Marielle sigue sin respuesta. Entretanto, miles de personas de todo el país, principalmente mujeres, salieron a las calles en decenas de ciudades brasileñas a exigir justicia. Su ejemplo de militancia quedó como legado, y la movilización antes de su muerte nos mostró que la coalición es posible. Pensar el feminismo en Brasil es pensar en todos los grupos sociales por los que Marielle luchaba. El caso de Marielle unió a las feministas de Brasil, demostrando que la capacidad de articulación de las mujeres supera diferencias ideológicas, de clase, raza/etnia, credo, generación, orientación sexual, entre otros marcadores de diferencia.

Entre tanto, más allá de los actos y marchas espontáneas, es necesario crear espacios de organización y formación, en los cuales una praxis feminista decolonial fronteriza estimule el ejercicio de *dejarse atravesar* por el ejercicio radical de

la escucha calificada *dejando ver el* espacio del locus fracturado que secuestra todos los cuerpos disidentes del Sistema Moderno/Colonial de Género: mujeres indígenas, negras, lésbicas, hombres y mujeres trans, bisexuales, intersexuales, etc.

El feminismo es un campo político por excelencia. En él, el debate de ideas y la disputa de espacios y narrativas son posibles y pueden ser estimulados, así como lo son en otros espacios políticos y democráticos. Es en los espacios de disputa, pero, sobre todo, de resistencia, donde es posible iniciar una transformación social radical. Sin embargo, aun en la disputa y el debate, es posible ejercitar una ética feminista, de escucha, de apertura para ser atravesado por el otro. Solamente así es posible crear otras formas de sociabilidad, de existencia y de organización, diferentes a las impuestas por lo Sistema Moderno/Colonial de Género.

Referencias

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Balestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Políticas*, (11), 89-117. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>

Caminha, P. (1998[1500]). *Carta do Achamento do Brasil*. Rio de Janeiro: AGIR S.A. Editora.

Catelli, L. (2010). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica*. Dissertation in Romance Languages, Phd. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Castro, F. L. (2010). *Negras Jovens Feministas: sexualidade, imagens e vivências*, Salvador: UFBA.

Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, 22(3), 965-986. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36757/28579>

Carneiro, S. (2003). Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, 17(49), 117-132. DOI: 10.1590/S0103-40142003000300008

Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, 10(1), 171-188. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>

Cunha, M. C. (1992). *Legislação indigenista no século XIX: Uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Curiel, O. P. (2015). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Irantzu M. A. *et al* (eds.). *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. (pp. 45-60). Denostia-San Sebastian: Hegoa.

Del Priore, M. (2009). *Ao Sul do Corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Brasília, Rio de Janeiro: EdUnB.

Dussel, E. (1992). *1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes.

Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Uma crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, (184), 7-12. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/325/32530724004/>

Felini, V. L. do A. (1995). *Séculos XVI a XVII*. São Paulo: Brasiliense.

Feminismo indígena existe? Conheça as lutas da mulher indígena (2017). Lado M. Recuperado de: <http://www.siteladom.com.br/feminismo-indigena/>

Freyre, G. ([1933] 2003). *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.

Gonzalez, L. (1988). Por um feminismo afrolatinoamericano. *Isis Internacional*, (9), 133-141. Recuperado de: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=174405>

Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, (2), 223-244.

Lasmar, C. (1999). Mulheres indígenas: representações. *Estudos Feministas*, 7(1-2), 143-156. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/download/11989/11264>

Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), 935-952. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. Recuperado de: <http://dev.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

Matos, F. A. (2007). O trabalho indígena na América Latina colonial: escravidão e servidão coletiva. *Ameríndia*, 3(1), 1-9. Recuperado de: <http://www.periodicos.ufc.br/amerindia/article/view/1565>

Movimento Negro Unificado. (1990). Programa de Ação. Discutido y aprobado en el IX Congreso Nacional del MNU. Recuperado de: <https://movimentonegrounificadoba.wordpress.com/documentos/>

Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (2017). IBGE. Recuperado de: ftp://ftp.ibge.gov.br/Trabalho_e_Rendimento/Pesquisa_Nacional_por_Amostra_de_Domicilios_continua/Trimestral/Caracteristicas_da_forca_de_trabalho_por_cor_ou_raca/Algumas_caracteristicas_da_forca_de_trabalho_por_cor_ou_raca_2016_04_trimestre.pdf

Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas (2016). Nações Unidas. Conselho de Direitos Humanos. Trigésimotercera sesión. Recuperado de: <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/images/docs/country/2016-brazil-a-hrc-33-42-add-1-portugues.pdf>

Silva, E. P. (2018). Estudantes negras cotistas: um enfoque feminista negro decolonial sobre gênero e raça no ensino superior brasileiro. Tesis de doctorado, programa de posgrado interdisciplinar en Ciencias Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

Quijano, A. (2010). Colonialidade do poder e classificação social. En B. S. Santos & M. P. Meneses. (Org.) *Epistemologias do sul*. (pp. 84-130). São Paulo: Cortez.

Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando.

Sotero, E. C. (2013). Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo. En M. M. Marcondes et al (Orgs.). Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: IPEA.

Vainfas, R. (1989). *Trópico dos pecados*. Rio de Janeiro: Campus.

COLONIALIDAD, COLONIALISMO Y ESTUDIOS COLONIALES: UN ENFOQUE COMPARATIVO DE INFLEXIÓN SUBALTERNISTA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.05>

GUSTAVO VERDESIO²
*University of Michigan*³, USA
verdesio@umich.edu

Cómo citar este artículo: Verdesio, Gustavo. (2018). Colonialidad, colonialismo y estudios coloniales: un enfoque comparativo de inflexión subalternista. *Tabula Rasa*, (29), 85-106.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.05>

Recibido: 21 de marzo de 2018

Aceptado: 30 de junio de 2018

Resumen:

La teoría poscolonial y la opción decolonial están, desde hace ya unos años, encontrando cada día más adeptos en América Latina. En ambos casos, la idea de lo colonial, la colonialidad y el colonialismo parece tomar diferentes formas. A pesar de esa fluctuación proteica de los vocablos que tienen como base semántica a la palabra «colonia», su circulación es significativa tanto en círculos académicos como en el mundo de los movimientos sociales. Sin ánimo de despreciar este fenómeno, sino más bien con la intención de tratar de enriquecer el diálogo entre marcos teóricos con vocación descolonizadora, voy a proponer, primero, analizar los distintos tipos de colonialismo de los que hablan esas corrientes y, segundo, visitar críticamente un par de marcos teóricos y prácticas académicas que hoy no gozan de la misma acogida que las dos antes mencionadas. Una de ellas es el 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, cuyos nombres más representativos fueron Walter Mignolo y Rolena Adorno. La otra es la propuesta teórica y práctica del Latin American Subaltern Studies Group, un colectivo mayormente integrado por estudiosos de la literatura latinoamericana residentes en Estados Unidos (John Beverley, Ileana Rodríguez y otros), cuya relativamente breve vida (aproximadamente una década) abrió caminos todavía no del todo explorados. Sobre el final, voy a dedicarme a esbozar una propuesta para profundizar las vías de abordaje que proponían esas dos corrientes académicas.

Palabras clave: estudios coloniales, estudios subalternos-opción decolonial, teoría poscolonial.

¹ Este artículo es producto del trabajo realizado por el autor sobre cómo se realiza la investigación en los estudios coloniales.

² Ph.D., Northwestern University, 1992.

³ Associate Professor of Native American Studies and Romance Languages and Literatures.



Paris - 2018
Johanna Orduz

Coloniality, Colonialism, and Colonial Studies: Towards a Subalternist-Inflected Comparative Approach

Abstract:

Post-colonial theory and the decolonial option have been getting more and more followers throughout Latin America in the last few years. In both cases, the idea of the colonial, coloniality, and colonialism seems to adopt several ways. Despite that protean fluctuation of utterances, with “colony” as a semantic root, its flowing is significant both in scholarly circles, as in the sphere of social movements. Without wanting to underestimate that phenomenon, but rather intending to try to enrich the dialogue between decolonizing-oriented theoretical frameworks, I will put forward, firstly, to analyze the different types of colonialism addressed by those currents, and secondly, to critically revisit a couple of theoretical frameworks and scholarly practices that are not welcomed today like the former ones are. One of them is the way of scholarly production that was hegemonic in colonial studies in the 80s, which originated in the departments of Language and Literature at universities in the United States, whose most representative referents were Walter Mignolo and Rolena Adorno. The other one is the theoretical and pragmatic proposal of the Latin American Subaltern Studies Group, a collective for the most part made up by scholars of Latin American literature based in the United States (John Beverley, Ileana Rodríguez, and others), whose relatively short lifespan (about a decade) opened paths not completely explored yet. Toward the end, I will devote some space to outline a proposal to deepen the approaches set forth by those two scholarly currents.

Keywords: colonial studies, subaltern studies, decolonial option; post-colonial theory.

Colonialidade, colonialismo e estudos coloniais: rumo a uma abordagem comparativa da inflexão subalterna

Resumo:

A teoria pós-colonial e a opção descolonial estão, há alguns anos, encontrando cada vez mais adeptos na América Latina. Em ambos os casos, a ideia do colonial, da colonialidade e do colonialismo parece assumir diferentes formas. Apesar dessa flutuação protéica das acepções que têm a palavra «colônia» como base semântica, sua circulação é significativa tanto nos círculos acadêmicos quanto no mundo dos movimentos sociais. Sem querer desprezar esse fenômeno, mas sim com a intenção de tentar enriquecer o diálogo entre quadros teóricos com vocação para a descolonização, vou propor, em primeiro lugar, analisar os diferentes tipos de colonialismo dos quais falam essas correntes e, em segundo, visitar criticamente um par de quadros teóricos e práticas acadêmicas que hoje não têm a mesma recepção que os dois mencionados anteriormente. Uma dessas práticas é o modo de produção intelectual que foi hegemônico nos estudos coloniais dos anos 80 e que surgiram nos departamentos de línguas e literatura em universidades nos Estados Unidos, cujos nomes mais representativos foram Walter Mignolo e Rolena Adorno. A outra é a proposta teórica e prática do Latin American Subaltern Studies Group, um coletivo composto em grande parte de estudiosos da literatura latino-americana residentes nos Estados Unidos (John Beverley, Ileana Rodríguez e outros), cuja vida relativamente

curta (aproximadamente una década) abriu caminhos ainda não totalmente explorados. No final, dedico-me a delinear uma proposta para aprofundar as abordagens sugeridas por estas duas correntes acadêmicas.

Palavras-chave: estudos coloniais, estudos subalternos, opção decolonial, teoria pós-colonial.

La teoría poscolonial y la opción decolonial están, desde hace ya unos años, encontrando cada día más adeptos en América Latina. Sin ánimo de despreciar este fenómeno, sino más bien con la intención de tratar de enriquecer el diálogo entre marcos teóricos con vocación descolonizadora, hoy quiero volver a considerar seriamente un par de prácticas académicas que aún no gozan de la misma acogida que las dos antes mencionadas. Una de ellas es el 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. La otra es la propuesta del Latin American Subaltern Studies Group, un colectivo cuya relativamente breve vida (aproximadamente una década) abrió caminos todavía no del todo explorados⁴.

Varias veces he dicho que lo que Rolena Adorno llamó, allá por los años ochenta,

⁴Para una discusión de los aportes y contribuciones de ese colectivo al estudio de Latinoamérica, ver mi introducción al número 52 de la revista *Dispositivo/n*, dedicado por completo a la trayectoria del grupo: "Latin American Subaltern Studies Revisited" 542.

el nuevo paradigma de los estudios coloniales latinoamericanos (Adorno, 1988), fue lo primero, pero no lo segundo. Es decir, fue algo nuevo, pero no fue un paradigma. De hecho, ni

siquiera en su mejor momento, cuando su influencia se extendió incluso más allá de los estudios sobre ese periodo histórico (influyendo sobre investigadores dedicados al estudio de otros momentos históricos—como los siglos XIX y XX—de la literatura latinoamericana), se puede afirmar que se haya producido un verdadero cambio de paradigma. Si lo hubiera habido, un estudio de las publicaciones de la época debería mostrar un número importante de trabajos enmarcados en esa nueva forma de entender el campo. Como señalé hace ya muchos años, ese no fue el caso: incluso durante la hegemonía teórica de los nuevos estudios coloniales, el trabajo de la mayoría de los investigadores en ese campo respondía a concepciones anteriores a esa fecha (Verdesio, 1997). Además, si la nueva agenda académica promovida por Walter Dignolo y secundada por Adorno hubiera provocado un verdadero cambio de paradigma, hoy tendríamos un campo de estudios coloniales muy diferente al actual, en el que predomina, por un lado, una mirada historicista que parece ignorar los aportes de historiadores que, como Michel de Certeau, cuestionaron el quehacer historiográfico y propusieron una práctica de la disciplina menos ingenua que la que los precedió (Verdesio, 2012); y por el otro, un enfoque al que me cuesta encontrarle mayores

diferencias con el que llevaba adelante la filología española tradicional. Digo más: si hubiera habido un verdadero cambio de paradigma en la dirección que propuso Mignolo y apoyó Adorno, hoy tendríamos un campo mucho más interesado en producir investigaciones donde lo político tuviera un papel más importante que el que tiene.

Lo que sí hubo fue, como he afirmado en otras ocasiones, un nuevo modo de producción intelectual (Verdesio, 1997, p.125; 2002, p. 4-5) que postulaba la necesidad de prestar atención a las voces subalternas ignoradas no solo por las autoridades coloniales y los letrados criollos y españoles, sino también por los investigadores especializados en la época colonial, algunos de los cuales se limitaban a celebrar una empresa, liderada por conquistadores y misioneros, que habría traído el beneficio de la cultura occidental a los indígenas americanos. Hubo también, en esa línea, autores que no provenían de la academia, como Carlos Fuentes, que se dedicaron (por ejemplo, en *El espejo enterrado*) a celebrar las supuestas virtudes del mestizaje generado por el encuentro de europeos e indígenas, invisibilizando así la presencia de los indígenas, los africanos y sus descendientes. Un retrato de las prácticas académicas de los estudios coloniales previos al nuevo modo de producción no estaría completo si no se mencionara una operación que las caracterizaba y que Alvaro Félix Bolaños llamaba *textual cleansing*: el borrado de la violencia que está en la base de las situaciones coloniales de las que surge el texto, a fin de permitir que la belleza literaria del texto y su representatividad histórica brillen de manera inmaculada (Bolaños, 2002, p. 25).

Esta operación está relacionada con la búsqueda, por parte de algunos de esos estudiosos tradicionales, de las cualidades literarias de los textos coloniales, a fin de poder encontrar en ellos los antecedentes de la literatura latinoamericana del boom. Como bien señaló Mignolo en un artículo que podría considerarse como el puntapié inicial de la nueva agenda, esa operación, que postulaba un carácter literario para textos como cartas de relación, diarios de viaje, o tratados de historia natural, perdía de vista la especificidad de los discursos analizados (Mignolo, 1982). Se trataba de una operación que les permitía, por un lado, conseguirle, retroactivamente, una tradición y una historia de mayor profundidad a la literatura latinoamericana de aquel presente glorioso, en tanto que, por el otro, desempolvar esos antiguos textos y darles un status literario que los prestigiará.

Una de las propuestas que renovaron el campo se la debemos a Mignolo, quien vio la necesidad de estudiar la totalidad de los textos emanados del encuentro colonial, a fin de trascender los límites que impone la investigación de unos pocos textos canónicos (Mignolo 1992, p. 810; 1991). En opinión de Mignolo, para entender una situación colonial es necesario el estudio del corpus, es decir, de la totalidad de textos producidos en y por ella (Mignolo, 1989b). Esto lo lleva a hablar de semiosis colonial (que comprende a todos los mensajes e intercambios

simbólicos que se producen en situaciones coloniales) en vez de discurso colonial -expresión esta que reduce el corpus a los mensajes de tipo verbal, tanto orales como escritos (Mignolo, 1989b). Esta nueva forma de ver los intercambios de signos en sociedades coloniales tuvo varias consecuencias, entre ellas, la entrada de mapas de origen europeo, representaciones territoriales indígenas, khipus y otros portadores de signos, al corpus de los estudios coloniales producidos en el marco de los departamentos de lengua y literatura en universidades norteamericanas (Mignolo, 1989 a, 1992). El panorama no estaría completo si no se expresara que, además de la incorporación de nuevos objetos de estudio, esos investigadores estaban proponiendo nuevas formas de leer el canon ya establecido, dialogando con distintas corrientes teóricas de la crítica literaria.

La incorporación de sistemas de signos no discursivos fue acompañada por un interés en la obra de autores indígenas -como Guamán Poma, Santa Cruz Pachacuti Yamqui y Titu Cusi Yupanqui en la región andina, Fernando Alva Ixtlilxochitl, Domingo Francisco Chimalpahin, los escribas indígenas que redactaron el Popol Vuh, los que colaboraron en la elaboración de las Relaciones Geográficas, y los informantes de la Historia general de Bernardino de Sahagún, en Mesoamérica- y en la de escritoras, otrora representadas casi exclusivamente por Sor Juana Inés de la Cruz. Nuevamente, corresponde recordar que se intentó leer a esas incorporaciones al canon desde perspectivas más sensibles a su especificidad cultural y de género, de modo que en sus análisis no primara, como antes, la mirada occidental y masculina. De esta manera, los estudiosos de la época colonial se pusieron a la vanguardia, casi sin darse cuenta, de los debates que, en la academia norteamericana de los años ochenta, fueran conocidos como las guerras del canon (*canon wars*).

Esas guerras enfrentaron a dos bandos bien definidos: los que apoyaban agendas académicas conservadoras contra los que intentaban introducir cambios en los estudios universitarios de literatura. Los primeros sostenían la importancia fundamental de lo que algunos llamaron “the big books”, que son los libros que la sociedad occidental clasifica como obras maestras y que, por lo tanto, deben ser parte de la educación de toda persona que aspire a la ciudadanía en esa cultura. Para poder funcionar eficazmente en esa sociedad, para reclamar, legítimamente, pertenencia a ella, hay que estar familiarizado con una serie de obras que encarnan los valores, tanto pasados como vigentes, en esa cultura. Los segundos buscaban ampliar los límites de esa lista de libros conocida como canon, a fin de facilitar la entrada de autores excluidos del marco de los estudios universitarios. En el caso más sonado, el del curriculum del curso de Historia de las ideas de la Universidad de Stanford, la piedra del escándalo fue la incorporación de autores como Rigoberta Menchú y Guamán Poma a esa lista otrora constituida por autores que, como se dijo en aquella época, eran hombres, eran blancos, y estaban muertos.

El argumento de los que proponían este tipo de cambios era que, en un mundo cada vez más diverso y multicultural, la sesgada lista de libros requerida por el canon tradicional excluía un número importante de tradiciones culturales. Es decir, vastos sectores de la ciudadanía norteamericana, conocidos como minorías, así como sus tradiciones culturales, quedaban, injustamente, sin representación en las listas de lectura.

Llegados a este punto, parece necesario recordar algunas de las características del momento histórico (mediados de los ochenta) en que se comenzaron a producir algunos cambios en las universidades norteamericanas, especialmente en las de élite, en medio del auge del neoliberalismo tanto en Inglaterra como en Estados Unidos. En ese contexto, la universidad se vio obligada a responder a las demandas de esas minorías que habían producido, según Lawrence W. Levine, cambios demográficos tales que la volvieron más culturalmente diversa que nunca (Levine, 1999, p. xix, 43, 52). Después de ese proceso, las casas de estudios superiores norteamericanas ya no fueron tan homogéneas: en 1994, el estudiantado de la Universidad de California-Berkeley estaba compuesto de 32.4% de estudiantes blancos, 39.4% de asiáticos, 5.5% de afroamericanos y 1.1% de indígenas (Levine, 1999, pp. xvii, xviii). En esa universidad emergente, la noción de “cultural literacy” (una especie de alfabetismo cultural: lo que uno debe saber para no ser un ignorante en una cultura dada) ha cambiado drásticamente y la idea de lo que es útil y lo que no lo es ha, también, mutado. Ya no puede seguir respondiendo a los criterios de conservadores como Allan Bloom (autor del best seller *The Closing of the American Mind*), quien defendió un curriculum académico inspirado por la creencia de que la civilización occidental es superior a todas las otras. Esto último, como se comprenderá, era difícil de tragar para los contingentes tan diversos como los que componían y componen el estudiantado de Berkeley (Levine, 1999, p. 20).

Levine celebra los cambios que se produjeron en la segunda mitad de los ochenta, pero la verdad es que ese tipo de modificaciones del curriculum no siempre son, necesariamente, progresistas. Por el contrario, es muy probable que buena parte de los cambios que se comenzaron a registrar por aquellos tiempos tengan motivaciones más conservadoras. Aquí conviene que nos detengamos a considerar lo que se preguntaba John Beverley hace unos años: ¿por qué los estudios culturales, una agenda que venía de la izquierda (tanto en Inglaterra, representada por la escuela de Birmingham, como en Estados Unidos, por los viejos activistas de los sesenta que buscaron una nueva forma de entender los artefactos culturales), tuvieron su momento de auge, hasta el punto de volverse hegemónicos en los programas de lengua y literatura de las universidades norteamericanas, precisamente durante el apogeo de los gobiernos neoliberales de Ronald Reagan y Margaret Thatcher? (Beverley, 1996, p. 47; 1999, p. 108). Su

respuesta es que los administradores de las universidades norteamericanas pueden haber pensado que los cambios en la agenda académica de las humanidades podrían llegar a ser más útiles que la vieja filología y la tradición de los “big books” al momento de tener que resolver problemas en una universidad y una sociedad más diversas (Beverley, 1999, p. 108), tanto a nivel local como internacional. Agrego lo de internacional porque, como bien ha señalado Idelber Avelar, los administradores de las universidades norteamericanas han buscado una alfabetización cultural en el marco de la globalización neoliberal que pueda ser medida de acuerdo a estándares capitalistas: es decir, con base en cómo y cuánto contribuya a la expansión del capital, o sea, a la conquista de nuevos mercados (Avelar, 1999, p. 50). Es comprensible que a las universidades del norte, que se conciben a sí mismas como instituciones de alcance y misión global, las nuevas agendas y marcos teóricos emergidos en los ochenta les hayan parecido más aptos para ofrecer, a los futuros agentes norteamericanos de la globalización (es decir, a los estudiantes), una mejor alfabetización cultural que les permita actuar más inteligentemente y de manera menos irritante que la del estereotipo del “*ugly American*”, quien no solo no entiende nada de las sociedades con las que hace negocios, sino que además las desprecia.

De más está decir que esta mirada multiculturalista, que hizo posible el florecimiento tanto de los estudios culturales como del nuevo modo de producción de los estudios coloniales, distaba (y dista) mucho de ser, per se, no ya radical (que acaso sería demasiado pedir), sino progresista. Para empezar, no basta, para forjar una agenda radical o progresista, con ampliar el número de autores y textos—por ejemplo, agregar autores como los ya mencionados Guamán Poma y Rigoberta Menchú a la lista de lecturas obligatorias. Eso podría constituir, sin perjuicio de reconocer la enorme polvareda que medidas de ese tipo causaron entre los más conservadores, a lo sumo un primer paso para la elaboración de dicho tipo de agenda. Tampoco parece suficiente, para una agenda liberadora, el mero dialogar con diversas corrientes teóricas, sobre todo si tenemos en cuenta que en su mayoría provenían de Europa. Por otro lado, como es sabido, ese contexto multiculturalista fue una forma de responder a las demandas de los grupos tradicionalmente oprimidos que, poco a poco, iban llegando a la universidad. En otras palabras, fue un intento de frenar una posible revuelta dentro de los templos del saber. Todo esto ha de tener, seguramente, algún efecto limitante en relación a la posibilidad de los estudios coloniales de convertirse en una agenda radical.

Como no estoy presentando una visión idílica de ellos, voy a señalar otra de las limitaciones que, en mi opinión, los afectaba: su incapacidad para, o falta de interés por, generar trabajos que privilegiaran un análisis de los aspectos económicos de la conquista y colonización de América Latina. Esto, tratándose de un fenómeno como el colonialismo, que tiene un origen y un impulso

profundamente económicos, es una carencia importante. Si no se tiene en cuenta ese componente fundamental de la empresa colonial, se corre el riesgo de no entender unas cuantas cosas, como por ejemplo, la violencia originaria del despojo que sufrieron los indígenas del continente.⁵

Aun luego de todas estas críticas, y de no olvidarme del contexto social y cultural, el *zeitgeist* que le sirvió de marco, dominado por el muticulturalismo como

⁵ Por supuesto, sería injusto criticarle esta ausencia de enfoques económicos a los estudios coloniales solamente, cuando, como veremos más adelante, tanto la teoría poscolonial y la opción decolonial adolecen de la misma carencia.

respuesta a la diversidad en el marco del neoliberalismo global, ni de las probablemente aviesas intenciones de los administradores de las universidades de élite, sigo reivindicando ese modo

de producción intelectual a pesar de sus problemas y limitaciones. Pero que se entienda bien: no estoy proponiendo volver a la práctica de ese modo de producción intelectual como si fuera una especie de desiderátum o panacea para todos los males disciplinarios. Por el contrario, visto hoy a la distancia, se nos presenta como lo que es: el producto de una época en un lugar determinado. A pesar de reconocer la diferencia que existe entre el contexto de producción académica y el producto propiamente dicho, lo cierto es que el segundo nombrado no puede separarse del todo de ese caldo de cultivo del que surgió, y la falta de énfasis en lo económico también empobrece el potencial radical de aquella agenda académica. De modo que no creo que sea posible hacer de cuenta como que seguimos en los años ochenta y abocarnos a un retorno acrítico al tipo de trabajo intelectual que pusieron en circulación Mignolo, Adorno, y sus seguidores.

Pero antes de explicitar las razones por las cuales pienso que algunos aportes de ese corpus de estudios coloniales pueden seguir teniendo vigencia en estos días, parece útil repasar, aunque sea someramente, la trayectoria y aportes de una serie de corrientes teóricas que contienen en su denominación la palabra «colonial» o sus derivados. Desde los ochenta, muchos son los marcos teóricos que se han explorado por parte de los practicantes de las disciplinas humanísticas. Uno de ellos es la teoría poscolonial, que algunos investigadores consideraron como posible fundamento para los estudios sobre la época colonial en América Latina. Como era esperable, esa tendencia no dejó un legado perdurable, pues el colonialismo estudiado por los investigadores enmarcados en esa corriente pertenece a un momento histórico que coincide con el apogeo del imperialismo británico. Varios autores, entre ellos Jorge Klor de Alva, tempranamente señalaron la inadecuación de modelos y desarrollos teóricos pensados para dar cuenta de situaciones coloniales que ocurrieron siglos más tarde que el colonialismo español y lusitano sufridos por los países latinoamericanos (Klor de Alva, 1992, p. 17). Esto no es un asunto menor, porque las formas económicas, sociales y culturales de dominación difirieron dramáticamente y los pueblos y los territorios a los que se les aplicaron eran, también, muy diferentes.

Pero me interesa más discutir la trayectoria de otra corriente teórica que tuvo su impacto en los estudios de literatura y cultura latinoamericanas, también proveniente de la India (y sus intelectuales de élite, que hablan y escriben fluidamente la lengua del imperio) y emparentada con lo poscolonial: los estudios subalternos. De hecho, dependiendo de cómo se mire el proceso de desarrollo de estas dos corrientes teóricas, se puede ver a los estudios subalternos como el punto de arranque. En los años setenta, algunos historiadores, liderados por Ranajit Guha, comenzaron a manifestar su descontento e insatisfacción con los trabajos sobre la India producidos por la historiografía inglesa más prestigiosa, animada por investigadores de inspiración marxista como Eric Hobsbawm. Según Guha, esos historiadores no entendían del todo bien la realidad india, debido en parte a las limitaciones culturales de sus aproximaciones. Guha creía que esos historiadores ingleses, al criticar (y, de algún modo, despreciar) los movimientos campesinos en la India por considerarlos espontaneístas, perdían de vista las motivaciones y las lógicas locales que los inspiraban (Guha, 2002b, pp. 84, 88; 2002c, pp. 99-100). Esto ocurría por varias razones. La primera, por la distancia cultural que existía entre la mirada de los ingleses y lo que pasaba en la India. La segunda, porque los archivos que los historiadores consultaban estaban escritos y producidos cuidadosamente por las élites del país y no por los campesinos. El archivo sobre la historia de los subalternos estaba escrito por otros y era un producto del bloque hegemónico. Guha propone, como alternativa a esa forma de hacer historiografía, una que privilegie la lectura de los archivos a contrapelo (*against the grain*), a fin de ver un poco más allá de lo que dicen los textos producidos por las élites. Es decir, señala la necesidad de escuchar a las que él llama «voces bajas,» esas que, por lo general, no tienen lugar en el archivo (Guha, 2002a, p. 30). Ante la pregunta razonable sobre cómo rescatar esas voces bajas o subalternas, cuando el archivo nos cierra el acceso a ellas, Guha responde que la visión contrainsurgente no solo está determinada por la insurgencia (pues es una respuesta a ella), sino que además habla todo el tiempo de ella:

los informes, despachos, actas, juicios, leyes, cartas, etc., en que, policías, soldados, burócratas, terratenientes, usureros y otros, igualmente hostiles a la insurgencia, reflejan sus sentimientos, equivalen a una representación de su voluntad. Pero estos documentos no derivan su contenido tan sólo de esta voluntad, dado que ésta se afirma en otra voluntad, la del insurgente. Debiera ser posible, en consecuencia, leer la presencia de una conciencia rebelde como un elemento necesario que está difundido dentro de este cuerpo de evidencia (Guha, 2002c, p. 110).

De este modo, tomando el concepto de Antonio Gramsci de «clases subalternas» (usado por el italiano porque desde las mazmorras fascistas no podía escribir «proletariado» o «campesinado,» así como tampoco «marxismo» -que él rebautizó como «teoría de la praxis»), se dispuso a escribir una historiografía que las

representara un poco mejor que la producida hasta ese momento. Pero la historia teórica del concepto de subalternidad no termina allí, debido a que ese concepto pasó, en manos de los teóricos poscoloniales como Gayatri Spivak, de designar a clases sociales o colectivos a referirse a sujetos. Es en este marco que surge la idea de sujeto subalterno, que se va desarrollando en el trabajo de Spivak como concepto o categoría más filosófica que histórica, pero que también, según la autora, es un sujeto cuyo desarrollo «es complejizado por la interferencia del proyecto imperialista» (Spivak, 1998 [1986], p. 16). Con esta estudiosa de la literatura, ese concepto acuñado por un historiador se convierte en algo así como una palanca de Arquímedes con la cual se intenta deconstruir (recordemos que Spivak tiene una fuerte influencia derrideana) el aparato cognitivo occidental. De este modo, para teóricos como Spivak, el subalterno es un límite, un obstáculo infranqueable, para el sujeto cognoscente occidental. El subalterno pasa así de ser un sujeto histórico colectivo a ser una categoría mediante la cual poner en tela de juicio la forma occidental de entender el mundo.

Estas dos aproximaciones teóricas tuvieron la virtud de poner de relieve la importancia de la división del trabajo internacional, la desigualdad entre las naciones (cosa que, según Spivak, ni Michel Foucault ni Gilles Deleuze fueron capaces de hacer: Spivak, 1998 [1986], pp. 2, 22), y la relevancia de los aspectos imperiales y coloniales en los estudios historiográficos dedicados a explicar procesos históricos ocurridos en los países de la periferia de occidente. Sería injusto, sin embargo, no recordar que, por su parte, un número nada desdeñable de estudiosos latinoamericanos provenientes de diferentes disciplinas hacían esfuerzos por entender su condición periférica y neocolonial desde diferentes perspectivas teóricas. De eso me voy a ocupar un poco más tarde, pero antes creo oportuno hablar de un fruto impensado que se inspiró en el subalternismo y surgió en un lugar bastante improbable: los departamentos de lengua y literatura española y latinoamericana en universidades de los Estados Unidos.

Allí surgió, a principios de los años noventa, el Latin American Subaltern Studies Group, que se dedicó a desarrollar las ideas tanto de los historiadores del subalternismo como de Spivak. Se trató de un grupo de intelectuales que, ante la caída del socialismo real, los avances del capitalismo en todo el mundo, el surgimiento de los nuevos movimientos sociales, y el supuesto debilitamiento de los Estados-nación causado por el poder económico transnacional, tuvieron la necesidad de repensar su posición en la sociedad. Una de las cosas que se abocaron a reconsiderar fue la necesidad de erosionar la centralidad del papel de los intelectuales en las luchas sociales en América Latina, a fin de hacer lugar para la participación protagónica de los sujetos y colectivos en situación de subalternidad (Latin American Subaltern Studies Group, 1996 [1994]). El grupo se posicionaba, entonces, como heredero de las tradiciones progresistas de la región, pero buscaba inspiración en una matriz teórica que provenía de otras

latitudes—lo cual, como se verá, generó todo tipo de reacciones adversas entre los intelectuales latinoamericanos. Es por ello que se puede decir, citando a John Beverley (uno de los fundadores del grupo), que, si bien el subalternismo (tanto el latinoamericano como el de la India) no es un proyecto marxista, sí es un proyecto del marxismo (Beverley, 1999, p. 21).

En ese grupo coexistían subgrupos que sería un poco largo enumerar y explicar aquí, pero que se reducían a por lo menos dos actitudes antagónicas: la de aquellos que, provenientes del marxismo y de las luchas políticas de los años sesenta y setenta (y que consideraban a la subalternidad como una condición real y palpable de subordinación), se planteaban, en el descorazonante marco de la globalización neoliberal, hacer lo posible, y la de aquellos otros que, provenientes no ya del activismo sino de la deconstrucción derrideana, se planteaban la tarea de pensar lo impensable (Rodríguez, “A New Debate”, p. 14). Más allá de estas divisiones internas, puede decirse que algunos de los textos del subalternismo latinoamericano en EEUU han sido inspiradores para más de un estudioso del presente. Y algunos de sus integrantes, como el ya fallecido Fernando Coronil, sostuvieron, luego de la desaparición del grupo, que la influencia que ejerció en su momento y la plétora de trabajos que inspiró, hicieron, quizá debido a esa misma riqueza, que los estudios subalternos rebalsaran el marco de su Manifiesto fundacional: el proyecto fue la promesa que el grupo generó, pero no pudo contener (Coronil, 2005, p. 341).

Es acaso de interés, se debe recordar que Mignolo estuvo vinculado al grupo de estudios subalternos latinoamericanos y que se reunió un par de veces, junto a Sara Castro-Klarén y el ya mencionado Coronil, con algunos de sus pares indios para intentar iniciar un diálogo teórico sur-sur en un plano que se esperaba fuera de igualdad. Lamentablemente, esa iniciativa no prosperó, acaso debido al desinterés casi absoluto por ese tipo de diálogo demostrado por los investigadores de la India. El contacto entre los intelectuales latinoamericanos y los de la India se dio también a través de invitaciones de subalternistas latinoamericanos a sus pares indios a participar en libros: Ileana Rodríguez invitó a Guha y a Dipesh Chakrabarty a participar en dos compilaciones sobre estudios subalternos latinoamericanos (Rodríguez, 2001a; 2001b). En sus contribuciones, los historiadores indios no hicieron el más elemental gesto para abordar la cuestión del posible diálogo sur-sur ni para decir, aunque más no fuera algo mínimo y superficial sobre los trabajos subalternistas dedicados al estudio de Latinoamérica. Algunos pensamos que esa actitud tiene mucho que ver con aquello que siempre ha dicho Mignolo sobre las lenguas en las que están inscriptos los diferentes legados coloniales que enmarcan nuestra experiencia: una de ellas, el español, tiene un escaso o nulo prestigio en el mundo de la producción de conocimiento, en tanto que el inglés es, desde hace ya un tiempo, la lengua franca de ese mundo (Mignolo 1993; Verdesio, 2002, 7). Desde esa lengua y ese mundo académico hegemónicos es que se aproximaron los intelectuales indios al diálogo con los latinoamericanos.

El surgimiento de ese colectivo suscitó cierta molestia en algunos de los nombres más importantes de la crítica literaria y cultural de América Latina, desde donde se lo vio, en el peor de los casos, como una especie de colonialismo teórico similar al del panamericanismo en el ámbito de lo político. Esta acusación concreta fue lanzada por Hugo Achugar (1997, p. 381), quien luego de haber coqueteado durante años con los estudios culturales, les dio la espalda a su retorno a Uruguay, redescubriendo el valor de los estudios literarios tradicionales y sumándose a las huestes de críticos como Beatriz Sarlo, quienes también veían con desconfianza las elaboraciones teóricas subalternistas promovidas por colegas que trabajaban en universidades del norte (Sarlo, 1997). Lo interesante de este tipo de nacionalismo o criollismo crítico es que se parapetó, especialmente en el caso de Sarlo, en una posición de defensa a ultranza de las bellas letras y los valores estéticos. Es decir, se abroqueló en un lugar que ya Angel Rama había criticado con fuerza y convicción: la ciudad letrada, el núcleo urbano desde el cual se propagaban por el territorio americano no solo la ley y la letra, sino también el proyecto colonial (Rama, 1984). De este modo se echaba por tierra todo avance hecho por los estudios culturales en la dirección de privar de privilegio epistémico a una formación discursiva como la literatura para dar lugar al estudio de otros fenómenos. Es en parte por ello que los críticos nombrados no fueron capaces de oponer una alternativa teórica novedosa o creativa a esas corrientes de pensamiento provenientes del norte y sospechosas de imperialismo o colonialismo cultural.

La respuesta latinoamericana a las corrientes poscoloniales y subalternistas que sí tuvo la fuerza teórica suficiente como para discutir con ellas en un plano de igualdad fue producto de una combinación compleja: la de un conjunto de intelectuales latinoamericanos que vivían y viven en sus países de origen y un intelectual que habita desde hace años en EEUU y trabaja, desde los años setenta, en universidades de élite de ese país, quien ha fungido de catalizador, de las ideas de todos ellos. Obviamente, me refiero a Mignolo, quien, gracias a ese relativamente reciente protagonismo, ha logrado dar charlas con frecuencia en la Argentina luego de una larga ausencia en materia de influencia intelectual -de hecho, debe de haber pocos intelectuales de su país tan ignorados, al menos hasta hace siete u ocho años, en los círculos académicos de su lugar de origen.

Ese grupo que hoy lidera Mignolo incluye a filósofos de larga trayectoria como Enrique Dussel, a investigadores procedentes de las ciencias sociales como Aníbal Quijano, a críticos literarios como Javier Sanjinés, a antropólogos como el ya fallecido Fernando Coronil y Catherine Walsh, y a una larga lista de intelectuales de las más diversas disciplinas a lo largo y a lo ancho de Latinoamérica. Su genealogía, empero, se remonta mucho más atrás en el tiempo, incluyendo a pensadores tan distintos entre sí como Rodolfo Kusch, José Carlos Mariátegui o Guamán Poma. En el primero de los casos, estamos ante uno de los filósofos

latinoamericanos que más tempranamente se interesó en los posibles aportes que podían hacer a la humanidad en general, y a Latinoamérica en particular, los saberes otros que Occidente no respeta como tales. En varios libros, Kusch se dedicó a repensar la identidad latinoamericana, concluyendo que no podíamos entendernos a nosotros mismos como europeos ni como exclusivamente occidentales, ni entender el ser autóctono latinoamericano en términos del *dasein* heideggeriano (Kusch, 1970 [2007], p. 268-269). El *Ser y tiempo* de los latinoamericanos, la obra magna que explicaría su forma de ser en el mundo, no podía ni debía ser como el de los occidentales representados en aquel libro de Heidegger. Debía, en cambio, reconocer que éramos diferentes, y que esa diferencia estaba en la heterogénea composición de nuestras poblaciones y en lo conflictivo de nuestra historia colonial y neocolonial.

Pero el paradigma u opción decolonial (que también se llamó, en previas encarnaciones, posoccidentalismo, o modernidad/colonialidad) tiene un par de fuentes teóricas más recientes y fundamentales: las ideas de Immanuel Wallerstein sobre el sistema/mundo y las de Quijano sobre la colonialidad del poder. Esas dos fuentes de inspiración fueron reelaboradas Mignolo a lo largo de los años y hoy forman parte de los pilares teóricos del pensamiento decolonial. La idea de que el mundo moderno fue posible gracias al establecimiento de la explotación del ser humano por el ser humano puesta en funcionamiento por el colonialismo, es un presupuesto básico de este marco teórico (Mignolo, 1995). Es decir que no puede concebirse la modernidad y sus narrativas de emancipación sin tener en cuenta que ellas fueron posibles gracias a que el sistema colonial estaba sentando las bases para la aparición del capitalismo. Marx mismo fue claro al respecto: la acumulación primitiva que hizo posible el capitalismo tuvo origen en la conquista de América y en la extracción de metales que se hizo mediante la separación del trabajador de los medios de producción (Marx, 1992, pp. 873-875, 915).

La colonialidad del poder, según Quijano, vendría a ser algo así como una matriz de poder que tiene su origen en la época colonial pero que continúa existiendo a pesar de la desaparición de ese sistema político después del advenimiento de otros sistemas, el republicano, en los países latinoamericanos. En esa matriz colonial del poder, la explotación económica de la tierra se llevó a cabo por parte de una minoría étnica compuesta por europeos, bajo cuya custodia y tutelaje trabajaban grandes números de indígenas, quienes generaban una gran plusvalía. En el contexto latinoamericano, su enfoque tuvo la virtud y la originalidad de poner de relieve la importancia de lo étnico en el proceso histórico de la explotación de la riqueza americana, tanto en tiempos coloniales como en el periodo republicano. El problema, creo, es que este elemento étnico ha venido aumentando tanto su protagonismo en las elaboraciones del grupo que, en mi opinión, ha llevado en ocasiones a olvidar que, si se lo separa de los aspectos económicos tanto

del sistema colonial como de la matriz de poder, pierde gran parte de su poder explicativo. De modo que si hay un déficit detectable en este marco teórico es esa tendencia a dejar de lado la consideración de los elementos económicos de la explotación de la tierra americana y el trabajo de sus habitantes. Esto es una pena, pues la primera versión del concepto «colonialidad del poder» incluía un fuerte componente económico (Quijano, 1992 [1991]).

Sea como fuere, lo cierto es que en el pensamiento actual de Mignolo y de varios de sus seguidores hay una sorprendente falta de interés por los factores económicos de la dominación colonial -factores sin los cuales es muy difícil entender los mecanismos de poder que subyacen a esa dominación. Lo que parece faltar en los estudios del colectivo, entonces, es un estudio sistemático de las formas en que el capitalismo fue impuesto en las distintas regiones del planeta. Lo cual es una gran carencia, pues como bien recuerda Chakrabarty que nos enseñara Guha, el capitalismo, en el marco global, no repite la misma historia de poder en todas partes (Chakrabarty, 2010, p. 37). De hecho, el capital intenta imponer el mismo modelo en todo el planeta, pero el poder que surge de cada intento de colonización toma una forma diferente en cada lugar, porque las resistencias locales que encuentra son idiosincrásicas de cada uno de ellos: la densidad de población, las historias locales, la geografía, las diferentes maneras en que los locales se resistieron o se adaptaron al capitalismo, son tan solo algunos de los factores que explican las diferentes formas en las que el capitalismo se desarrolló en los territorios colonizados. Es por ello que en otros trabajos me he atrevido a recomendar que el pensamiento decolonial desarrolle una sensibilidad mayor ante las diferentes matrices coloniales que surgieron y se desarrollaron en los territorios colonizados (Verdesio, 2017; 2012).

Para explicar mejor mi sugerencia, pasemos primero a señalar otro de los puntos débiles de buena parte de los trabajos de la opción decolonial: a pesar de que lo colonial aparece en el propio nombre de esa corriente de pensamiento, rara vez es parte importante de los trabajos que se producen en su marco. Es paradójico que una corriente fundada y liderada por uno de los grandes promotores del modo de producción conocido como estudios coloniales casi nunca ofrezca estudios concretos donde lo colonial propiamente dicho sea parte de la investigación. Parecería que ese pasado colonial se diera por supuesto, que fuera visto como algo dado, como algo que todo el mundo conoce y sobre lo cual ya no es necesario hablar. Pero esa actitud puede llevar a una serie de errores de apreciación de los legados coloniales que siguen vigentes hoy, pues no todos provienen de las mismas situaciones coloniales. Como ya he señalado en otros trabajos, cuando se trata de entender la vigencia de la matriz colonial en países como Uruguay (y en lugares como la Patagonia, que ocupa buena parte de los territorios de Chile y de la Argentina) a la luz de la versión inicial de la colonialidad del poder, fuertemente inspirada en el colonialismo que tuvo lugar en la zona andina, es muy probable que surjan cortocircuitos interpretativos, pues lo

que ocurrió en esos otros territorios tiene mucho más que ver con el colonialismo de *settlers* que con la explotación a través de instituciones como la encomienda y el repartimiento (Verdesio, 2017, 2012). Es decir, tiene mucho más que ver con estrategias que privilegiaron el desplazamiento, exterminio y/o asimilación de los indígenas que con la explotación de vastas masas de indígenas que generan plusvalía para unos pocos europeos (Verdesio 2017, 2012).

Hechas estas salvedades, me apresuro a aclarar que si la idea es centrarse más en el presente y tratar de ver de dónde vienen algunos de los mecanismos de opresión que sufren los subalternos de nuestros tiempos, no tengo grandes objeciones. Solo digo que esa tarea se podría realizar mucho más eficientemente si se estudiaran con más atención las situaciones coloniales del pasado de las que surgen las injusticias del presente. Hace ya más de quince años, el ya citado Bolaños y el que esto escribe propusimos un ejercicio intelectual a los autores que formaron parte del volumen que editamos (Bolaños & Verdesio, 2002): intentar establecer relaciones entre alguna situación colonial de los siglos XVI, XVII o XVIII y el presente, a fin de detectar los legados o herencias coloniales que aún nos afectan. Si bien el libro no terminó siendo una colección de artículos en los que se hiciera exactamente eso, la idea era poder entender la genealogía y los procesos que culminan en situaciones de opresión o desigualdad en el presente que nos toca vivir. En este sentido es que reivindicó una agenda de investigación que se dedique de manera seria y rigurosa al estudio sistemático del largo periodo colonial en América Latina.

En otras palabras, lo que en realidad quiero recuperar de aquellos estudios coloniales de los ochenta es su fuerte compromiso con el estudio crítico de una época que marcó el desarrollo posterior de la vida, no solo en las Américas, sino también en el planeta todo. La conquista y la colonización de América es, a nadie le puede caber duda, un parte aguas en la historia de la especie humana, gracias al cual todas las partes del mundo y, detalle no menor, todas las economías que ellas cobijaban, quedaron conectadas. Pero además de ello, es el momento en el que se inicia un sistema colonial que, como ya vimos, dará origen (no lo digo yo sino Marx) a la acumulación primitiva que hará posible el surgimiento del capitalismo.

Es solo desde una agenda de investigación que ponga el énfasis en el estudio de las situaciones coloniales del pasado que podremos dar respuesta a algunas de las excelentes preguntas que plantea Laura Catelli:

¿Cómo es afectado nuestro imaginario sobre lo colonial cuando nos posicionamos en una perspectiva poscolonial o decolonial que supone no un después sino una continuidad de dinámicas de poder (epistémicas, políticas, subjetivas) más allá del fin nominal del colonialismo? ¿Qué es lo que continúa? ¿Qué es lo colonial que marca el presente? Podríamos preguntar por persistencias materiales de lo colonial. (2017, p. 37)

Para saber qué es lo que continúa del sistema colonial en el presente es necesario, aunque parezca de perogrullo, saber de qué hablamos cuando hablamos del pasado colonial. Por eso insisto en la necesidad de producir estudios rigurosos y críticos que se centren en la especificidad de las situaciones coloniales de los siglos XVI a XVIII. El modo de producción intelectual liderado por Mignolo y Adorno en los ochenta hizo eso, pero ya vimos más arriba que tiene limitaciones propias del lugar y de la época en las que surgió. Por ello, creo que es importante fortalecer su potencial crítico y superar esas limitaciones radicalizando su sesgo teórico.

En otros trabajos ya había propuesto aceptar la herencia del modo de producción de los estudios coloniales inyectándole una fuerte inflexión subalternista que permita no sólo abrir las puertas a las voces y subjetividades subalternas en el marco colonial, sino que además les dé privilegio epistemológico. Hoy me gustaría explicar por qué aun me interesa la matriz subalternista y por qué, dentro de ese marco teórico, me inclino más hacia la mirada de algunos integrantes del colectivo latinoamericano que hacia las ideas de los que formaban parte del grupo indio que los inspirara. Creo que lo que sostuvieron Javier Sanjinés, José Rabasa y Robert Carr en la introducción al número 46 de la revista *Dispositio/n* resume lo que quiero resaltar: para ellos, hay que intentar trascender las fronteras físicas e ideológicas de la universidad a fin de poder entrar en una relación de diálogo y solidaridad con el subalterno (Rabasa *et al.*, 1994, pp. vi, vii, x). No es fácil, sin embargo, elaborar estrategias para incidir en la sociedad y para escapar de la prisión de la máquina de enseñar que es la universidad. A pesar de ello, creo que hay casos de estrategias de colaboración con el subalterno dentro y fuera de la universidad que permiten augurar algún tipo de incidencia de los académicos solidarios en el resto de la sociedad.

Estoy pensando aquí en los aportes de dos disciplinas que, históricamente, se han desarrollado en contacto con los pueblos indígenas del planeta y que han tenido con ellos, muchas veces, una relación conflictiva: la antropología y la arqueología. Si bien la historia de esas disciplinas, como es sabido, tiene aspectos verdaderamente condenables (como haber sido el brazo académico del imperialismo, en algunos casos, y del Estado-nación moderno, en otros), también es cierto que en las últimas dos o tres décadas se vienen desarrollando formas de entender y practicar la disciplina que intentan revertir esa historia de opresión y colonialismo. Algunas de sus elaboraciones teóricas recientes, como la antropología social más progresista (en cualquiera de sus vertientes: militante, comprometida, en colaboración, y un creciente etcétera), indican que la ausencia de participación indígena en sus investigaciones, que la caracterizara desde sus comienzos, está comenzando a ser subsanada con una serie de propuestas, medidas y prácticas de tipo colaborativo (ver un breve pero muy completo panorama de esas corrientes en el trabajo de Mariela Eva Rodríguez, 2010, pp. 41-54).

La arqueología latinoamericana más progresista (que si bien se mantiene en diálogo con corrientes de pensamiento arqueológico como el posprocesualismo, que provienen del primer mundo, no siempre se inspira en sus conceptos y prácticas), cuyos teóricos y practicantes se encuentran vinculados, por lo general, al congreso conocido como TAAS (Teoría Arqueológica de América del Sur), presenta en sus filas a algunos arqueólogos que se proponen integrar al sujeto subalterno al proceso de producción de conocimiento desde el momento de su concepción hasta el momento de su publicación (ver, por ejemplo, el trabajo y las reflexiones de Rafael Curtoni y María Luz Endere, 2006). Pero es cierto que, si bien el número de practicantes de la disciplina que adhieren a este tipo de planteamientos va creciendo (en especial, por el lado de los más jóvenes), todavía quedan muchos (muchísimos) arqueólogos que no ven con agrado ese tipo de conceptualización de la disciplina.

Por último, estoy pensando también en un tipo de arqueología desarrollada sobre todo en Estados Unidos por los propios individuos y grupos indígenas (los navajos, por ejemplo), quienes han desarrollado sus propios programas de formación de arqueólogos. En América Latina no ha cundido aun este tipo de práctica, para llevar adelante la cual los indígenas ya no necesitan del tutelaje de los arqueólogos no-indígenas, debido a que en ese marco son ellos mismos los que se ocupan de desarrollar los proyectos de investigación de principio a fin. Hoy ya se puede hablar de arqueólogos indígenas de reconocida trayectoria, como Joe Watkins y Sonya Atalay, por poner los ejemplos más conocidos (Watkins, 2000, Atalay, 2006). Pero no sería justo dejar de consignar que arqueólogos latinoamericanos de gran prestigio e influencia, como Cristóbal Gnecco, desconfían del potencial liberador de ese tipo de práctica disciplinaria. Basándose en declaraciones de la propia Atalay, quien dice explícitamente que la arqueología indígena no pretende reemplazar a la tradicional,⁶ Gnecco sostiene que, al no presentarse como una arqueología otra, sustancialmente diferente a la vigente, se limita a agregarle un sesgo nativo a las prácticas y protocolos tradicionales, sin modificarlos ni

⁶ Las palabras exactas de Atalay son estas: "the attempt is to incorporate Indigenous experiences and epistemologies into current mainstream archaeological practices. The goal is not to replace Western concepts with Indigenous ones, but to create a multivocal archaeological practice that benefits and speaks to society more broadly" (Atalay, 2008, pp. 33-34).

subvertirlos (Gnecco, 2012; 2015, p. 37). Sin perjuicio de la legitimidad de esta advertencia, conviene recordar que la propia Atalay afirma que no hay una sola arqueología indígena, pues los diferentes grupos tienen relaciones distintas con esa disciplina, con la

historia y con las cuestiones patrimoniales (Atalay, 2000, p. 30), razón por la cual no veo por qué no se puede concebir la posibilidad de que surja, en algún momento, una versión más radical. Aparte de esto, soy de los que cree que el tipo de conocimiento que se viene produciendo desde el ámbito de la arqueología indígena ha tenido consecuencias favorables, en más de un rubro, para los

pueblos originarios: por ejemplo, en la forma en que se entiende y representa el pasado de sus sociedades, en sus luchas por reclamos de tierra, o en sus pedidos de restitución de restos humanos en posesión de museos. Esas consecuencias la diferencian claramente de la que se desarrolla habitualmente bajo las condiciones de producción tradicionales. Es por eso que me animo a pensar que, a pesar de que en su desarrollo actual no se presenta como una praxis tan radical ni subversiva como quisiera Gnecco, la arqueología indígena, al igual que las distintas cepas de la antropología y la arqueología en colaboración, tiene el potencial de convertirse en una herramienta útil para vehicular con provecho las luchas de los grupos subalternos que tienen lugar dentro y fuera de los recintos universitarios.

En otros trabajos (Verdesio, 2011; 2017), propuse reflexionar sobre la relación entre el subalterno y la investigación académica desde una perspectiva exterior a los marcos constrictores de las disciplinas. Allí aclaraba que no me estaba refiriendo a un enfoque interdisciplinario, pues ello dejaría incólumes los cimientos iluministas y burgueses de las diversas disciplinas. Pensaba, más bien, en la producción de un tipo de trabajo intelectual que haga posible el cuestionamiento tanto de la disciplina en la que uno trabaja como de la propia idea de disciplina. Pero mientras sigamos produciendo desde esa máquina de enseñar que llamamos universidad, nuestro margen de acción estará limitado por sus principios y reglas. Por ahora, entonces, es en este marco cognitivo y productivo que debemos pensar cómo operar. Por eso es necesario que aquellos que nos dedicamos a temas coloniales sigamos perfeccionando y descolonizando los modos de producción en los que estamos insertos y les demos una inflexión subalternista. La forma que tome esa inflexión puede ser parecida o diferente a la de las prácticas disciplinarias que acabo de comentar. No hay recetas. Pero si no lo intentamos, es improbable que podamos avanzar en la lucha por la descolonización del conocimiento que producimos.

Referencias

- Achugar, H. (1997). Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las memorias de las políticas y el conocimiento. *Revista Iberoamericana*, (180), 379-387.
- Adorno, R. (1988). Nuevas perspectivas en los estudios coloniales hispanoamericanos. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 14(28), 11-28.
- Atalay, S. (2006) Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice. *American Indian Quarterly*, 30(3-4), 280-310.
- Atalay, S. (2008). Multivocality and indigenous archaeologies. En: Habu, J.; C. Fawcett y J. M. Matsunaga (Eds.), *Evaluating Multiple Narratives: Beyond Nationalist, Colonialist, Imperialist Archaeologies*, (pp. 29-44). Nueva York: Springer.

Avelar, I. (1999). The Clandestine Ménage à Trois of Cultural Studies, Spanish and Critical Theory. *Profession*, 49-58.

Beverley, J. (1996). Estudios culturales y vocación política. *Revista de Crítica Cultural*, (12), 46-53.

Beverley, J. (1999) *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*. Durham: Duke University Press.

Bolaños, A. F. (2002). On the Issues of Academic Colonization and Responsibility When Reading and Writing about Colonial Latin America Today. In Alvaro F. Bolaños and Gustavo Verdesio (eds.). *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin American Texts Today*. Albany: SUNY P.

Bloom, A. (1987). *The Closing of the American Mind. How higher education has failed democracy and impoverished the souls of today's students*. New York: Simon & Schuster Inc.

Catelli, L. (2017) Lo colonial en el presente: un modelo para armar. *Boca de sapo*, 18(25), 36-43.

Chakrabarty, D. (2010) Una pequeña historia de los *Estudios Subalternos*. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Pablo Sandoval, Coordinador. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Coronil, F. (2005) Post-Obituary: We are Dead. Long Live Subaltern Studies in the Americas! *Disposition*, 25(52), 337-341.

Endere, M. L. y Curtoni, R. P. (2006). Entre Lonkos y «ólogos». La participación de la comunidad indígena rankülche de Argentina en la investigación arqueológica. *Arqueología Suramericana*, 2(1), 72-92.

Fuentes, C. (1992). *El espejo enterrado*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gnecco, C. (2012). Intervención en mesa redonda sobre el futuro de la arqueología latinoamericana. *VI Congreso TAAS (Teoría Arqueológica de América del Sur)*. Goiania, Brasil, septiembre 17-21.

Guha, R. (2002a). Las voces de la historia. En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, (pp. 17-32). Barcelona: Crítica.

Guha, R. (2002b). La prosa de la contrainsurgencia. En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, (pp. 43-94). Barcelona: Crítica.

Guha, R. (2002c). Aspectos elementales de la insurgencia campesina en la India colonial. En *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, (pp. 95-112). Barcelona: Crítica.

Klor de Alva, J. (1992). Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages. *Colonial Latin American Review*, 1(1-2), 3-23.

Kusch, R. (2007 [1970]). *El pensamiento indígena y popular en América*. En Rodolfo Kusch, *Obras completas. Tomo II*, (pp. 255-546). Rosario: Editorial Fundación Ross.

- Latin American Subaltern Studies Group. (1994 [1996]). Founding Statement. *Dispositio/n*, (46), 1-11.
- Levine, L. W. (1996). *The Opening of the American Mind. Canons, Culture and History*. Boston: Beacon Press.
- Marx, K. (1992). *Capital. Volume I*. Penguin: London.
- Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: U of Michigan Press.
- Mignolo, W. (1993). Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism? *Latin American Research Review*, 28(3), 120-134.
- Mignolo, W. (1992). The Darker Side of the Renaissance: Colonization and the Discontinuity of the Classical Tradition. *Renaissance Quarterly*, 45(4), 808-828.
- Mignolo, W. (1991). Canon and Cross Cultural Boundaries (or Whose Canon Are We Talking About?). *Poetics Today*, 12(1), 1-28.
- Mignolo, W. (1989a). Colonial Situations, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis. *Dispositio*, 14(36-38), 93-140.
- Mignolo, W. (1989b). Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis. *Dispositio*, 14(36-38), 333-337.
- Mignolo, W. (1982). Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista. En Luis Iñigo Madrigal (Ed.). *Historia de la literatura hispanoamericana. Tomo I. Época colonial*, (pp. 57- 117). Madrid: Cátedra.
- Quijano, A. (1991). Colonialidad y Modernidad/Racionalidad. En *Perú Indígena*, 13(29), 11-20. (Reproducido en Heraclio Bonilla (comp.). (1992). *Los conquistados: 1492 y la población indígena de las Américas*. Bogotá: Flacso-Tercer Mundo.
- Rabasa, J., Sanjinés, J. & Carr, R. (1994[1996]). Introduction: The Politics of Subaltern Studies. *Dispositio/n*, 19(46), v-xi.
- Rama, A. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover, N. H.: Ediciones del Norte.
- Rodríguez, I. (2002). A New Debate on Subaltern Studies? *LASA Forum*, 33(2), 14-15.
- Rodríguez, I. (2001a). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.
- Rodríguez, I. (ed.). (2001b). *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos, Estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam: Rodopi.
- Rodríguez, M. E. (2010). De la «extinción» a la autoafirmación: procesos de visibilización de la comunidad tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina). Tesis de doctorado (Ph.D.), Georgetown University, Washington DC, EEUU.

- Sarlo, B. (1997). Los estudios culturales y la crítica literaria en la encrucijada valorativa. *Revista de Crítica Cultural*, 15, 32-38.
- Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 1-41.
- Verdesio, G. (2017). Reemergencias étnicas y opción decolonial: La sociedad uruguaya ante el retorno de los charrúas. En Paula Meschini y Romina Conti (eds.). *Perspectiva descolonial: conceptos, debates y problemas*, (pp. 153-175). Mar del Plata: EUEDEM.
- Verdesio, G. (2012). Colonialismo acá y allá: reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales. *Cuadernos del CILHA*, 13(17), 175-191.
- Verdesio, G. (2011). Entre lo interdisciplinario, la indisciplina y la no disciplinariedad: riesgos y virtudes de los cruces teóricos y prácticos entre las disciplinas académicas. *Jangua Pana*, 10, 27-45.
- Verdesio, G. (2005). Latin American Subaltern Studies Revisited: Is There Life After the Demise of the Group? *Disposition*, 25(52), 5-42.
- Verdesio, G. (2002). Colonialism Now and Then: Colonial Latin American Studies in the Light of the Predicament of Latin Americanism. In Alvaro F. Bolaños and Gustavo Verdesio (eds.). *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin American Texts Today*, (1-17). Albany: SUNY P.
- Verdesio, G. (1997). Reseña de *Conquista y contraconquista. La escritura del nuevo mundo*. Eds: Julio Ortega y José Amor y Vázquez. (México: Brown University, El Colegio de México, 1994). *Hispanic Review*, 65(1), 23-25.
- Watkins, J. (2000). *Indigenous Archaeology. American Indian Values and Scientific Practice*. Walnut Creek, London, New Delhi: Altamira Press.

LO COLONIAL COMO SILENCIO, LA CONQUISTA COMO TABÚ: REFLEXIONES EN TIEMPO PRESENTE¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>

VALERIA AÑÓN²

Universidad de Buenos Aires³ / Conicet⁴, Argentina

valeuba@gmail.com

MARIO RUFER⁵

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-2335-1335

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco⁶, México

mariorufer@gmail.com

Cómo citar este artículo: Añón, Valeria & Rufer, Mario. (2018). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, (29), 107-131.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.06>

Recibido: 15 de julio de 2018

Aceptado: 22 de agosto de 2018

Resumen:

En este texto los autores reflexionan sobre las operaciones de silenciamiento en torno a los términos colonia/lo colonial/colonialidad en América Latina, así como en las modalidades de representación del tiempo histórico, sus obliteraciones, negaciones y ausencias. Se problematiza la dificultad disciplinar para representar a la conquista como una forma trans-histórica de dominio y se discuten los usos y los límites de la noción de colonialidad.

Palabras clave: temporalidad, *conquistualidad*, silenciamiento, postcolonialismo.

The Colonial as Silence. Conquest as Taboo: Reflections in the Present Tense

Abstract:

In this text, the authors reflect upon silencing moves around the terms colony/settler colonial/coloniality in Latin America, as well as the ways how historical tense, obliterations,

¹ Este artículo es producto de la colaboración entre los proyectos plurianuales «Nación, temporalidad y poscolonialismo: conceptos para pensar América Latina», dirigido por Mario Rufer, (DCSH 014/09, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco, México); y el proyecto PICT-Agencia «Materialidades, circuitos y sujetos de la lectura y la escritura en la literatura colonial latinoamericana», Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica de Argentina, dirigido por Valeria Añón.

² Doctora en Letras, Universidad de Buenos Aires.

³ Profesora Adjunta.

⁴ Investigadora.

⁵ Doctor en Estudios de Asia y África, El Colegio de México.

⁶ Profesor-Investigador Titular.



Funchal-Sao Martinho - 2018
Johanna Orduz

denials, and absence are represented. We will call into question the disciplinary challenge to portray conquest as a trans-historical way of dominance. Also, the uses and boundaries of the notion of coloniality are discussed.

Keywords: temporality, *conquistualidad*, silencing, postcolonialism.

O colonial como silêncio, a conquista como tabu: reflexões em tempo presente

Resumo:

Neste texto, os autores refletem sobre as operações de silenciamento em torno dos termos colônia/ o colonial/colonialidade na América Latina, bem como nas modalidades de representação do tempo histórico, suas obliterações, negações e ausências. Problematisa-se a dificuldade disciplinar para representar a conquista como uma forma trans-histórica de dominância e são discutidos os usos e limites da noção de colonialidade.

Palavras-chave: temporalidade, *conquistualidad*, silenciamento.

Introducción: el silencio de las sirenas

*Las sirenas poseen un arma mucho más terrible
que el canto: su silencio*
Franz Kafka

En su bello relato «El silencio de las sirenas», Kafka relee la figura de Ulises, su desafío, su «alegre inocencia», al aplicarle un giro crucial a esta historia y narrar la ubicua seducción del silencio signficante:

En efecto, las terribles seductoras no cantaron cuando pasó Ulises; tal vez porque creyeron que a aquel enemigo sólo podía herirlo el silencio, tal vez porque el espectáculo de felicidad en el rostro de Ulises, quien sólo pensaba en ceras y cadenas, les hizo olvidar toda canción. Ulises (para expresarlo de alguna manera) *no oyó el silencio*. (1985, p. 81; énfasis nuestro)

Más que el canto tan afamado, la poderosa arma de atracción es esa suerte de silencio ensordecedor que también afirma un pacto entre sirenas y Ulises. En efecto, hacia el final del relato, el narrador destaca: «Se dice que Ulises era tan astuto, tan ladino, que incluso los dioses del destino eran incapaces de penetrar en su fuero interno. [...] Tal vez Ulises supo del silencio de las sirenas, y tan sólo representó tamaña farsa para ellas y para los dioses, en cierta manera a modo de escudo» (Kafka, 1985, p. 82). La breve y poderosa escena exhibe numerosos vericuetos: la interdependencia –y alternancia– entre silencio y canto; la existencia de un pacto, tan soterrado como evidente, que admite la farsa y la impostura; la

dimensión múltiple del silencio en este relato: pose, engaño, atracción, guiño, escudo, simulacro. Interesa esta caleidoscópica representación del silencio porque todas estas dimensiones deben ser pensadas en torno a lo colonial. En las próximas páginas aludimos a dos dimensiones fundamentales y complementarias, pocas veces atendidas a la hora de abordar lo colonial: el silencio y el tiempo. Entendemos que en lo ausente –ya sea por elipsis o por hiperbólica iteración– radican los puntos ciegos pero también la potencia de «lo colonial»⁷.

Lo colonial como silencio

En su primera acepción, *lo colonial como silencio* remite al silencio acerca de lo colonial, pero también a una tradición de silenciamiento, etnocentrismo y miserabilismo que ha prevalecido en las investigaciones en ciencias sociales y humanas hasta el presente. Se trata de contextos académicos en los cuales sistemáticamente se ha negado el vínculo entre textualidades americanas y se ha ninguneado el pasado colonial, incluso la presencia de poblaciones originarias o descendientes de esclavos, ocultas tras la retórica del exterminio (la Conquista del Desierto para las poblaciones indígenas en la Argentina; las guerras de independencia para los africanos y sus descendientes en todo el continente). Desde el olvido de la colonialidad que suele darse en el Cono Sur, pasando por la afirmación de una suerte de política y cultura virreinal en México o la zona andina, pensar *lo colonial* suele ser presentado como un anacronismo o como un oxímoron: ¿cómo pensar algo que no puede ser definido con claridad? ¿Cómo pensar algo que se niega? Se trata, en verdad, de unas sociedades –las nuestras– que articulan su presente en torno a este silencio fundante, cuyos tentáculos llegan a una producción de conocimiento organizada en torno de paradigmas modernos, etnocéntricos –poderosa mancuerna el sistema-mundo capitalista.

Si en alguna medida esta reacción puede ser leída también como una respuesta de las academias vernáculas a ciertas modas académicas, en las que las investigaciones en lengua inglesa llevan la voz cantante, también se vinculan, a nuestro juicio, con cierta intención de perpetuar un diálogo –que, preciso es reconocerlo, nunca fue tal– con el universo europeo y eurocéntrico de producción de conocimiento, en el que nuestros estudios, por otro lado, nunca tuvieron más que un lugar periférico, como una nota exotista en el mejor de los casos. Estamos ante una suerte de blanqueamiento europeizante que nos ha dejado hablando solos, de

⁷ El sustantivo «la colonia», no exento de polémicas, remite a una dimensión espacio temporal que puede ser mensurada y que ha sido uno de los objetos fundamentales de la historiografía americana. Lo colonial, en cambio, remite a una dimensión simbólica, que coexiste con la colonia pero que no se agota en sus límites. La colonialidad, en tanto, alude a la categoría acuñada por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien distingue la colonia como un sistema de organización económica, social y política de la explotación, respecto de la colonialidad, a la que define como una estructura transhistórica de la dominación. (Acerca de lo colonial véase el debate entre Lemperiere, Garavaglia, Gordillo y Bernand, 2004; respecto de la colonialidad remitimos a Quijano, 2000.)

espaldas a nuestro pasado y a nuestro presente, pidiendo una escucha desde el centro de la episteme occidental, imposible por las características mismas de esta epistemología. Esta posición es funcional a la retórica de la modernidad vinculada con una noción de Estado-nación tan crítica como fascinada por el brillo del «intelectual-legislador» (Bauman, 1995) del siglo XIX, que sentó las bases de una retórica de la nación megalómana y desaparecedora. En este complejo marco, *el silencio acerca de lo colonial* resulta imprescindible, porque, en cuanto el cuestionamiento al proyecto moderno/colonial entra en escena, toda certeza se desploma y la autofiguración construida en torno a la historia y la cultura nacionales se derrumba con ellas.

Ahora bien, más allá del *silencio acerca de lo colonial*, creemos preciso llamar la atención acerca de otras maneras del silencio, menos evidentes, más soterradas, que articulan lo colonial en torno a la elisión, el trauma, lo inenarrable, pero también a los modos en que cada marco, disciplina, teoría, *produce sus silencios*. Entonces, ¿qué son los silencios? ¿Cuáles son sus formas? No se trata de preguntas retóricas, sino de interrogantes que exigen ajustadas respuestas. En este sentido es que podemos afirmar, con Michel Trouillot, la existencia de diversas capas de silencio (*layers of silence*), que, entendemos, van más allá de lo semántico (qué se calla, que se elide, qué se oblitera) e incluyen lo epistémico y lo formal.

En primer lugar, si pensamos en las posibilidades del silencio (en las formas de su evidencia), resulta claro que es preciso contraponerlo *a* o unirlo *con* las diversas formas del decir. *Silencio y lengua*: si entendemos la lengua como un sistema diferencial que se configura en la negatividad relacional –a la manera de De Saussure–, el silencio sería entonces constitutivo del decir, su condición de posibilidad, y desplegaría a partir de allí su potencia performativa⁸. En efecto: el silencio delinea los bordes del discurso, el comienzo y el final (que en la escritura toma la forma del blanco y, en la oralidad, de la pausa); también vuelve inteligible el discurso en sí mismo: el silencio/blanco escande los sintagmas, los separa y organiza, gesta la significación. A este silencio constitutivo se sumaría el silencio como acto o imposición (callar/hacer callar) y como pluralidad (los silencios: temáticos, semánticos, formales). Y una vuelta más: esos silencios semánticos se construyen en el plano formal. A los efectos de estas reflexiones, concebimos estas dimensiones como complementarias y centrales para comprender el funcionamiento de ese aparato representacional de la colonialidad. Claro que para

⁸ Remitimos aquí a los postulados del lingüista suizo Ferdinand de Saussure, quien, en su *Curso de lingüística general*, funda uno de los modos centrales de entender la lengua –y el habla– en el siglo XX, y que tendrá hondas implicancias en teorías críticas como el estructuralismo. Más allá de su clásica delimitación del signo lingüístico, al que definió como la relación arbitraria y convencional entre significado (concepto) y significante (imagen acústica), su definición de lengua coloca en el centro de la escena la caracterización del signo lingüístico como signo relacional, cuyo valor relativo existe en virtud de sus diferencias con otros signos (y que, por tanto, verá afectada su delimitación en relación con los cambios en el sistema).

ello es preciso afirmar el plural de silencio: no se trata de la noción ontológica, filosóficamente definida; antes bien, nos referimos a un plural que denota diversos actos, vinculados: callar/hacer callar; guardar silencio; diagramar un secreto o descubrirlo. Las preguntas centrales son: ¿cuáles son las formas del silenciamiento de lo colonial/la colonialidad? ¿Cómo operan? ¿Cómo leerlas?⁹

En este sentido, es preciso llamar la atención acerca del hecho de que el silencio

⁹ Otra dimensión complementaria es la de pensar los silencios de la colonialidad y, específicamente, cómo el discurso colonial produce silencios. Hemos trabajado algunas modulaciones de este problema en Añón (2017 y 2018) y Rufer, 2013.

acerca de la colonialidad es producido de maneras distintas por las diversas disciplinas. Si bien nuestras hipótesis se centran en la historia y los estudios literarios, creemos que es posible

pensarlas en un marco mayor de las ciencias humanas y sociales en general: una suerte de *silencios globales* –*global silences* al decir de Michel Rolph Trouillot–. Para el historiador haitiano, quien en su magnífico *Silencing the Past* da cuenta de los silencios que configuran la historia de la revolución haitiana y sus principales héroes, y de los usos de dichos silencios para configurar concepciones acerca del presente:

Los silencios ingresan en el proceso de producción histórica en cuatro momentos cruciales: el momento de la creación de los hechos (la producción de las fuentes); el momento del hecho consumado (la producción del archivo); el momento de la recuperación de los hechos (la producción de narrativas); y el momento de la producción retrospectiva de sentido (la producción de la historia como instancia final). (1997, p. 26; traducción nuestra)

Esta complementaria gradualidad exhibe ya desde su enunciación el hecho de que no todos los silencios son iguales: estas diversas capas o dimensiones del silencio historiográfico se mezclan de forma única en cada evento de producción de historia. Ahora bien, si la mixtura de dimensiones y acontecimientos le confiere singularidad al silencio, lo que persiste como constante es la producción de silencios en estos cuatro momentos, sin los cuales la escritura de la historia sería imposible. En este sentido, la elisión y la negación parecen ser dimensiones tan fundamentales como significantes en la configuración del relato historiográfico. Si esto es así, no obstante, la pregunta persiste: ¿cuáles son las peculiaridades del silencio historiográfico acerca de lo colonial? ¿Cuáles sus implicancias?

Pensado en torno a los estudios literarios, el silencio puede ser concebido por medio de una analogía de estos cuatro movimientos cruciales, complementarios e incluso simultáneos, a saber: el momento de delimitación del corpus (a partir del trabajo con el archivo); el momento de organización de series significantes (y de marcaje de lecturas posibles); el momento de configuración del canon (movimiento que brinda sentido a la crítica); el momento de producción de categorías (y, con ellas, el momento de producción de sentido, del texto y de

la crítica como operación). Todos estos momentos/movimientos exigen una poderosa operación de elipsis, de selección y exclusión, de obliteración y olvido¹⁰. Historia y literatura comparten, en buena medida, estas *figuras del silencio*, a las que Trouillot suma el detalle, la negación, lo impensable y lo indecible (1997, p. 96).

Pero Trouillot afirma algo más, algo específicamente interesante para nuestros propósitos: la configuración de *fórmulas del silencio*, entre las que identifica las *fórmulas de borramiento*, *fórmulas de banalización*, *fórmulas de trivialización* (1997, p. 96-7). En el relato histórico, estas fórmulas toman la forma de la negación (no ocurrió realmente, “it did not really happened”) y de la atenuación (no fue tan malo, “it was not that bad...”), y se verifican de manera palmaria en los relatos negacionistas o relativistas respecto del Holocausto, por ejemplo. En este marco, el relato de la colonialidad al sur del continente (en lo que hoy llamamos Argentina), nos brinda numerosos ejemplos de estos silenciamientos. Citaremos sólo uno para clarificar: la obliteración del exterminio de las poblaciones indígenas autóctonas por parte del incipiente Estado y sus milicias, ese «genocidio fundante» durante la llamada «Conquista del Desierto», al que remiten, entre otros, lxs antropólogxs e historiadorxs argentinxs que conforman la Red de Estudios sobre genocidios (Del Río *et al.*, 2010; Lenton, 1998). Las formas de esta fórmula son entonces la negación abierta, la argumentación *ad exemplum*, la argumentación *ad hominem* (especialmente evidente en casos recientes como el de la desaparición del joven argentino Santiago Maldonado en Chubut en agosto de 2017, pero también, y específicamente, en relación con toda caracterización de sujetos identificados con poblaciones originarias);

¹⁰ El ejemplo de la configuración de la literatura colonial resulta paradigmático. En primer lugar, porque la acepción «literatura», vinculada a la Ilustración y a las Bellas Letras, implicó un poderoso movimiento de exclusión y obliteración de todo texto mestizo o de tradición indígena, mucho más cuando se trataba de producciones orales o performáticas, relegadas al terreno del folklor. Hasta los postulados del portorriqueño Pedro Henríquez Ureña en sus *Corrientes literarias en la América hispana* (1941), este procedimiento de eliminar de la literatura las producciones autóctonas se mantuvo prácticamente incólume. De allí en adelante, otros críticos señeros como el venezolano Mariano Picón Salas (1945), el cubano José Juan Arrom (1961) revisaron estos silencios y los cuestionaron, ampliando el corpus y el canon literarios, aunque muchas veces utilizando conceptos teóricos problemáticos (la historización de lo literario o la idea de generación, por ejemplo). El nuevo giro, crítico y polémico, se produce desde fines de los años setenta, y tiene dos vertientes fundamentales: los preparativos para los festejos del Quinto Centenario –y el enorme protagonismo, crítico, de las poblaciones originarias en todo el continente– por un lado, y la configuración de «nuevos» estudios coloniales hispanoamericanos, con un fuerte eje en la academia norteamericana y dos nombres centrales: la crítica norteamericana Rolena Adorno y el crítico argentino, radicado en USA, Walter D. Mignolo. Los postulados de este amplio grupo (que incluyó especialistas como Jorge Klor de Alva, Sara Castro Klarén, John Beverly, Raquel Chang Rodríguez, José A. Mazzotti), buscaban ampliar el corpus literario, discutiendo asimismo la idea de canon. En cualquier caso, y como bien lo señaló Neil Larsen (1995), este quiebre se hizo a costa de la noción misma de «literatura» –reemplazada por la aparentemente menos problemática idea de «discurso»–, movimiento crítico que, en alguna medida, reproducía el mecanismo eurocéntrico que buscaba cuestionar.

e incluso la falacia lisa y llana. Para configurarlas, la *evidentia*, el epíteto (e incluso la interlocución panfletaria), la proliferación del detalle y la hipérbole se despliegan con distintos énfasis¹¹.

Dicho borramiento, que estas fórmulas y formas configuran, se sostiene en el *olvido de la colonialidad* necesario y funcional a la configuración del Estado nación, es decir, de las sociedades poscoloniales (o neocoloniales) en América latina. Así, olvido y borramiento operan en forma mancomunada para producir un vacío, una idea de tabla rasa sobre la cual erigir el presente y proyectar el futuro. Claro que dicho borramiento exhibe fisuras, porque la colonialidad, en tanto persistencia configura una suerte de subtexto de la representación de identidades nacionales. De allí que también se recurra a estas fórmulas de banalización de las que hablaba Trouillot, las cuales se configuran por medio de formas específicas: la minimización, la adjetivación degradante, el argumento *ad nauseam*, sumado a la generalización apresurada (*secundum quid*) e incluso el *argumento a silentio*, cuya efectividad se basa en la misma ausencia de evidencia que el proceso colonial produjo.

Si estas formas y fórmulas intersectan los modos en que historia y crítica literaria operan sobre la colonialidad, existe no obstante una dimensión significativa y significativa en las que ambas se distancian. Esta puede ser pensada a partir de la propuesta narratológica de Gerald Prince, quien define diversos modos del decir en narrativa: lo inenarrable (*the unnarratable*), lo no narrado (*the unnarrated*) y lo disnarrado (*the disnarrated*). Entendidas en términos de maquinarias narrativas, tanto la historiografía como la crítica operan sobre y a partir de lo inenarrable y lo no narrado. Si lo primero ha sido más abordado a partir de las preguntas en torno a cómo narrar genocidios, por ejemplo (con el Holocausto como caso paradigmático, aunque no solamente), lo no narrado adquiere otro cariz, tanto en la acepción de Prince (elipsis funcionales a la forma del texto y, muchas veces, señaladas por el mismo narrador, por medio de tópicos como el de la *brevitas* o lo inefable), como en otra acepción posible, que preferimos aquí: la de lo *no narrado* intencionalmente, por elección o como consecuencia de llevar a cabo nuestra tarea de investigación inmersos en una lógica silenciadora, sin criticarla.

¹¹ La pertinencia de la noción de «conquista territorial» y de «genocidio permanente» hacia los indígenas en países como Argentina está siendo re-debatida en la academia actualmente, justo porque los espacios infértiles e inhóspitos a los que quedaron reducidos los pueblos mapuches o tehuelches en el momento de la génesis nacional son hoy enclaves nodales para la megaminería. Lo interesante es la reedición no sólo de ese debate militante y académico, sino también de los más clásicos estereotipos coloniales de control que esgrimen los gobiernos, que replicaron las disciplinas clásicas y que son reproducidos por amplios sectores de la sociedad civil: se trataría, en el caso argentino, de *indios chilenos* (quienes no entrarían en la temporalidad de la nación para reclamar derecho de ancestralidad porque la temporalidad de quiebre responde a la inauguración nacional), son los *indios extranjeros* que exterminaron a «nuestros» indios (los de la heráldica nacional o del «archivo criollo» que traslada el código de autoctonía como reliquia propia), son pueblos que no tienen *documentos probatorios* de ocupación (no hay archivo), son *rebeldes* (son ingobernables y no aptos para la vida en modernidad).

En este sentido, si es cierto que lo no narrado varía y depende en buena medida de protocolos de autorización del locus enunciativo y de lineamientos genéricos, también lo es que ninguno de esos protocolos o lineamientos es inocente y natural: antes bien, sus formas, constitutivas de la colonialidad misma, se moldean al mismo tiempo a través de ella, de allí la persistencia de sujetos, anécdotas, episodios, experiencias sistemáticamente narradas por sobre otras, sistemáticamente elididas. Pero Prince apunta una tercera e interesante categoría: la de lo disnarrado (*the disnarrated*), dimensión constitutiva de la ficción, también determinada por contextos y estéticas, a la que la crítica debe aludir necesariamente para dar cuenta de su objeto. En este marco, lo disnarrado remite al ámbito del deseo, la posibilidad y la ensoñación. Prescindible para la narración en general e indeseado para la narración historiográfica, el argumento de lo disnarrado cumple, sin embargo, funciones específicas que tienen que ver con el tono y el ritmo del texto, con la configuración de la autoridad del narrador, con la apelación al lector e incluso el argumento *ad misericordiam*. Así, lo disnarrado produce espesor en el texto al abrir la dimensión de la posibilidad y la variabilidad, y configura una serie de saberes no decibles por parte de lo narrado ni de lo no narrado.

No obstante, la persistencia de lo disnarrado también puede ser leída como marca de la colonialidad y como productora de la colonialidad misma, en la medida en que tanto la historiografía como la crítica relegan a los márgenes estas dimensiones cuando se trata de sujetos y experiencias subalternas, mientras que son capaces de administrarlas (en la historiografía) o de hacer de ellas el centro de la interpretación (en la crítica literaria), cuando remiten a eventos y personajes centrales –o definidos como tales por la lógica colonial de la narración disciplinar. Ahora bien, es imperioso preguntarnos cuál sería la temporalidad de esa «lógica colonial» varias veces referida no sólo aquí sino en la crítica poscolonial en general. ¿Es la persistencia de una forma ancestral de dominio? ¿Una mimética continuidad? ¿Una huella fragmentaria y difícil de objetivar?

Lo colonial como presencia: cuestión de tiempo 1

Siguiendo a Foucault, la categoría tiempo quedó relegada a las filosofías de la historia decimonónicas, mientras fue el espacio la categoría a partir de la cual la otredad cultural debía ser alcanzada.

Javier Sanjinés, *Embers of the Past*

Las nociones sobre la coetaneidad de «lo colonial» se basan en al menos tres principios: la *presencia* de lo colonial, la *continuidad* de la colonia y la *persistencia* de las características ligadas a una forma de explotación, a una taxonomía jerárquica de las poblaciones y a su forma de gobernarlas y de algún modo, extender dominio sobre ellas. Por un lado, hablamos de una homologación de por sí problemática:

la colonia y «lo colonial». Por otro, se alude a tres regímenes de representación: la *anacronía* –habría una «presencia extraña» en nuestro presente; la *permanencia* –habría algo que la noción de tiempo vacío y homogéneo no permite analizar cabalmente; y la *repetición* –existiría algo que se reedita por sobre el dinamismo de la innovación, del quiasma y de la pura distancia. Una repetición que, como veremos más adelante, no puede entenderse como pura semejanza.

Lo que queremos poner en discusión aquí son las categorías temporales que amparan estas consideraciones, categorías generalmente no explicitadas. ¿Qué implica «reconocer que lo colonial *sigue presente*»? En primer lugar, habilitar una noción de historia que permita la examinación de sus nociones de tiempo. Para Walter Benjamin era bastante clara la idea de que no hay posibilidad de comprender la historia en una tradición del oprimido, que no recurra primero a una remoción de la noción moderna de tiempo. Para la cimentación de Occidente en tanto Idea rectora de civilidad y fundamentalmente, garante de futuro, la noción moderna de tiempo fue fundamental en tres planos por lo menos. Primero, su linealidad, que no solamente garantizaba la sucesión ordenada de los acontecimientos (lo cual reclamaba una imaginación geométrica de plano sin contornos sobre el cual la Historia se desplegaba como lucha de clases, como progreso o como Espíritu), sino que estableció en la imaginación histórica la argucia crucial de la causalidad y la singularidad (Carr, 1983): el pasado es uno e indiviso, es *histórico* en tanto no podrá volver a suceder de esa manera (con lo cual quedaba conjurada la noción de *historia magistra vitae*)¹² (Murdrovic, 2013).

Este plano, por antonomasia, resigna la noción de anacronía. Para la historia queda vedada la posibilidad de desplegar en el plano del relato una imaginación temporal que no sea un plano del tiempo. La causalidad apela a la racionalidad temporal, no a la significación ni a la experiencia: sólo aquello que pueda ser demostrado y que responda a una lógica del tiempo como estructura racional de secuencia o proceso (la famosa división braudeliana entre estructura, coyuntura y acontecimiento en sus diferentes matices), podrá ser considerado, en efecto,

¹² La invención del pasado «histórico» implica una revolución crucial en el siglo XIX europeo, que plantea que cualquier noción cíclica del tiempo está relacionada con estructuras míticas, pero alejada de cualquier sentido de la historia vivida. Con esto, el pasado histórico se separa del pasado como cultura, como experiencia o como estructura melancólica. La relación «sana» de un pueblo con el pasado es el estudio sistemático de estructuras causales que dieron pie a «esa» singularidad temporal, y ello se logra únicamente con lo que hay de «huella», con lo que implicó el trazo de una ruta vivida en tanto política. La idea de «fuente histórica» y de archivo (ya no la de recuerdo, anamnesis, memoria o tradición) se comienzan a convertir en los únicos insumos que responden legítimamente a esta visión de la (H)istoria. La puerta para la configuración de la historia como «ciencia del pasado» quedaba abierta: la pericia, la legitimidad y la experticia sobre la «huella» de la paseidad, se transformaron en elementos clave. A su vez, queda bastante claro con esta deriva por qué la única historia posible en primera instancia, es aquella que está conectada con el Estado –ya sea como sujeto de su accionar o como su antagonista (el archivo del crimen, por poner un ejemplo, sólo puede ser pensado desde esta lógica y sería errado concebirlo como un acervo de los «márgenes de la historia», como magistralmente lo demostró Arlette Farge, 1991).

Historia. Lo demás, los relatos que unen momentos disímiles para explicar un proceso, que vinculan fenómenos naturales a causalidades mundanas, ocuparán la función complementaria del mito, de la tradición oral, de la memoria colectiva: en cualquier caso, pertenecerán al plano *cultural*. La separación clave entre cultura e Historia –con todos los matices que tiene– radica justamente en una sutura sobre la representación temporal: la cultura pertenece al ámbito de la intervención de los sujetos. Lo que los sujetos hacen con y en el mundo. La Historia, por definición, está siempre por encima de los sujetos, no pertenece al dominio de la praxis y se devela solamente por la intervención de una lógica precisa de indagación.

Segundo, vacuidad: el plano del tiempo es un plano vacío. Siempre puede expandirse –pero jamás cambiar de dirección. Todos los acontecimientos «cabén» en la secuencia, basta con extender un extremo del plano y con ampliar la línea. Esta es una discusión fundamental que puede verse plasmada, para dar solo un ejemplo, en la diferencia entre una historia con perspectiva de género y una historia feminista: grosso modo, la primera agrega una vertiente, un actor y una serie de acontecimientos que no estaban contemplados en la historiografía de corte político-social. La agrega «sobre» la línea de tiempo, la amplía. Una imaginación histórica desde el feminismo –más aún desde los feminismos no-blancos– reclama en cambio un replanteo de las secuencias analíticas de la historia, de la temporalidad homogénea de la política y del Estado, y de la propia evolución del capitalismo. Reclama otra imaginación de la *experiencia* temporal. Tercero, y quizás lo más importante –tanto como menos evidente– es la no temporalidad de la propia noción de tiempo: Chakrabarty (2000) afirma que, para el historicismo, el tiempo no parece ser afectado por los acontecimientos. Ningún acontecimiento, ninguna guerra, ninguna catástrofe, ninguna anexión modifica la noción de tiempo que se mantiene, paradójicamente, *fuera* de la historia (Hartog, 2007; Rufer, 2010, pp.12-13).

Esta digresión es necesaria para introducir una premisa rectora: plantear que la colonia es/tá presente (anacronía, permanencia o repetición) desafía necesariamente a la imaginación historicista en sus tres planos: linealidad de la historia, vacuidad del tiempo y exterioridad de la relación tiempo/historia. Por eso es importante insistir en que la noción de *continuidad* no puede pensarse como una permanencia serial, como una estructura inerte que pesa sobre los cambios o como una serie irregular que pulsa el sentido de la historia. Más bien proponemos pensar la continuidad como una labor de conexión de elementos que, entendidos históricamente desde las posibilidades narrativas y falsables del relato (archivo, evidencia, tiempo), no pueden ser «demostrables». Lo importante, en todo caso, es comprender que *pensar lo colonial es un trabajo de lectura sobre la temporalidad*: una forma de aproximarnos al tiempo que nos permita interrogar al pasado histórico (tal y como lo acabamos de definir) desde el presente.

Por supuesto, el sujeto teórico necesario de esa concepción de historia es el Estado-nación (Burton, 2003; pp. 1-23; Chakrabarty, 1999; Chatterjee, 2008). La noción de tiempo vacío y homogéneo tiene cabida justo cuando el pueblo hecho nación abre la historia total y la convierte en su-historia: una que descansa en la evidencia de su cuerpo político (sus acciones de estatalidad), en la clarividencia de sus héroes y en la fortaleza de su proyección (un futuro percibido y narrado como destino).

Cuándo fue lo pos-colonial: cuestión de tiempo 2

Una de las necesidades más acuciantes es empezar por interrogar la fuerza de los nombres: ¿por qué empeñarse en llamar «colonial» a nuestra modernidad (latinoamericana), después de las revoluciones de independencia, de los esfuerzos para construir nación, del acto –más o menos consistente– de repeler a las potencias españolas o portuguesas que habían impuesto el dominio colonial? Klor de Alva (1992) dio una de las respuestas posibles: en América Latina las independencias no se constituyeron en verdad en términos de una lucha anti-colonial y menos en términos de un reemplazo del sujeto histórico vector (en definitiva, la élite criolla era hija de españoles; el español siguió siendo la lengua; la tradición jurídica no conoció otros nortes, etcétera). Además de que la tesis no se sostiene en ese nivel de generalización –los casos de Haití y Cuba, por lo menos, pondrían seriamente en tela de juicio la afirmación–, el problema para nosotros es la forma en la que Klor de Alva conduce la premisa en términos de una evidencia contra-teórica: como así se dieron las cosas, la teoría poscolonial no tiene cabida en América Latina. En realidad, la fuerza argumentativa de la crítica poscolonial tal como la entendemos es otra: tratar de comprender, al decir de Mary Louis Pratt (2008), que, junto con las grandes ficciones fundacionales de las naciones latinoamericanas, hay silencios fundacionales –los necesarios olvidos de Renan–, tan importantes como sus ficciones. Esos silencios se conforman como maneras de hacer fracasar los enunciados de otra historia posible, de otra temporalidad que no sea la que convoca al Estado y al capital. Ese «hacer fracasar» es el elemento fundamental sobre el que descansa gran parte de la idea misma de Historia: para ponerlo en términos nietzscheanos-foucaultianos, ella no existe fuera de la *voluntad de poder*.

Esta vertiente de pensamiento que desemboca en una filosofía de la historia tiene a su más conocido exponente en Walter Benjamin. Fue Benjamin quien primero desconfió no sólo del Ángel del Progreso, en su pasaje tan citado, sino también de la estructuración del tiempo como un recurso para la historia de los oprimidos. Para Benjamin no hay manera alguna de reconstruir una tradición del oprimido con el archivo de la historia y con el tiempo intacto y sin suturas de la nación. Por

eso las nociones de *conexión*, de montaje y de imagen dialéctica son sustanciales –y su propia estrategia de escritura, fragmentaria, que elude la totalidad, es muestra de su convicción epistémica¹³.

Eduardo Grüner sostiene que «a la imagen de una continuidad temporal homogénea y sin fisuras que es la historia de los vencedores, Benjamin oponía la de la discontinuidad que la historia de la resistencia de los vencidos, mojonada por esas ruinas que entonces no son del pasado, porque sigue habiendo vencidos» (2005, p. 112)¹⁴. Así, el trabajo pos-colonial de la memoria consiste menos en la remembranza o en «hacer emerger» lo olvidado, que, en una tarea de *conexión*, de comprender a partir de aquello cuya asociación ha sido impedida. En ese sentido, como bien apunta Taussig en su alusión a las tesis sobre la filosofía de la historia de Benjamin (1997), no puede buscarse una tradición del oprimido en un texto coherente, secuencial, racional y secularizado. La única historia de conexiones posibles para los vencidos está hecha de espectros, de imaginaria religiosa, de imágenes conectivas, de pasados encantados y presentes turbulentos¹⁵.

Quizás estas reflexiones primarias permitan comprender aquella pregunta que se hacía Stuart Hall, «¿Cuándo fue lo poscolonial?» (2010), cuya respuesta estaba más enfocada a concebir lo poscolonial no como un período, sino como una operación de comprensión, como formas de poder que operan «bajo tachadura», impidiendo su designación –como si la república y sus instrumentos globalizados

¹³ El montaje refiere a la yuxtaposición de imágenes sobre el tiempo, como una composición que utiliza la sutura o la dialéctica para significar. La sutura es usada por el discurso histórico en un montaje que apela a la organicidad con la metáfora de la adición cronológica sobre el telón de fondo del tiempo vacío y homogéneo. La imagen dialéctica, en cambio, es la estrategia de ciertas acciones de memoria que no pretenden fijar, dar continuidad ni componer una imagen orgánica del pasado. Al contrario, yuxtaponen tiempos heterogéneos mediante asociaciones anacrónicas para buscar conexiones perdidas, desechadas por la historia, domesticadas por las inercias de la memoria colectiva y la cultura nacional. Así lo expresa Taussig refiriendo a Benjamin: «a diferencia de los actuales modos de deconstrucción, el propósito allí [en la imagen dialéctica benjaminiana] era el de facilitar la construcción del paraíso a través de los atisbos obtenidos de futuros alternativos, cuando conexiones por lo demás ocultas u olvidadas con el pasado se revelaban mediante la yuxtaposición de imágenes, como en la técnica del montaje -una técnica de gran importancia para Benjamin [...] La imagen dialéctica es un montaje en sí misma, tanto al capturar las conexiones mencionadas entre lo disímil como entre lo que ha sido así capturado» (Taussig, 1997 p. 444. Véase también Didi-Huberman, 2008, pp. 46-47).

¹⁴ También Marc Augé expresaba con claridad este legado de Benjamin: «recordar es menos importante que asociar, asociar libremente como se dedicaban a hacer los surrealistas; asociar, es decir, disociar las relaciones instituidas, sólidamente establecidas, para hacer surgir otras, que con frecuencia son relaciones peligrosas» (1998, p. 31).

¹⁵ De alguna manera Javier Sanjinés también apela a esta noción cuando contraponen el ensayo –como género literario– a la historia. Rescata que sólo se ha visto el ensayo en la epopeya fundadora (Sarmiento, Martí, etc.) y no los ensayos que buscaron dotar de una imaginación narrativa que ponderara la memoria como ruina, como relato fragmentario que desafía la temporalidad racional, secular y vacía de la Historia. «Opuesta a [la] perspectiva historicista, el ensayo tal y como lo pienso debe necesariamente reinsertar la discontinuidad del pasado invisible en la larga duración de la historia. Como experiencia turbulenta del mundo empírico, el ensayo está hoy mejor preparado para lidiar con los problemas de comunidades activas, de comunidades “en movimiento”, que el gesto pretencioso de las épicas nacionales, las cuales, al olvidar las experiencias asincrónicas del otro, tienden a homogeneizar y alinear todo» (2011, p. 21).

(el Estado de derecho y la ciudadanía plena) fueran factores que garantizaran una superación del bache colonial. Lo hacen, sin dudas, si nos ubicamos en la estructura de la causalidad y en la noción temporal moderna de la vacuidad como plano, pero de ninguna manera si pensamos en una historia cuya narrativa privilegie el fragmento, el instante, la conexión y el montaje (en lugar de trazar un relato de totalidad, secuencia, causalidad y estructura).

Para comprender esto, debemos empezar por aclarar un punto: como bien plantea Spivak (1997, p. 107), una crítica al imperialismo y a sus marcas en el presente no se puede narrar desde un pretendido develamiento del «legado colonial» como algo intacto que permanece sin fisuras bajo otros nombres. Es fundamental comprender, dirá la autora, que el imperialismo reconstruye constantemente sus mecanismos para nombrar la operación mediante la cual extiende su dominio. Muta, cede a las demandas, extiende soberanía en el reconocimiento de sus súbditos, pero mantiene incólume una lógica de anexión, dominio, jerarquía, explotación y ocupación. La reedición del imperialismo radica, en su capacidad para presentarse como otra cosa.

En este tenor analítico, podríamos pensar, por ejemplo, cómo es que fue (im) pensada la simultaneidad entre las independencias latinoamericanas y la expansión notoria del imperialismo anglo-francés en Asia y África. Mary Louise Pratt, apelando a la forma en la que los imperialismos abonaron a la desconexión epistémica (en términos de lengua y tradiciones) recuerda con lucidez:

[es notoria] la elisión de los términos *neo-colonialismo* e *imperialismo* del vocabulario postcolonial [y agregaríamos, decolonial]. Cuando las Américas entran en la ecuación, el neocolonialismo aparece como una de las principales estrategias del imperialismo inglés y francés en el siglo XIX. La independencia de la América española se obtuvo fundamentalmente con el apoyo de tropas inglesas y francesas. (2008, p. 463)

Pratt prosigue afirmando que, desde la mirada nor-europea, los procesos latinoamericanos de independencia y descolonización deben enfatizarse como modos de «acceso a los mercados, materias primas y colaboradores financieros para los capitales, mercancías y tecnologías inglesas y francesas» (Pratt, 2008). A continuación, reclama la falta de atención a estos fenómenos integrales; le señala a la crítica poscolonial una «obsesión» por no ver los primeros imperialismos y arguye que esa desconexión en el modo de imaginar la historia es fruto del propio imperio, como «una marca neocolonial del proyecto poscolonial» (Pratt, 2008, p. 462).

El reclamo es claro, desde varios autores, a la obra magna de Edward Said (tanto en *Orientalismo* como en *Cultura e imperialismo*): no haber prestado atención a los primeros imperialismos españoles y portugueses –y que no la preste aún hoy la mayoría de los exponentes de la crítica poscolonial– no es solo un asunto de «especificidad», sino un problema clave para la comprensión del imperialismo

como un fenómeno que elude la imaginación histórica lineal y monocausal (Pratt, 2008, p. 462)¹⁶. Para Peter Hulme, la falta de una teoría más sofisticada de la historia no le permitió a Said ver que Estados Unidos es una potencia imperial desde su concepción (y no solo desde la culminación de la Segunda Guerra Mundial)¹⁷. De hecho, el genocidio indígena norteamericano, el colonialismo interno y la superposición de los colonialismos español, inglés y francés fueron soslayados en la obra de Said por un marco temporal que siguió, a pesar de sus advertencias foucaultianas sobre las formaciones discursivas, las modulaciones clásicas del historicismo (Hulme, 2008, p. 389-390).

A su vez, en un cruce con la historiografía más canónica sobre América Latina, podríamos preguntarnos por qué la imaginación histórica –generalmente vinculada a la historia política *stricto sensu*, o más aún, a una cierta historia lineal de los *conceptos* políticos– eludió la reflexión sobre dos puntos que consideramos clave. Primero, adolecemos de una reflexión sistemática sobre los casos en los cuales la independencia de la potencia imperial (España o Portugal) significó un contrato de desvinculación de la metrópoli –y de proyección de nación– sobre territorios notoriamente reducidos: alcanza con ver el mapa de lo que hoy es Argentina en la pequeñísima porción ocupada y controlada por criollos en 1810 para comprender lo grandilocuente que suena la noción de «liberación». Segundo, a partir de lo planteado, la pregunta salta a la vista: ¿cómo podemos creer que en pocas décadas esos liberadores se hayan tornado adalides y promotores de nuevos «poderes predatorios y coloniales» (Brotherston, 2008, p. 24) en ese mismo espacio para llevar adelante los proyectos de nación, y muchas veces con similar retórica –ahora laicizada: ¿conquista, pacificación del territorio, guerra contra el bárbaro?

Lo colonial como tabú de conquista

Quizá la respuesta más cercana a lo que planteamos hasta ahora sea la de repensar la noción de conquista ya no solo como un episodio del fenómeno colonial (en cualquiera de sus casos), sino como el principio organizador, estructurador de la

¹⁶ Por supuesto, la historia-pasado «es» el reino de la especificidad y de la singularidad. Esa es la característica del acontecimiento y de su paseidad irrecuperable. Pero a estas alturas, no puede ser ese el argumento teórico de la historia-discurso que impida la conexión en la imaginación *sobre* lo histórico (entendida como una política y una poética de la temporalidad). La «especificidad» y la «excepcionalidad» han sido los argumentos más recurridos para proyectar en la historia la idea de nación como destino –cada una única e irrepetible–, y heredar ambos conceptos como núcleo para explicar la relación entre suceso y tiempo es un problema serio de la modernidad. Esa herencia impide anudar aquello que no forma acontecimiento, que mirado desde una noción clásica de archivo y evidencia tampoco hace «proceso», pero que sin embargo conecta la experiencia temporal de muchos pueblos, sin que pueda constituir «discurso» bajo reglas de operación clásicamente entendidas. En palabras de Hulme, «todo puede constituir una excepción si lo miramos de cerca. Hay que mirar cautelosamente, pero también hay que sostener las generalidades que costó concebir, entre las cuales la idea de *discurso colonial* es una de las más importantes» (2008, p.392, énfasis original).

¹⁷ Por lo menos en *Orientalismo*, Said (2008) hace un corte temporal: el estudio de los dispositivos discursivos europeos para la creación de Oriente hasta los procesos de descolonización sería reemplazado por formas más oblicuas con los *area studies* estadounidenses después de la Segunda Guerra Mundial.

historia moderna –pero, al mismo tiempo, silenciado por ella. En su conferencia del 4 de febrero de 1976 sobre la guerra de razas, Michel Foucault (2002) hace una lectura que liga la noción de raza al *hecho de conquista*: de la invasión, del despojo, de la derrota y de la violencia. Según Foucault, el discurso filosófico-jurídico de Occidente encubre sistemáticamente lo siguiente: que no existe el sujeto neutral del derecho (lo que después será el Sujeto Universal kantiano), sino que existen dos historias y dos sujetos posicionados (la historia de los vencedores y la historia de los vencidos y sus correspondientes sujetos); que la historia de los vencidos fue apenas codificada, polivalente primero y más tarde sustraída de su posición de enunciación por parte de las voluntades del Estado; que la noción de soberanía no está amparada en la voluntad, en la cesión ni en el contrato, sino en el acontecimiento fundante de la conquista y en la guerra permanente para sostenerla; y que el derecho es una trampa que expresa lo que esa conquista necesita hacer prevalecer, bajo la forma inocua de la voluntad y del bien común¹⁸.

Lo que Foucault marca es el ocultamiento del hecho arbitrario, violento y accidental de la conquista como principio del orden que sustenta el *a posteriori* de ese acontecimiento: la ley, la voluntad y el contrato. La ley no es sino expresión de un sujeto (entendido como posición, no como sujeto empírico), y ese sujeto es el conquistador. Pero lo que interesa a los fines de este texto es que, para Foucault, la fuerza sustantiva para que esa posición de sujeto sostenga su expresión es mantener en secreto ese *dictum*. Secrecía posibilitada por un relato moderno: la historia.

Es esta mancuerna la que estará en el fondo de un debate de más de dos siglos hasta el desvanecimiento de los argumentos que sostuvieron al Estado absoluto, pero que aún subyacen en la matriz de fondo del Estado de derecho¹⁹. La idea sería: la conquista persiste entre los enunciados de la ley (la misma que al reclamar la igualdad como abstracción, la sustrae del campo de las prácticas); las posiciones diferenciales de los sujetos siguen reclamando una imaginación binaria (hubo y *hay* vencedores y vencidos, mismos que el derecho como expresión de una tradición universal dejó de nombrar). Pero al hacerlo no extinguió su persistencia sino la legitimidad de su designación expresiva –que no es lo mismo.

«Las conquistas no pertenecen sólo al pasado» afirmó Todorov en el epílogo de su clásico texto (1987, p. 264). Pero entonces ¿cómo escudriñar la imaginación histórica para comprender esa especie de interferencia arcaica en el presente?

¹⁸ El interlocutor central de Foucault es Hobbes, y su lectura es implacable: para el filósofo francés, el padre de la teoría política inglesa no cumple más que una función tranquilizadora: muestra que más allá de la guerra de todos contra todos, existe el contrato motivado por el perenne temor de los súbditos que acceden a la ley a través de una voluntad que construye soberanía. «En una palabra, lo que Hobbes quiere eliminar es la conquista e incluso la utilización, en el discurso histórico y en la práctica política, del problema de la conquista» (Foucault, 2002, p. 94).

¹⁹ «[Para Hobbes] el problema de la conquista queda disuelto, a priori, por la noción de guerra de todos contra todos, y a posteriori, por la voluntad, incluso jurídicamente valedera, de esos vencidos atemorizados en la noche de la batalla». (Foucault, 2002, p. 95)

Patrick Wolfe, uno de los más importantes especialistas en las teorías comparadas del imperialismo (1997; 2008), postula que la conquista –en Nueva España, en Estados Unidos o en Australia– no puede ser analizada como un acontecimiento ni como un proceso, sino como una estructura: quizás esta noción ayude a comprender lo que planteamos hasta aquí²⁰. Cuando se analiza la invasión colonial como un acontecimiento (*event*), la historia se ubica, en tanto narrativa, dentro de la noción esquemática y periódica de la singularidad. Al hacerlo, deja de prestar atención a la forma en que ese significante designa un esquema de producción de dominio coercitivamente instaurado, subjetivamente introyectado, ideológicamente proyectado en los artilugios de la ley y forzosamente continuo y reeditable: «la invasión es una estructura, no un acontecimiento» (Wolfe, 2008, p.104). El debate entre estructura y acontecimiento es amplio, pero lo interesante de la mirada de Wolfe es que él reclama la noción de estructura para apuntar que el colonialismo de asentamiento debe entenderse como un «principio organizador», una lógica estructural de eliminación (al discutir la noción de genocidio y sobre todo, al explicar que lo que existe en la asimilación, en la aculturación y en los mestizajes de más diversa índole es un principio sofisticado y diferido de exterminio (Wolfe, 2008, p. 103-106)²¹.

Pero aquí la noción de estructura conlleva problemas: pensar en términos de estructura hace al argumento menos maleable a la historicidad y al cambio; exige un tipo de imaginación de conexión paradigmática, que permita comprender la simultaneidad de factores que operan. Lo que sin duda funciona de la noción de conquista como estructura es el hecho de que nos permite pensar su carácter implícito, profundo –impedido a la superficie– en tanto principio organizador cuya eficacia se consolida por medio de la represión y de la interdicción: eso que no debe ser nombrado²².

²⁰ Para Wolfe la noción moderna de conquista es la que liga la anexión a la acumulación, la formulación de un patrón de trabajo y el exterminio sistemático –pero seleccionado y lento (Wolfe, 2008). Algo que hoy podríamos llamar un balance entre expresiones de bio y necropolítica. Wolfe no estaría pensando en todas las expresiones de conquista militar sino en la conquista moderna. También nosotros estamos pensando en esta forma de correlato entre acontecimiento, estructura y proyección semiótica en el relato-historia.

²¹ Cabe destacar que la amplia destreza de Wolfe en el campo de la antropología y de la historia hacen que el autor discuta la noción de acontecimiento como una «parcela» de tiempo y también como una noción específica de suceso-en-temporalidad (a la Braudel); y al mismo tiempo proponga una idea de estructura que no es simplemente una versión braudeliiana del tiempo ni una fijación levistraussiana del análisis social. Wolfe parece entender la estructura como una mirada sobre las continuidades soterradas por los discursos hegemónicos de la historia que hacen imposible no tanto la visión de los sucesos, sino su conexión: una explicación de los sucesos que exceda la matriz del tiempo homogéneo de la realización histórica (que es, por definición propia, nacional).

²² Wolfe (2008) mostró en la larga duración desde el siglo XVII-XVIII al XX según el caso, las formas de invasión, invención e imposición del orden legal, coerción económica y extra-económica, formas negociadas (y fracasadas de antemano) de restitución de tierras a indígenas y ampliación de políticas extractivas transnacionales en los últimos tiempos (mismos que combinan artilugios legales estatales que atentan directamente contra la sobrevivencia de pueblos indígenas, ya «arrinconados» en espacios ahora altamente redituables, sobre todo a las mineras). Su estudio ha logrado sistematizar de qué forma la política de «tutela» y «protección» de sectores, permitió la continuidad de un patrón de eliminación a través de la expulsión.

El antropólogo brasileño Antonio Carlos de Souza Lima (1995), en su estupendo texto sobre Brasil, propone una tesis clave para este trabajo: que la conquista implica momentos diferenciados de reedición diferida (una acción bélica determinada junto con una teatralización del poder en tanto conquista semiótica; una fijación de poblaciones controladas en términos de pacificación, dominio y extensión del territorio; y la imposición duradera de esa *pax necesaria* a través de la instalación de un *poder tutelar* con la centralidad del derecho en la fase republicana)²³. Lo que parece clave del trabajo de Souza Lima en consonancia con el de Wolfe es que la conquista no puede tomarse como acontecimiento discreto de contornos definidos en una secuencia temporal lineal. Más aún, como expresa Rozat Dupeyron para México (2016), esa idea de conquista como acción bélica que termina rápidamente para dar paso a la «paz colonial» sólo puede ser imaginada desde la historia nacional decimonónica –y reeditada hasta hoy. Pero es, a todas luces, inexacta.

Dos ejemplos en apariencia aislados pueden ayudarnos a comprender mejor la relación entre conquista, secrecía, historia y «persistencia colonial». En 1573 las Ordenanzas de Pacificación de Felipe II la corona española prohibieron no sólo las guerras, sino también el uso de la palabra «conquista». En 1857, es Ecuador el que formula la más sintomática de las interdicciones: prohíbe la palabra «indio» de la Constitución y de los documentos de Estado²⁴. En estos dos casos, la acción punitiva sobre la palabra parece erigirse justamente como tabú lingüístico: hacer perdurar una estructura prohibiendo el nombre que puede denunciarla. Claro que, entrado el siglo XIX, esa rúbrica del Estado ya no fue necesaria: fue reemplazada por el gesto temporal de la historia nacional. Para decirlo con claridad: de ahí en más fue la historia (la historia-disciplina, la que consolidó el pasado histórico como singular, irrepitable y ausente, cuyo sujeto teórico fue y sigue siendo la

²³ La traducción del trabajo de De Souza Lima (*Um grande cerco de paz*) al español es una deuda para los estudios que intentamos proponer, y evidencia una vez más las continuas barreras coloniales para socializar las formas de pensar. Si bien *Um grande cerco de paz* no se inscribe directamente en la polémica poscolonial, la aproximación a la evidencia y las modalidades de concebir la administración de poblaciones en la larga duración es exactamente el tipo de estudios con los que nos interesa discutir aquí.

²⁴ El historiador Andrés Guerrero quien muestra con pericia cómo desde la Constitución ecuatoriana de 1857 la palabra *indio* fue prohibida para garantizar la ciudadanía y la representación igualitaria ante la ley (así como en el siglo XVI la prohibición de la palabra conquista pretendía salvaguardar la pacificación). El resultado, plantea Guerrero, no fue la desaparición de la diferenciación o de la administración diferenciada de la población, sino su *privatización*. Como era ya imposible nombrar la tutela y el dominio diferenciado en un espacio público republicano que reclamaba ciudadanía e igualdad, esa forma de dominio desapareció del archivo, de la consignación. Pero no desapareció de la práctica: se difuminó en el espacio de las relaciones privadas y del habitus de las relaciones de poder en las haciendas, en las interacciones personales, en la marcación cotidiana de la corporalidad racializada. Desde ese momento, el Estado «no utilizó más tecnologías de dominio sobre la población indígena, lo cual requeriría códigos legales, burocracia y procedimientos escritos de identificación, vigilancia y registro. La multiplicidad de poderes privados empleó saberes difusos de dominación que aparecían como tretas personales, tácticas e innatas, que no son formuladas ni formulables, y que no dejaron trazo escrito alguno. Son “saberes coloniales” erigidos en forma de habitus, “hechos cuerpo” en la socialización transgeneracional de experiencias de dominación que perduraron durante siglos» (Guerrero, 2003, p. 297).

nación –en tanto expresión de ruptura, progreso y destino de un pueblo, Chakrabarty, 1999– la que impidió que la conquista fuera imaginada como principio social organizador (porque ninguna nación moderna puede realizarse como proyecto teniendo como estructura la conquista). Al contrario, la confinó como una porción discreta de tiempo, con artífices definidos. La prohibición ya no era necesaria: tenía en la historia su pacto positivo. Quizá la consecuencia lógica sea una profunda discontinuidad de las operaciones coloniales a partir de la lógica del Estado-nación y sus disciplinas asociadas.

Lo anterior, sin embargo, exige reflexionar sobre lo que estamos refiriendo cuando hablamos de «lo inenarrable», y para ello es particular prestar atención a la noción de archivo en su opaca relación con el tiempo. Si seguimos a Derrida, el archivo cumple tres funciones expresivas fundantes para la historia: arconte, autoridad y consignación (Derrida, 1997). Esto es, el lugar que resguarda (con todo lo ritual que expresa), el principio de autoridad en la conformación de la evidencia (la dimensión de ley que consagra al archivo) y el poder de consignación: la facultad de conjuntar, sistematizar y organizar. La administración de poblaciones que el Estado moderno debe garantizar depende en gran parte del archivo.

La sustitución de un poder colonial de facto por un poder republicano de conquista diferida implicó una operación clave con el archivo y el tiempo: si el tiempo lineal garantizó el arrojamiento de la conquista al pasado histórico, el archivo cumplió dos papeles centrales: a través del poder de consignación efectuó una operación metonímica que consistió en que la organización de las partes se transformó en el completo sistema de enunciabilidad de la historia (Rufer, 2016). A través de su autoridad, garantizó que el sistema de enunciados de verdad se disputara fuera del ámbito político de la significación. Al contrario, a ese sistema se lo propone como una *inquisitio* sobre aquello que por definición es ausencia pura y singular (el pasado). Aquello que no aparece en la superficie del archivo, por ende, no puede ser considerado pasado histórico con ansias de verdad.

Así, la sorpresa que causa la reedición de la matriz bélica de conquista tiene que ver con dos factores que enunciábamos al principio: la supresión de la dimensión violenta del derecho (el hecho expresado por Foucault de que no existe el «sujeto universal kantiano», o mejor dicho, existe sólo como ficción que impide nombrar que el sujeto que expresa la voluntad del derecho es el conquistador), y la conjunción de las matrices de archivo y tiempo nacional que exigen una imaginación histórica de la sucesión y no de la conexión. Las palabras de Rita Segato en un estudio reciente sobre la situación de guerra contra las mujeres pueden aclarar lo que planteamos:

En este nuevo mundo, la noción de un orden del discurso pautado por la colonialidad del poder se vuelve prácticamente insuficiente. De ese patrón emerge, nuda y cruda, la práctica del barrido de los pueblos de los territorios

de ocupación tradicional o ancestral. De la colonialidad se consuma un retorno a la *conquistualidad* [...] Para nuestro continente, América Latina, las formas extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el sur, su atmósfera dramática, caótica y crecientemente violenta, pueden ser atribuidas a la idea de que *en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha.* (Segato, 2016, p. 99, énfasis nuestro)

De este fragmento rescataríamos la noción de *paisajes de conquista*: una forma de uso, ocupación, explotación y saqueo del territorio que se convierte en ruinización del paisaje, lo cual es hoy la marca de los territorios de conquista en una espacialización particular del imperialismo, como muestran algunos trabajos recientes (Stoler, 2013; Gordillo, 2013). Desde el argumento de Segato, la conquistualidad no sucede a pesar de que existe el Estado moderno y de derecho, sino justo *porque* existe, posibilitado por él. Agregaría que esta es fundamentalmente una característica de la estatalidad en el sur global, y es parte de esa dinámica de jerarquización de «lo humano» como figura de autoridad, en tanto a esa figura la antecede la de un cuerpo marcado por la derrota y racializado (casi una paráfrasis del Franz Fanon de *Piel Negra, Máscaras Blancas*). Las formas de estatalidad y punición no hacen sino enfatizar el lugar de génesis de conquista que tiene la ley (no a la letra, por supuesto, sino porque *opera* a través de sus agentes con una notoria eficacia en marcar selectivamente sujetos de la punición, siempre racializados) (Segato, 2007a).

Con esto queremos enfatizar que no estamos pensando en la lógica de exterminio como un proyecto colonial de asentamiento, sino en la lógica de conquista como una frontera re-editable en la larga duración (y como el exterminio, nunca nombrable), que no culmina con la formación de la nación, sino que se refracta y se reproduce en ella. ¿Por qué puede reproducirse? Porque la repetición sólo existe en tanto diferencia. En la medida en que el tiempo lineal y vacío de la modernidad coloca a la diferencia en el pasado histórico, impide percibir la repetición, la prohíbe, la transforma en el tabú interdicto a la imaginación histórica: sólo puede concebirla en términos de una anomalía, de una «falta de conciencia histórica» de aquellos que no pueden salir del pensamiento «cíclico» del tiempo y aluden, inevitablemente, a espectros que no tienen entidad empírica. El problema es que, como muestra magistralmente Taussig para los *huitoto* (1997), los pueblos sometidos a la conquista reeditada y continua no reclaman una imaginación temporal pre-moderna y cíclica cuando apelan a los muertos y a los espectros²⁵.

²⁵Sobre este punto y apelando a los fragmentos de la imagería religiosa de los indígenas huitoto, Taussig dirá: «Los “fragmentos inconexos” que subsisten de esas religiones *no son testimonio de la tenacidad de la tradición*, como podría sostener el historicista. Son en cambio imágenes míticas que reflejan y condenan la apropiación experiencial de la historia de la conquista, en cuanto tal historia parece formar analogías y correspondencias estructurales con las esperanzas y tribulaciones del presente» (Taussig, 1997, p. 442, énfasis nuestro). Para agregar luego que este tipo de apropiación del pasado es «anárquico y rebelde a su rechazo de la cronología y de la exactitud histórica» (Taussig, 1997, p. 442).

En absoluto: los muertos que mojonan la historia-montaje de la que parte el autor son los que exigen una imaginación temporal que considere la repetición, que pueda alambicar la idea de proceso –al decir de Agamben, siempre ligada al progreso, con la permanente reedición del pasado en tanto subyugación, dominio y muerte. En diferido, pero constante²⁶.

El nodo central aquí es que una parte importante de los argumentos que denuncian esa historia de despojo constante centra su argumento en que las prácticas extractivas o las retóricas del desarrollo no respetan la pericia cultural del apego a la tierra de los pueblos acechados, ni su ancestralidad convertida en arraigo ni las llamadas «tradiciones propias». Si bien estos puntos son por demás atendibles (y discutibles), muchas veces terminan jugando en el terreno del poder. Porque el efecto inmediato de tales argumentos es la substanciación de los sujetos afectados, una forma de arrojarlos fuera de la modernidad en la defensa de su cosmovisión, una manera de nulificarlos en su prístina inocencia, cuando lo que reclama una imaginación histórica precisa es otra cosa: es entender esos procesos como una historia continua, moderna y legalizada, de conquista: una historia que pueda dar cuenta de los procesos de opacidad mediante el cual el Estado inaugura el tiempo quiasmático de la ciudadanía, la igualdad y la república, y simultáneamente relega al dominio privado la continuidad de la acción bélica de conquista.

Al desaparecer la diferencia, lo que crea en realidad es un escenario perfecto para que cualquier resabio de la conquista quede discursivamente impedido de la Historia: la ley nos ampara a todos y el dominio colonial pertenece al pasado histórico. Si la prohibición ya no es necesaria y, como el tabú, funciona por sí sola porque la historia la hizo posible, entonces es claro que en ese constructo el indígena –así parcializado en el artículo– irrumpe exigiendo «algo» caduco, sin fuerza de horizonte, y lo hace desde fuera del tiempo porque le fue impedida no sólo su contemporaneidad, sino también su capacidad de interpelar al presente con base en la continuidad de una experiencia de conquista. El indígena entonces es pre-moderno, bárbaro, atávico y peligroso no sólo porque está «esencializado», sino porque le hemos impedido cualquier narrativa de conexión al asumir a la acción dominante y bélica de la conquista y de la explotación colonial como una forma de pasado por siempre aniquilada.

²⁶ Ejemplos sobre conexiones podríamos ofrecer muchos. Para el caso mexicano, textos como los de Carbó (2006), Castellanos (2005) y Gómez Izquierdo (2005) muestran de qué manera (en la larga duración en el caso de Carbó, y en los proyectos de nación del siglo XIX en los casos de Castellanos y Gómez Izquierdo), la idea de eliminación del indio no apareció como figura ni como posibilidad política, pero en ocasiones sí se proyecta como *deseo* junto con un desprecio sobre sujetos «inevitables» pero desechables. A su vez, un análisis de la apropiación de la figura de «derecho de guerra» de Francisco de Vitoria en los historiadores conservadores mexicanos como Alamán (y reapropiado en el siglo XX por figuras como Esquivel y Vasconcelos) no es menor: es la explicitación de reactualizar aquel botín de guerra ganado en la conquista. (Vitoria, 1975, p.95). Para la situación actual, Ramón Martínez y Jesús Haro (2015) señalan que la amenaza que sufren los pueblos indígenas frente a las economías extractivas, que constituye una nueva forma de colonialismo (2015, p. 228-229).

Para la Historia, el anacronismo del indio sublevado es peligroso porque amenaza con desestabilizar el tabú develando el secreto: amenaza con conectar la experiencia que salta por encima de los tiempos y evidencia una forma de historiar ligada a la tradición del montaje a la Benjamin aludía. Por eso para los poderes establecidos es fundamental –y lo seguirá siendo– una defensa a ultranza de la historia nacional como identidad aggiornada en multiculturalismo, del archivo como consignación y de la ley como artificio de la convivencia. Porque es cierto que la historia puede ser indudablemente un arma crítica, que el archivo puede volverse contra el Estado que lo autoriza y evidenciar su violencia fundadora y constante, y que la ley ampara ante la desproporción y la inequidad. Pero eso es tan cierto como lo es el hecho de que esos tres dispositivos anudados (historia, archivo y ley) son los que aseguran que la conquista como una permanente reedición de la historia sea in-demostrable y sea, sobre todo, imposible de nombrar como principio que organiza las condiciones del presente. Contra esa interdicción, contra ese tabú, es que deberíamos poder escribir con una imaginación temporal crítica y de algún modo post (o contra)-colonial.

Referencias

- Agamben, G (2007). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Añón, V. (2018). Archivo, silencio, tiempo. *Chuy. Revista de Estudios Literarios Latinoamericanos*. En prensa.
- Añón, V. (2017). Los silencios de Cortés: archivo, polémica y escritura. En *Antecedentes cortesianos en Cervantes* (pp. 229-244). Guanajuato: Museo Iconográfico del Quijote.
- Arrom, J.J. (1961). Esquema generacional de las letras hispanoamericanas. Ensayo de un método. *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, XVI(1), 1-58
- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Gedisa: Barcelona.
- Bauman, Z. (1995). *Legisladores e intérpretes*. Trad. Horacio Pons. Bernal: UNQUI.
- Benjamin, W. (1973 [1940]). Tesis sobre la filosofía de la historia. En *Discursos interrumpidos I*, trad. Jesús Aguirre. Madrid: Taurus.
- Brotherston, G. (2008). America and the colonizer question: two formative statements from Early Mexico. En M. Moraña, E. Dussel y C. Jáuregui (Ed). *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 23-42). Durham: Duke University Press.
- Burton, A. (2003). Introduction: on the inadequacy and indispensability of the nation. En A. Burton (Ed.) *After the imperial turn. Thinking with and through the nation* (pp. 1-23). Durham: Duke University Press.

- Carbó, M. (2006). De la República de Indios a la corporación civil. Vivir bajo permanente amenaza. *Scripta Nova*, vol. X, 218 (73), 741-798),
- Carr, E. H. (1983 [1961]). *¿Qué es la historia?* Barcelona: Akal.
- Castellanos, A. (2005). Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico. En J. Gómez Izquierdo (Coord.). *Los caminos del racismo en México* (pp. 89-116). México: Plaza y Valdés.
- Chakrabarty, D. (1999 [1991]). El postcolonialismo y el artilugio de la historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados indios? En S. Dube (Coord.) *Pasados poscoloniales* (pp. 623-659). México: El Colegio de México.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, P (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI-Clacso.
- De Saussure, F. (1945) *Curso de lingüística general*. Traducción, prólogo y notas de Amado Alonso. Buenos Aires: Losada.
- De Souza Lima, A. (1995). *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Río de Janeiro: Vozes.
- Del Río, W., Lenton, D., Musante, M., Nagy, M., Papazian, A. & Pérez, P. (2010). Del silencio al ruido de la historia. Prácticas genocidas y pueblos originarios en la Argentina. *III Seminario Internacional Políticas de la Memoria*. Buenos Aires, 28, 29 y 30 de octubre de 2010. Recuperado de: http://conti.derhuman.jus.gov.ar/2010/10/mesa-36/delrio_lenton_musante_nagy_papazian_perez_mesa_36.pdf
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Didi-Huberman, G. (2008). *Ante el tiempo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Farge, A. (1991). *La atracción del archivo*. Valencia: Editions Alfons El Magnanim.
- Foucault, M. (2002). Curso del 4 de febrero de 1976. En *Defender la sociedad*, (pp. 85-110). México: FCE.
- Gómez Izquierdo, J. (2005). Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas. Historia patria y antropología indigenista. En J. J. Gómez Izquierdo (coord.) *Los caminos del racismo en México* (pp. 117-132). México: Plaza y Valdés.
- Gordillo, G. (2013). The void. Invisible ruins on the edge of empire. En A. Stoler (Ed). *Imperial debris. On ruins and ruination*, (pp. 227-251). Durham: Duke University Press.
- Grüner, E (2005). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Barcelona: Paidós.
- Guerrero, A. (2003). The administration of dominated populations under a regime of customary citizenship: the case of postcolonial Ecuador. En M. Thurner y A. Guerrero (Ed). *After Spanish rule. Postcolonial predicaments of the Americas* (pp. 272-309). Durham: Duke University Press.

- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad*. México: Universidad Iberoamericana.
- Henriquez Ureña, P. (1949 [1941]). *Las corrientes literarias en la América hispánica*. Trad. Joaquín Díez Canedo. México: FCE.
- Hulme, P. (2008). Postcolonial theory and the representation of culture in the Americas. En M. Moraña, E. Dussel y C. Jáuregui (Ed). *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate* (pp. 388-395). Durham: Duke University Press.
- Kafka, F. (1985). El silencio de las sirenas. En *La muralla china*. Trad. Alejandro Ruiz Guíñazú, Madrid: Alianza.
- Klor de Alva, J. (1992). Colonialism and Postcolonialism as (Latin) American Mirages. *Colonial Latin American Review*, 1(1-2), 3-23.
- Larsen, N. (1995) En contra la desestetización del «discurso» colonial. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 19(37), 335-342.
- Lenton, D. (1998). Los indígenas y el Congreso de la Nación Argentina: 1880-1976. *Revista Naya*, 2(14). Recuperado en: <http://www.equiponaya.com.ar/articulos/identi09.htm>
- Lempriere, A. (2005). La «cuestión colonial». En *Nuevo mundo/Mundos nuevos. Débats*. Recuperado en: <https://journals.openedition.org/nuevomundo/203#colonial>
- Martínez Coria, R., Haro, J. (2015). Derechos territoriales y pueblos indígenas en México: una lucha por la soberanía y la nación. *Revista Pueblos y Fronteras Digital*, 10(19), 228-256.
- Mudrovic, M. I. (2013). Cuando la historia se encuentra con el presente o lo que queda del «pasado histórico». En M. I. Mudrovic y N. Rabotnikof (Coord.), *En busca del pasado perdido. Temporalidad, historia y memoria*, (pp. 66-87). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Picón Salas, M. (1945). *De la conquista a la independencia*. México: FCE.
- Pratt, M. L. (2008). In the Neocolony: Destiny, Destination and the Traffic in Meaning. En M. Moraña, E. Dussel y C. Jáuregui (Ed). *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, (pp. 459-477). Durham: Duke University Press.
- Prince, G. (1988). The Disnarrated. *Style*, 22(1), 1-8.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Landier (comp.). *Colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- Rozat Dupeyrón, G. (2016). Los relatos de la Conquista de México como hoyo negro de una memoria esquizofrenizante. *Historia y Grafía*, (47), 17-48.
- Rufer, M. (2016). El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En F. Gorbach y M. Rufier (Ed). *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, (pp. 160-186). México: Siglo XXI-UAM.
- Rufer, M. (2013). *Experiencia sin lugar en el lenguaje: enunciación, autoridad y la historia de los otros*. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, (133), 79-115.

- Rufer, M. (2010a). La temporalidad como política: nación, pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y sociedad*, 14(28), 11-31.
- Rufer, M. (2010b). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México.
- Said, E. (2008 [1978]). *Orientalismo*. Barcelona: DeBolsillo.
- Sanjinés, J. (2013). *Embers of the Past: Essays in Times of Decolonization*. Durham: Duke University Press.
- Segato, R. (2016). *La Guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Segato, R. (2007). El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción. *Nueva Sociedad*, (208), 142-161.
- Spivak, G. Ch. (1997). *Crítica de la razón poscolonial*. Madrid: Akal.
- Stoler, A. L. (2013). Introduction. En A. Stoler (Ed). *Imperial debris. On ruins and ruination*, (pp. 1-37). Durham: Duke University Press.
- Taussig, M. (1997). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Norma.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del Otro*. Madrid: Siglo XXI.
- Trouillot, M. R. (1995). *Silencing the past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.
- Wolfe, P. (2008). Structure and Event: Settler Colonialism, Time and the Question of Genocide. En D. Moses (Ed.) *Empire, Colony, Genocide: Conquest, Occupation, and Subaltern Resistance in World History*, (pp. 102-132). New York: Berghahn Books.
- Wolfe, P. (1997). History and imperialism: a century of theory, from Marx to postcolonialism. *American Historical Review*, (102), 380-420.

LO COLONIAL EN LA CONTEMPORANEIDAD. IMAGINARIO, ARCHIVO, MEMORIA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.07>

LAURA CATELLI²

Universidad Nacional de Rosario³ / Conicet, Argentina

laura_catelli@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Catelli, Laura (2018). Lo colonial en la contemporaneidad. Imaginario, archivo, memoria. *Tabula Rasa*, (29), 133-156.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.07>

Recibido: 25 de marzo de 2018

Aceptado: 12 de septiembre de 2018

Resumen:

Este artículo explora preguntas en torno a los sentidos de lo colonial en la contemporaneidad. Específicamente, se abordan los temas de lo imaginario, el archivo y la memoria cultural con relación a lo colonial. Se enfatiza el potencial crítico y político de heurísticas que puedan surgir a partir de esta configuración y sean capaces de producir dislocaciones profundas en el entramado de dispositivos y formaciones imaginarias moderno/coloniales. Estas inquietudes se ponen en discusión a partir de la experiencia de mi primer seminario de estudios coloniales en Estados Unidos, simultánea con el ataque a las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001 y el comienzo oficial de la Guerra Contra el Terrorismo. Se valorizan los espacios institucionales en los que lo imaginario colonial instituido puede ser disputado por distintos actores, y se propone observar nuestras prácticas y posiciones en los dominios de injerencia que nos sean propios con respecto a cómo construimos imaginarios y memoria hoy.

Palabras clave: colonial; imaginario; archivo; memoria, poscolonialismo; estudios coloniales.

The Colonial in Contemporaneity. Imaginary, Archive, Memory

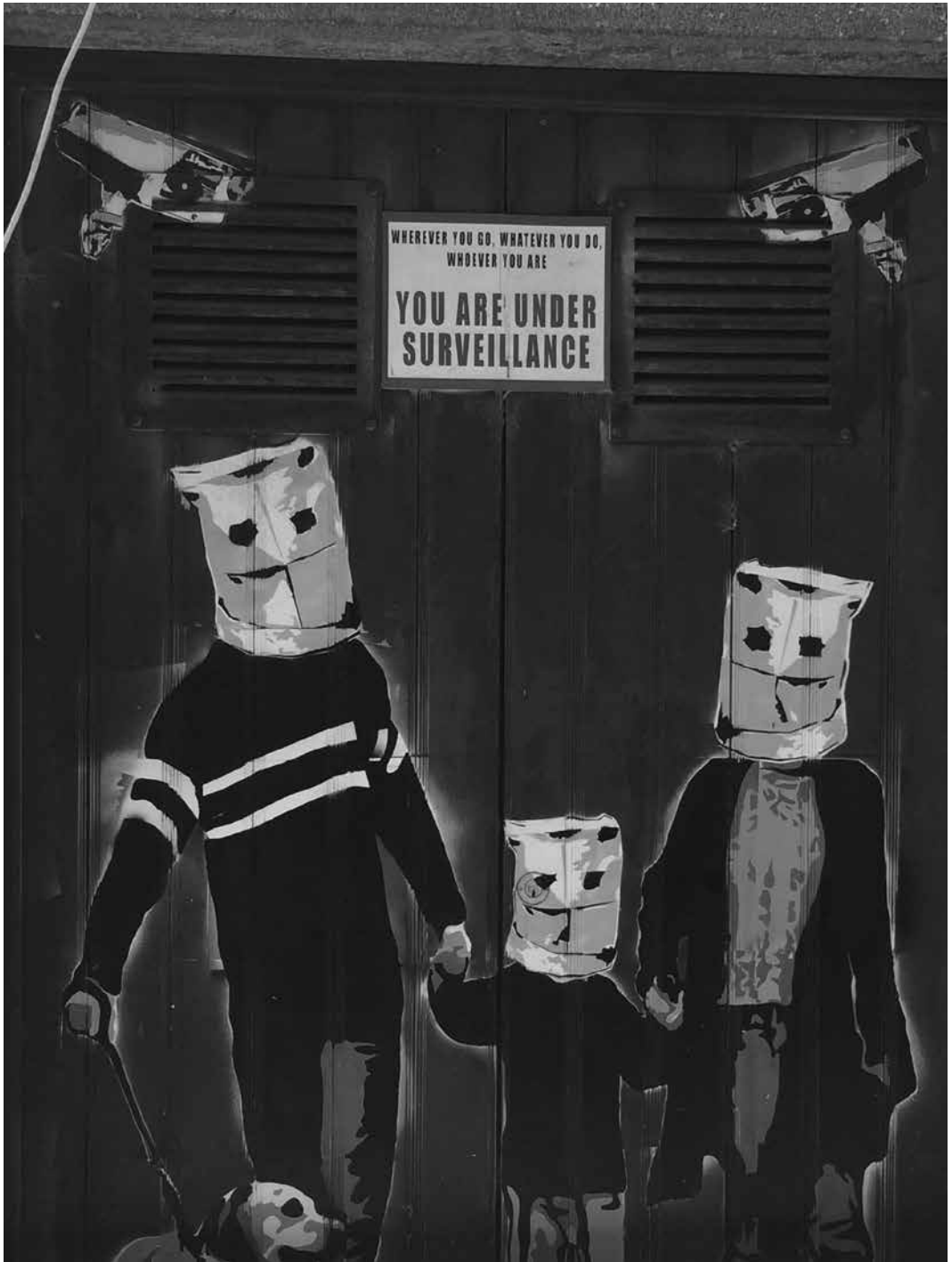
Abstract:

This paper explores questions around the senses of the colonial in contemporary times. Specifically, I will address the topics of the imaginary, archive, and cultural memory in relation to the colonial. I will underscore the critical and political potential of heuristics

¹ Este artículo es producto del trabajo realizado en el marco de los proyectos «Aproximaciones poscoloniales a la problemática racial en la construcción de imaginarios culturales en América Latina» y del Proyecto de Investigación plurianual Conicet «Interpelaciones latinoamericanas a la teoría poscolonial y el giro decolonial».

² Ph.D. University of Pennsylvania (en Estudios Hispánicos). Profesora Titular de la cátedra Problemática del Arte Latinoamericano del Siglo XX en la Escuela de Bellas Artes.

³ Investigadora adjunta en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades y directora del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (IECH, UNR-Conicet).



Funchal-Santa Maria Maior - 2018

Johanna Orduz

that may arise from that configuration, to produce deep dislocations within the framework of modern/colonial imaginary devices and formations. These concerns are brought up in light of the experience of my first doctoral seminar in Colonial Studies in the United States, simultaneous to the attack on the Twin Towers on September 11, 2001, and the official beginning of the War on Terror. This essay highlights the institutional spaces where the established colonial imaginary can be disputed by different actors, and aims to look upon our practices and stances in the our domains of intervention, concerning how we are building upon imaginaries and memory in the present.

Keywords: colonial; imaginary; archive; memory, post-colonialism; colonial studies.

O colonial na contemporaneidade. Imaginário, arquivo, memória

Resumo:

Este artigo explora questões sobre os sentidos do colonialismo na contemporaneidade. Abordam-se, especificamente, os temas de imaginário, arquivo e memória cultural em relação ao colonial. Enfatiza o potencial crítico e político das heurísticas que podem surgir dessa configuração e que podem ser capazes de produzir deslocamentos profundos na rede de dispositivos e formações imaginárias moderno-coloniais. Estas inquietações são colocadas em discussão a partir da experiência do meu primeiro seminário de estudos coloniais nos Estados Unidos, ocorrido simultaneamente ao ataque às Torres Gêmeas em 11 de setembro de 2001 e ao início oficial da guerra contra o terrorismo. Espaços institucionais em que o imaginário colonial já instituído pode ser disputado por diferentes atores são valorizados e se propõe observar as nossas práticas e posições nos campos de ingerência, que nos sejam próprios acerca de como construímos hoje imaginários e memória.

Palavras-chave: colonial, imaginário, arquivo, memória, pós-colonialismo, estudos coloniais.

Los vínculos entre el pasado, que me esfuerzo por entender, y el presente, que me motiva a hablar y escribir, no siempre son evidentes. De ahí la necesidad constante de nuevas interpretaciones (comprender el pasado y hablar el presente), ya sea de textos, acontecimientos, acciones o ideas.

Walter Mignolo, *El lado más oscuro del renacimiento* (2016, p. 42).

Cuando cursé mi primer seminario de doctorado en estudios coloniales corría el año 2001. La mañana del 11 de septiembre estudiaba en la cocina de mi casa para el seminario «Poder y narración: la invención de un discurso colonial en Latinoamérica», dictado por Yolanda Martínez-San Miguel, a solo 45 minutos de Manhattan, donde ocurrió el ataque a las Torres Gemelas. Tenía veinticuatro años, era mi primer seminario de estudios coloniales y me había anotado sin ganas, obligada por los requisitos del programa en Estudios Hispánicos del Departamento

de Español y Portugués de Rutgers University. Este artículo, que propone una reflexión sobre lo imaginario, el archivo y la memoria cultural de lo colonial, sus funciones y posibilidades en la formación del pensamiento crítico y la vida política en nuestro presente poscolonial, tiene que ver con ese momento del año 2001. Mientras en el seminario explorábamos la cuestión colonial en el contexto latinoamericano, George W. Bush declaraba en un discurso el comienzo de la Guerra contra el Terrorismo⁴, diez días vertiginosos después del ataque. Con ese discurso se anunciaba oficialmente el inminente proceso de consolidación de un estado de excepción global⁵ para resguardar la libertad, la democracia y la forma de vida estadounidense y cristiana. En aquel momento comenzó un ciclo más de socavamiento del Estado de derecho, del orden democrático y el derecho internacional, sin dudas ligado al rol geopolítico de Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial. Dicho ciclo respondía al declive de la amenaza comunista (Chomsky, 1991) y a la necesidad de llenar el vacío del fantasma rojo con nuevos chivos expiatorios, como el narcotráfico y el terrorismo, que justificaran la continuidad de un marco de dominación funcional a los intereses del capitalismo financiero, extractivista y salvaje.

Los sucesos vinculados al 11 de septiembre y mi experiencia en el seminario de estudios coloniales produjeron una articulación compleja que influyó en mi percepción crítica sobre el pasado. Hoy, una retrospectiva considerable me permite percibir que las historias y discursos del colonialismo que empezaba a estudiar hacían un contrapunto con el presente que se vivía y generaban una serie de comparaciones, asociaciones, también contrastes, que en líneas generales ponían a la vista la persistencia del padrón de relaciones de fuerza que Aníbal Quijano definió, por esa misma época, con la noción de colonialidad del poder⁶.

⁴ La traducción de la transcripción del discurso completo, del 21 de septiembre, está disponible aquí <http://www.filosofia.org/his/20010921.htm> y puede verse aquí <https://www.youtube.com/watch?v=7uODYQKAVDg>.

⁵ «El significado inmediatamente biopolítico del estado de excepción como estructura original en la cual el derecho incluye en sí al viviente a través de su propia suspensión emerge con claridad en el military order emanado del presidente de los Estados Unidos el 13 de noviembre de 2001, que autoriza la “indefinite detention” y el proceso por parte de military commissions (que no hay que confundir con los tribunales militares previstos por el derecho de guerra) de los no-ciudadanos sospechados de estar implicados en actividades terroristas. Ya el USA Patriot Act, emanado del Senado el 26 de octubre de 2001, permitía al Attorney general “poner bajo custodia” al extranjero (alien) que fuera sospechoso de actividades que pusieran en peligro “la seguridad nacional de los Estados Unidos”; pero dentro de los siete días el extranjero debía ser, o bien expulsado, o acusado de violación de la ley de inmigración o de algún otro delito. La novedad de la “orden” del presidente Bush es que cancela radicalmente todo estatuto jurídico de un individuo, produciendo así un ser jurídicamente innominable e inclasificable» (Agamben, 2005, p. 26-27).

⁶ «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, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo. 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, p. 201)

Este texto crucial de Quijano produjo un fuerte impacto en mi perspectiva sobre la situación que se desarrolló a partir del 11 de septiembre. El contexto en que lo leí, por su énfasis en la clasificación de la población global en función de un proyecto de dominación económica, política, cultural, hacía visible el proceso de clasificación contemporáneo, desatado fuertemente en aquel momento sobre los pueblos musulmanes. El concepto de colonialidad del poder establecía una relación de continuidad entre la conquista del Nuevo Mundo y la globalización, que a partir de 2001 se resignificó en el marco de la Guerra contra el Terrorismo⁷.

Los meses que duró el seminario estuvieron marcados por la analogía entre la violencia del colonialismo pasado y la del presente⁸. Recordemos que hoy estamos a más de quince años de un masivo punto de inflexión en el proceso de dominación global de la potencia del norte y sus aliados. En ese lapso hemos sido testigos de múltiples actos de violencia enmarcados en la militarización de regiones geopolíticas económicamente estratégicas, el despliegue de fuerzas represivas, la vulneración de los diferentes marcos de derecho (resultantes en aberraciones como Guantánamo y Abu Ghraib), y su articulación con el dispositivo mediático. La espectacularización del ejercicio de la fuerza, como en los casos de la ejecución

⁷ En ambos casos, los objetivos de la dominación eran económicos, y enmarcados por variantes complejas de lo que Lepe-Carrión define como *dispositivo de etnicidad geoestratégica*, «un campo de análisis que permite establecer como blanco de intercepción al sujeto singularizado a partir de una trama cronológica de actividades que giran en torno a las condiciones vitales de un colectivo identitario. En lo micropolítico, indudablemente se traduce en una red de prejuicios racistas, pero, en el ámbito nacional, dicha trama de subjetividad pone en riesgo no sólo los privilegios de un determinado grupo social, sino también la estabilidad de un país que tiene como motor de su economía la extracción indiscriminada de recursos naturales en desmedro de un irreparable daño social y medioambiental» (2018b, p. 15). Lepe-Carrión desarrolla esta noción refiriéndose específicamente al denominado «conflicto étnico» entre el Estado chileno y la nación mapuche. No obstante, creo que podemos extrapolarla para pensar comparativa y transnacionalmente en la producción de otras etnicidades geoestratégicas, por ejemplo, la de musulmán/terrorista, que se origina en el Oriente Medio, pero se vuelve móvil una vez que se acopla con la figura del sujeto migrante. Ver además el ensayo de Lepe-Carrión (2018a) sobre la construcción del sujeto mapuche como enemigo interno en este dossier.

⁸ Este proceso implicó el despliegue cada vez mayor de clasificaciones religiosas, étnicas, raciales y de género, que han tendido a aglutinarse en torno a la categoría «terrorista», que no es nueva en Latinoamérica, pero sí ha sido resignificada. Estas clasificaciones han demostrado ser necesarias para la aplicación de leyes antiterroristas siguiendo nuevas matrices securitarias, hoy vigentes en distintos países. Ver el trabajo de Lepe-Carrión (2018b, p. 14-15) sobre la configuración y aplicación de la categoría a sujetos mapuche por parte del Estado chileno. En Argentina, la ley 26734, conocida como Ley Antiterrorista Argentina, fue sancionada por el Congreso el 13 de junio de 2007 y modificada el 22 de diciembre de 2011. El trabajo de Muzzopappa y Ramos «retoma el hilo conductor de los intentos de aplicación de la ley en Argentina, para indagar la configuración de los sentidos que se disputan en torno a la noción de terrorismo y a las ideas de peligro, violencia y seguridad que subyacen en ella. A través de una etnografía itinerante por legislación, expedientes, medios de comunicación y trabajo *in situ*, siguiendo la categoría de terrorismo a través de la cual se movilizaron las presentaciones judiciales en los últimos años en Argentina, identificamos las cadenas ideológicas que confrontan entre sí para fijar vocabularios y sentidos en los lenguajes hegemónicos en contienda. Apuntamos a desentrañar los motivos por los cuales la categoría terrorismo ha tenido una particular y específica tracción política y jurídica» (2017, p. 125).

de Saddam Hussein (2003), el asesinato de Muamar el Gadafi (2011), o la «Operación Gerónimo» (como el guerrero apache) que culminó con la ejecución de Osama Bin Laden (2011), ha sido una marca específica de la Guerra contra el Terrorismo. Hemos sido testigos de innumerables bombardeos e invasiones de territorios soberanos. Tantos momentos tenebrosos del proceso de militarización planetaria, de la mediatización global, de la flexibilización de la economía mundial, del avasallamiento de las economías nacionales y regionales, mientras continúa el avance cada vez más intenso de grandes intereses financieros sobre recursos no renovables. Vivimos una alarmante reducción de garantías ciudadanas bajo una ideología de supremacía patriarcal, blanca y cristiana que ha vuelto a reforzar los nefastos legados de cinco siglos de colonialismo europeo y los virulentos odios religiosos de aún más larga data, en el marco del capitalismo financiero salvaje y el avance de las ceocracias⁹. En ese periodo fui formándome, cada vez más lejos del desinterés en lo colonial que sentía aquella mañana de septiembre, y cada vez más inmersa en una dinámica de comparaciones y analogías¹⁰ a través de las cuales el pasado se me hacía más inteligible, y el presente también¹¹.

Lo colonial como posición en el presente

Esta dinámica de comparaciones produjo un contrapunto y un desplazamiento de lo colonial, del pasado, como «pasado». Lo colonial, más que como una suerte de «contenido» perteneciente a un archivo al que me introducía el seminario, comenzó a configurarse como una posición compleja (2000, p. 13), formulada en el presente. No era una sensación de «fin de la historia» a la Gianni Vattimo, en que «las condiciones de la historia contemporánea producen una deshistorización de la experiencia» (1986, p. 17) y «la experiencia posmoderna de la verdad, es,

⁹ Ceocracia (o para algunos CEOcracia) Es un término coloquial que está apareciendo en análisis políticos de gobiernos de empresarios (como Macri, Trump, Piñera), y se refiere a una forma de gobernar que produce la presencia de CEOs en la función pública.

¹⁰ Ver el ensayo de De Oto (2018) sobre la analogía colonial en este dossier.

¹¹ A nivel personal, yo misma iba atravesando, con las teorías de la identidad de fondo, interrogantes sobre mi propia condición social y subjetiva, especialmente como inmigrante. En un punto, mi decisión de volver a Argentina en 2008 tuvo que ver con la posibilidad de reclamar como propia una condición legal y subjetiva, nacional y latinoamericana, anti-imperial, que imaginaba como «estable», o al menos así se veía desde mis idas y vueltas y desde trámites migratorios en los que se jugaban cuestiones afectivas, laborales, económicas, etc. En Estados Unidos hubo ajuste y se profundizaron las políticas migratorias, se intensificaron los controles de seguridad. En los años posteriores a ese 2001, antes de repatriarme en 2008, hice numerosos trámites migratorios y habité muchas de esas categorías legales que progresivamente se complicaba obtener en el contexto geopolítico que ya se perfilaba. Inclusive me naturalicé en 2002 por temor a cambios repentinos en materia de garantías constitucionales que involucraban específicamente a los *resident aliens*, como la suspensión de *habeas corpus* en caso de sospecha de actividades terroristas. 2001 fue también el año del colapso de las recetas sociales y económicas neoliberales en Argentina, un país al que parecía cada vez más difícil regresar. Sin embargo, a partir de la llegada de Inácio Lula da Silva al poder en Brasil en 2002, Néstor Kirchner en Argentina en 2003 y con la presencia de Hugo Chávez en Venezuela, la región comenzó a articularse geopolíticamente y a configurar un proyecto político económico, social y cultural sustentado por un discurso nacional-popular, regional y explícitamente anti-imperial.

probablemente, una experiencia estética y retórica» (1986, p. 20), vacía y dispersa. El seminario de estudios coloniales puso en tela de juicio la universalidad de la experiencia posmoderna de la historia¹² al examinar las dinámicas de poder coloniales desde la construcción de las narrativas dominantes.

Por otro lado, el curso se preguntaba por ciertos aspectos del campo de estudios con relación al campo expandido del latinoamericanismo, es decir que se sugería una conexión entre las narrativas, el poder, y los discursos críticos¹³. Gustavo Verdesio sostiene, desde hace un tiempo, que en los estudios coloniales no hay lugar para un pensamiento no posicional (2002, p. 12), y efectivamente, en los estudios coloniales se producen y construyen posiciones constantemente, si bien no siempre de manera consciente. Aquel seminario fue el primer espacio institucional, académico, en el cual pude comenzar a construir una posición que, lejos de producir un vaciamiento, reveló andamiajes ideológicos e imaginarios, legados del colonialismo, que continuaban funcionando. El aula no estaba separada del resto del mundo.

En este apartado intentaré abordar algunos puntos, en el contexto específico del ámbito académico y los estudios coloniales, para dar lugar a una exploración sobre los modos en que ciertos registros críticos y analíticos confluyen y entran en tensión con lo imaginario, el archivo y la experiencia de la memoria. Sobre ellos trata el próximo apartado del ensayo. Subyacen, como se advertirá, una inquietud crítica y una búsqueda en el terreno de lo pedagógico, que intentan trascender preguntas específicamente orientadas hacia el campo de los estudios coloniales y servir como puntos de partida para propiciar intervenciones en otros ámbitos afectados por los diseños del entramado imaginario colonial y poscolonial.

Como decía al principio, mi incursión en los estudios coloniales no fue completamente entusiasta, pero, a pesar de mi desinterés inicial, una vez que el seminario empezó me volqué rápidamente a las nuevas lecturas. Recuerdo el detenimiento y la atención propios del *close reading* y el análisis discursivo en los encuentros del pequeño grupo en la mesa de la sala de profesores. Intentaba situar todo en contexto histórico y en distintos espacios. Estimulada por las preguntas y las discusiones, me dirigía a otras partes del archivo en busca de más insumos, queriendo concentrar espesor y especificidad en torno a mis lecturas y formulaciones.

¹² Por ese entonces Enrique Dussel había propuesto el concepto de transmodernidad y denominaba como eurocéntricas las ideas de Vattimo (Dussel, 1999, p. 31). Mignolo retoma y profundiza la crítica de Dussel (2002, p. 64-67).

¹³ Como se expresaba en el programa de la materia, "We will conclude this course with a discussion of the crisis of Colonial Studies during the 1980s to assess the status of this field within contemporary Latin American Studies" (Martínez San Miguel, 2001).

Este proceso inicial puso a la vista grandes vacíos de información y conocimientos¹⁴. El acceso al archivo enriqueció un imaginario sobre la conquista y lo colonial que sentía como formado pero que, a la vez, carecía de contacto directo con registros textuales, documentales y materiales. Seguramente mi paso por la educación primaria sarmientina y por el sistema norteamericano jugaron un rol importante en la configuración de esos vacíos¹⁵. Las lecturas del seminario alteraron drásticamente mi imaginario sobre la conquista y lo colonial, una vez que comencé a acceder al archivo y a adquirir conciencia sobre las lagunas que moldeaban los contornos de mi memoria y mi posición en aquel presente.

A la vez, el abordaje de análisis de discurso propuesto por el seminario no nos presentaba textos literarios o documentos históricos sino discursos, sujetos, relaciones y prácticas de poder¹⁶. El conjunto de lecturas primarias y secundarias que introdujo Martínez-San Miguel abordaba el archivo colonial atendiendo expresamente a la relación entre poder y narración. El objetivo central era resaltar las estrategias discursivas de la escritura colonial para comprender algo llamado «la condición colonial» y entender cómo ella era incorporada en la producción discursiva, «resignificar la relación entre poder y narración, para identificar las estrategias discursivas distintivas de la escritura colonial latinoamericana» (Martínez-San Miguel, 2001). El énfasis

¹⁴ Debo decir que de ninguna manera los considero zanjados. De hecho, los valoro porque considero que actúan como un recordatorio constante de los diseños coloniales que atraviesan nuestras epistemologías. En la academia, ámbito institucional privilegiado para la reproducción de la colonialidad del saber, reconocer esos vacíos es vital para cuestionar las posiciones que cada uno de nosotros, como sujetos poscoloniales, ha podido (o no) configurar, qué imaginarios hemos podido (o no) construir, y hasta qué punto esos entramados plagados de silencios y puntos ciegos en verdad nos han construido a nosotros.

¹⁵ En la escuela primaria, como premio por ser buena alumna, protagonicé dos veces como la Reina Isabel para el «Día de la Raza». En séptimo grado estudiamos los incas y los aztecas. Se presentaban como civilizaciones del pasado y no se nos hablaba de colonialismo con relación a ellas. El tiempo imaginario de la escuela era el de la nación criolla. En el patio un palo borracho plantado por el mismísimo Sarmiento muy cerca del mástil donde izábamos la bandera todas las mañanas simbolizaba las raíces y el desarrollo de nuestra comunidad imaginada. Luego, a pesar de haber cursado casi toda la carrera de Historia General en Rutgers University en Estados Unidos (carrera que luego abandoné para comenzar Literatura Hispanoamericana), sólo tuve un curso de Historia Latinoamericana, que no era obligatorio para obtener la especialidad. En Estados Unidos es posible completar los requisitos para la especialidad en Historia General sin hacer un solo curso enfocado en el área latinoamericana.

¹⁶ Verdesio ha abordado la pregunta por el desinterés en lo indígena, lo negro, y el pasado colonial en el contexto de Uruguay, caso que considero pertinente en la medida en que se asemeja bastante al argentino. Desconocimiento, rechazo, ausencia de interés, presencia mínima de textos y artefactos coloniales en los programas de estudios literarios y humanísticos en general, estarían vinculados a una ideología eurocéntrica, «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 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» (2012, p. 180). El desinterés en lo colonial como síntoma de una negación o resistencia a visibilizar presencias y agencias indígenas y afros que observa Verdesio para el caso uruguayo han sido detectadas en otros espacios y momentos históricos.

del seminario en el análisis del discurso colonial produjo una desactivación del esquema binario de colonizador y colonizado¹⁷, o de conquistadores y vencidos, dando lugar a voces y perspectivas de agencias mestizas, criollas, indígenas, femeninas, presencias en el archivo que mostraban una serie de posiciones de sujeto y discursividades ambivalentes que no siempre articulaban perspectivas claramente anticoloniales. Lo colonial se iba configurando como una sumatoria de instancias vinculadas al archivo en las que la institución, o el establecimiento de las perspectivas de ciertos sujetos, se veía puesta en juego, como el caso de Felipe Guaman Poma de Ayala¹⁸, una voz indígena que, sin ser anticolonialista, desarrolla una crítica a las instituciones y políticas coloniales en el Perú en la *Nueva corónica y buen gobierno* (1615-1616) (un texto que «se pierde», nunca llega a manos de su destinatario, Felipe IV, y es encontrado en un archivo de Dinamarca casi tres siglos después, en 1908); o *La Respuesta* (1691) de Sor Juana, una voz de mujer que se inmiscuye en el archivo de los padres jesuitas para argumentar a favor de la educación de las mujeres, gracias a un virtuoso despliegue de estrategias y astucias retóricas, en un peligroso contexto inquisitorial¹⁹.

Además de producir estos y otros análisis en torno al archivo, el curso examinaba algunas operaciones críticas dentro del campo de los estudios coloniales tras su crisis, así como la relación de éste con el latinoamericanismo²⁰. En aquel momento, esta dimensión metacrítica²¹ no era fácil de captar. Las preguntas que este ensayo propone en torno a lo imaginario colonial retoma interrogantes planteados por la «crisis» de los estudios coloniales en los años ochenta y principios de los noventa, y que aquel seminario presentó como un problema a seguir pensando y debatiendo: ¿cómo se ha narrado lo colonial, entendiendo la narración y la construcción discursiva y simbólica del Nuevo Mundo como funciones del poder colonial? ¿Qué vacíos y ausencias son parte aún del archivo que configura el campo de estudios? ¿Qué problematizaciones se han desarrollado al respecto de

¹⁷ Desde mi punto de vista en aquel momento, el anticolonialismo y el antiimperialismo eran las únicas posiciones que parecían éticas, pensándolo desde lecturas latinoamericanistas, como por ejemplo *Las venas abiertas de América Latina* (1971) de Eduardo Galeano, un libro que leí en mi pubertad en Argentina en los ochenta, por recomendación de mi madre.

¹⁸ En otro ensayo (2013) trabajé sobre qué hacer en los estudios coloniales con las materialidades, la ciudad, los cuerpos, lo que llamo «la ciudad real» de Guaman Poma.

¹⁹ Como señala Martínez-San Miguel en el libro basado en su tesis doctoral, «En esta carta se utilizan otras estrategias para constituir el sujeto que nuevamente inciden sobre la posicionalidad del saber femenino dentro de una red institucional y social» (1999, p. 90).

²⁰ «We will conclude this course with a discussion of the crisis of Colonial Studies during the 1980s to assess the status of this field within contemporary Latin American Studies» (Martínez San Miguel, 2001). Sería interesante volver a formular este debate en la actualidad.

²¹ En ella se cuestionaban los criterios de conformación del canon literario, la idoneidad de categorías de análisis, los lugares de enunciación, y se advertía acerca del riesgo de reproducir lógicas coloniales en los análisis y las investigaciones realizadas en el campo. La bibliografía crítica al respecto es bastante extensa. Mi introducción al dossier *Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial* (2012, p. 44-55) retoma preguntas del seminario y ofrece una síntesis de desarrollos relevantes en el campo de estudios.

esas construcciones, y cuáles son sus posibles efectos políticos?²² Muchas de estas inquietudes ya las había formulado Walter Dignolo en la Introducción de *The Darker Side of the Renaissance*, publicado en inglés en 1995 y en español recién en 2016. Este libro fundamental de Dignolo produjo una dislocación crucial en mi imaginario sobre la conquista y el colonialismo. Me impresiona la persistencia que estas formulaciones sobre el *locus* de enunciación, que leí en el seminario, han tenido en mi conceptualización de lo colonial como problemática que excede el campo de estudios,

el *locus* de enunciación que se construye [...] para comprender el pasado no puede separarse del hablar y comprender el presente, así como el sujeto disciplinario (o epistemológico) no puede ser separado del sujeto no disciplinario (o hermenéutico). De ello se sigue, entonces, que la necesidad de hablar el presente se origina, al mismo tiempo, en un programa de investigación que necesita desenmascarar, renovar o celebrar hallazgos disciplinarios anteriores y en la confrontación no disciplinaria del sujeto (género, clase, raza, nación) con urgencias sociales. Desde luego, no abogo por la sustitución de los apuntalamientos disciplinarios por los políticos, sino que trato de subrayar las dimensiones ideológicas inevitables de cualquier discurso disciplinario, particularmente en el ámbito de las ciencias humanas. (Dignolo, 2016, p. 41)

En los más de quince años que han pasado desde 2001 ha corrido bastante agua bajo el puente. La visibilización de los andamiajes de la colonialidad, incluyendo aquellos en las disciplinas y campos de estudios, ha requerido desarrollar nuevos imaginarios históricos y temporales para pensar en las injerencias de lo colonial en el presente. Distintas líneas cercanas a la teoría poscolonial, el pensamiento latinoamericano, los estudios subalternos y el giro decolonial han producido reflexiones de estas características, que sería imposible resumir aquí. Me limitaré

²² Al volver sobre la cuestión de la configuración ya no del canon sino del archivo colonial (Añón 2015, 2016; Gorbach y Rufer 2016, Rufer 2016), la pregunta por lo imaginario colonial se expande y permite interpelar nuevamente el campo de los estudios coloniales. Sin embargo, la exploración crítica de lo imaginario colonial implica analizar las formas y políticas de archivo más allá de los debates sobre el canon o sobre aspectos metodológicos hacia el interior de las disciplinas. Es necesario tomar bajo consideración las funciones instituyentes de los campos de estudio y las disciplinas (Gordon 2014, p. 86-87), además de las de los sujetos, con relación a los entramados imaginarios que construimos sobre lo colonial.

a señalar dos ejemplos, además del concepto de la colonialidad del poder de Quijano, donde lo colonial es concebido como posiciones subjetivas, prácticas y estructuras de poder en el presente. La socióloga Silvia Rivera Cusicanqui, por ejemplo, ha propuesto pensar el tiempo de la poscolonialidad como un tiempo abigarrado, en el que coexisten distintos ciclos, y donde «las contradicciones coloniales profundas —y aquellas que renovadas, surgen

como resultado de las reformas liberales y populistas— [y] son, aún hoy, en

una sociedad abigarrada como la boliviana, elementos cruciales en la forja de identidades colectivas» (2010, p. 41). La propuesta de Rivera visibiliza «momentos del pasado que despliegan su fuerza sobre el presente, ya sea como contradicciones diacrónicas no resueltas, o como esquemas de *habitus*²³ y comportamientos colectivos arraigados en las esferas no discursivas» (2010, p. 71). Lo colonial es una temporalidad incómoda y una serie de estructuras, prácticas y representaciones que cumplen determinadas funciones de poder, a la vez que no son expresadas explícitamente o asumidas de manera consciente.

Por otro lado, Trouillot ha enfatizado que las materialidades son constitutivas del juego de huellas y silenciamientos que producen las narrativas históricas de la dominación colonial,

El juego del poder en la producción de narrativas alternativas comienza con la creación conjunta de hechos y entes por al menos dos razones. Primero, los hechos nunca carecen de significado: de hecho, se convierten en hechos sólo porque importan en algún sentido, aunque sea mínimamente. Segundo, los hechos no son creados iguales: la producción de huellas es también siempre la creación de silencios. Algunos acontecimientos son mencionados desde el principio; otros no. Algunos son grabados en los cuerpos individuales o colectivos; otros no. Algunos dejan marcas físicas; otros no. Lo que sucede deja huellas, algunas de las cuales son muy patentes -edificios, cadáveres, censos, monumentos, diarios, fronteras políticas-, limitando el grado y el significado de cualquier narrativa histórica. Esta es una de las muchas razones por las que cualquier acción no puede pasar por Historia: la materialidad del proceso socio-histórico (historicidad 1) sienta las bases para las futuras narrativas históricas (historicidad 2).

La materialidad de este primer momento es tan obvia que algunos la damos por descontada. No implica que los hechos sean objetos irrelevantes que esperan ser descubiertos sino más bien, más modestamente, que la Historia comienza con los cuerpos y con los objetos: cerebros, fósiles, textos, edificios. (Trouillot, 2000, p. 24-5)

La distinción que hace aquí Trouillot no es menor porque nos permite pensar no solamente los imaginarios históricos sino lo imaginario en un sentido más amplio, y destacar, con relación a cómo los hechos pasan a ser representaciones

²³ Según Bourdieu, «Los acondicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia [...], sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta» (1991, p. 92).

imaginarias, que todo hecho o acontecimiento, por pequeño que sea, pone en marcha una dinámica de huella (visibilidad) / silencio (invisibilidad) que es necesario abordar desde el análisis del poder.

Si lo colonial a todas luces tiene tanta injerencia en el presente, ¿no nos debemos una reflexión sobre qué entendemos y expresamos con esa noción? ¿Cómo lo imaginamos? ¿Por qué tantas veces lo negamos o ignoramos? ¿Cómo es afectado nuestro imaginario sobre lo colonial cuando nos posicionamos en una perspectiva poscolonial o decolonial que supone no un después sino una continuidad de dinámicas y estructuras de poder (epistémicas, políticas, institucionales, subjetivas) más allá del fin nominal del colonialismo? ¿Qué es lo que continúa? ¿Qué es lo colonial que marca el presente? Podemos, como dijimos, preguntar por persistencias materiales de lo colonial. ¿O lo colonial es también una visualidad, una experiencia, una temporalidad? Hay, claramente, construcciones imaginarias de lo colonial que circulan y prevalecen, sin ser definidas, pensadas, o mucho menos analizadas críticamente.

Mi resistencia personal al seminario de estudios coloniales y algunos efectos de mi contacto con escritos de los siglos XVI, XVII y XVIII, una vez iniciado el curso, son puntos de partida para reflexionar sobre los modos en que lo colonial es imaginado, construido discursivamente e instituido, en diferentes instancias que se ponen en juego en el espacio áulico y en otros espacios académicos. Hoy hago este ejercicio ya no en Estados Unidos sino desde Argentina, un país con memoria, pero también con graves olvidos, negaciones y obturaciones (Rotker, 1999; Solomianski, 2003), y donde también han llegado los efectos de la Guerra contra el Terrorismo. La decisión de partir de la experiencia personal tiene que ver con sugerir que lo colonial se manifiesta entre lo que podríamos llamar su dimensión perceptible y/o visible (los discursos, prácticas y simbolismos que nos son familiares, que están naturalizados, que son «tradición»), y su negación e invisibilización. Las preguntas que quiero poner en juego habilitan una reflexión que excede los contornos disciplinarios y las genealogías habituales sobre archivo y memoria, y abordan lo colonial como una dimensión de persistencia imaginaria del colonialismo, que oscila entre el archivo, la memoria y las tramas de la contemporaneidad²⁴.

²⁴ Con el término «contemporaneidad» me refiero al sentido que le asigna Agamben (2009), «La contemporaneidad es, pues, una relación singular con el propio tiempo, que adhiere a este y, a la vez, toma su distancia; más exactamente, es esa relación con el tiempo que adhiere a este a través de un desfase y un anacronismo» (pp. 18-19); «Esto significa que el contemporáneo no es sólo aquel que, percibiendo la oscuridad del presente, aferra su luz que no llega a destino; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, está en condiciones de transformarlo y ponerlo en relación con los otros tiempos, de leer en él de manera inédita la historia, de “citarla” según una necesidad que no proviene en modo alguno de su arbitrio sino de una exigencia a la que él no puede dejar de responder. Es como si esa luz invisible que es la oscuridad del presente proyectase su sombra sobre el pasado y este, tocado por ese haz de sombra, adquiriese la capacidad de responder a las tinieblas del ahora. Algo similar debía de tener en mente Michel Foucault cuando escribía que sus indagaciones históricas sobre el pasado son sólo la sombra proyectada por su interrogación teórica del presente. Y Walter Benjamin, cuando escribía que el índice histórico contenido en las imágenes del pasado muestra que estas alcanzarán la legibilidad sólo en un determinado momento de su historia» (pp. 28-29).

Desde estas preguntas es plausible pensar acerca de los vínculos que se dan entre el estudio de lo colonial y la posibilidad de construir una posición crítica y política ante los procesos y formas actuales de dominación. Esta reflexión, como ya queda claro, no responderá positivamente a la pregunta del dossier, ¿qué es lo colonial? Más bien, apunto a valorizar el pensamiento crítico e imaginario en los espacios institucionales, mayormente académicos, donde enseñamos, debatimos y estudiamos sobre lo colonial (tal como el seminario de doctorado donde fui estudiante y becaria, o la clase de arte latinoamericano donde soy profesora, o el instituto en que soy investigadora), en los que las articulaciones del presente con el pasado están en juego en todo momento. Este artículo tiene que ver con mi acercamiento crítico a lo colonial en un momento que se tornó paradigmático como consecuencia de esos estudios, lecturas, conversatorios. Mi formación en estudios coloniales y en las genealogías críticas del colonialismo sirvió para alimentar una visión, una posición en el entramado de las relaciones de poder y prácticas de subjetivación en el actual ciclo de dominación. Pero además de dar cuenta de algunas de esas fuentes y genealogías críticas, mi experiencia en el seminario de estudios coloniales en el contexto del inicio de la actual Guerra contra el Terrorismo complejiza la discusión al visibilizar ciertos aspectos subjetivos e imaginarios. Por otro lado, mi intención no es construir un posicionamiento restringido a lo identitario sino, insisto, habilitar una reflexión sobre lo imaginario, el archivo y la memoria cultural de lo colonial, sus funciones y posibilidades en la formación del pensamiento crítico y la vida política en nuestro presente poscolonial. Dicho todo esto, continuemos con un breve recorrido por la escurridiza noción de imaginario con relación al archivo colonial y la memoria.

Imaginario, archivo colonial, lugar de memoria

Como una de las aristas de este ensayo trata sobre cómo se construyen los imaginarios y qué capacidades instituyentes tenemos como académicos, comenzaré con una pequeña anécdota sobre un tipo de borramiento frecuente de lo latinoamericano que detecté en conceptualizaciones recientes sobre los imaginarios sociales. Como es sabido, el concepto de imaginario ha sido abordado desde muy diversas perspectivas, que incluyen la rama fenomenológica de la filosofía (Gastón Bachelard), el psicoanálisis (Jacques Lacan), la sociología (Émile Durkheim), la antropología de la imagen (Aby Warburg), y desde un abordaje complejo que incluye la sociología, la filosofía y el psicoanálisis (Cornelius Castoriadis), por mencionar solamente algunas de las abundantes referencias. Dada la amplitud de abordajes, dar cuenta de la genealogía del concepto representa un extenso proyecto en sí mismo, y no es este mi objetivo. De todas maneras, procurando seguir ciertas convenciones de la escritura académica, me dediqué a investigar sobre el tema y encontré un reciente y prometedor trabajo colectivo, publicado en la introducción del número inicial de la revista *Social Imaginaries* (2016).

Allí, los autores Suzi Addams, Paul Blokker, *et al.* dan cuenta del estado del arte con respecto a las teorías y principales estudios sobre imaginarios sociales y modernidad, cotejan las referencias ya mencionadas y varias más. Los autores delimitan los imaginarios sociales como un nuevo campo de estudios que proponen pensar como un «paradigma en construcción»²⁵. Se inspiran en gran medida en los trabajos del sociólogo Johann P. Arnason sobre el análisis civilizacional, publicados por la Unesco. A medida que avanza en la lectura sobre el abordaje civilizacional, resulta impactante la radical ausencia de los pueblos originarios americanos, la diáspora africana, el colonialismo europeo y los procesos socioculturales caribeños y latinoamericanos en la geografía del nuevo paradigma, tal como lo plantea Arnason (2007), con el cual los autores establecen un diálogo directo para argumentar la necesidad de un modelo de análisis comparatista que dé cuenta de los distintos imaginarios sociales en un mundo multicivilizacional. Sin embargo, la misma obturación de lo latinoamericano y caribeño que encontramos en Arnason es notable en la cartografía de los imaginarios sociales como campo de estudios tal como la describen Addams *et al.*, aun cuando los autores consideran frecuentemente el colonialismo como un factor central en los procesos imaginarios²⁶. Los borramientos de lo colonial con relación a lo latinoamericano de los que trata este artículo se presentan entonces en un importante proyecto (en términos institucionales) sobre imaginarios sociales. Es por eso que uno de los objetivos de este trabajo es insistir en destacar, una vez más, el borramiento de las civilizaciones de Abya Yala y los procesos latinoamericanos como forma persistente de violencia epistémica en el ámbito institucional académico, por un lado, y desarrollar la categoría de lo imaginario en diálogo con recorridos,

²⁵ “Our approach to the emergent field of social imaginaries involves two significant moves. The first is to recognise that debates on social imaginaries have progressed to the point where it is possible to distinguish an overall ‘field’ that address [sic] central problematics of social and political life [...] The second move is to argue that the emergence of social imaginaries as a ‘paradigm-in-the-making’, to borrow a term from Johann P. Arnason, marks a qualitative shift in the way that social, cultural and political phenomena are understood and problematised. Investigations into social imaginaries redefine overarching ontological, epistemological and anthropological problematics, on the one hand, as well as concrete political and social questions, on the other. The key interpretative frameworks encountered within the social imaginaries field provide rich, non-reductive understandings of the multifaceted aspects of contemporary world. Explorations of social imaginaries comprise inquiries not only into horizons of cultural meaning that fundamentally shape each society (and civilisational complex), but also into their further articulation as instituted (and instituting) cultural projects of power and social doing. Most approaches in the field presuppose an understanding of society as a *political institution*, which is formed-and forms itself-in historical constellations, on the one hand, and through encounters with other cultures and civilisational worlds, on the other” (Addams *et al.*, 2016, p. 16). Para Caro, *et al.*, (2016, p. 165-166) el análisis civilizacional «puede ser un enfoque útil al análisis internacional. El enfoque del diálogo debería nutrirse y complementarse con otras corrientes, fuentes y escuelas, importantes en estudios internacionales, relevantes en un mundo cada vez más interdependiente y globalizado. Cabe mencionar, entre otros, las investigaciones para la paz, los estudios sobre resolución de conflictos, la sociología de las relaciones internacionales, el constructivismo social, la corriente poscolonial, los enfoques sobre integración regional y cooperación internacional, los estudios sobre derechos humanos y derecho internacional humanitario».

²⁶ En los números publicados se encontrarán trabajos sobre América Latina, sin embargo, en la formulación del campo el área no aparece como un factor de peso.

cartografías, procesos y experiencias coloniales y poscoloniales latinoamericanas, como decíamos poco o nada visibles en los marcos conceptuales y circuitos institucionales del *mainstream* académico.

Hechas estas observaciones, es posible avanzar hacia una definición operativa que permita visibilizar que lo imaginario colonial produce injerencias en la vida (política) de los sujetos, el orden social, el pensamiento crítico, en nuestra experiencia de la contemporaneidad. El argumento central, el trazo grueso de este ensayo, es que los borramientos de lo colonial en la dimensión de lo imaginario son sintomáticos de la naturalización de nuevas/viejas formas de dominación y explotación.

La línea desarrollada por Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad* (1977), trabaja sobre tres puntos que configuran lo imaginario y que me parecen centrales a los fines de este ensayo, a saber, la imaginación, el simbolismo institucional y la vida social. La imaginación para Castoriadis no deja de ser una facultad, y la define como «la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen». Sin embargo, no es tanto el sentido fenomenológico sino el ontológico, social y político que Castoriadis le imprime a la imaginación lo que me interesa destacar, en tanto la capacidad de imaginar media la relación fluida, «mágica» según el autor, entre el simbolismo institucional y la vida social. Lo imaginario es lo simbólico en movimiento y a la vez «la manera de ser bajo la cual se da la institución» (1977, p. 201), y conforma una relación que se extiende a través de diferentes sentidos, prácticas y espacios. La pregunta por lo colonial como imaginario implica considerar construcciones simbólicas e invenciones²⁷, visibilizar diversos modos en que esos imaginarios coloniales son instituidos y, además, considerar sus efectos subjetivantes. Basta tan solo con recordar *Piel negra, máscaras blancas* (1952) de Frantz Fanon, o *Borderlands/La Frontera* (1987) de Gloria Anzaldúa, para vislumbrar el proceso al que me refiero. Al mismo tiempo, es importante destacar que si lo imaginario es la manera bajo la cual se da la institución, en la actual situación global nos urge revalorizar el poder

²⁷ Una de las lecturas del seminario de 2001 fue *El proceso de la invención de América* (1958) de Edmundo O'Gorman. Esta obra comienza con un epígrafe que cita a Martin Heidegger, que dice, «Sólo lo que se idea es lo que se ve; pero lo que se idea es lo que se inventa» (Aus der Erfahrung des Denkens, 1954). O'Gorman señala la ontologización de América en el discurso histórico, «En el sistema del universo e imagen del mundo que acabamos de esbozar, no hay ningún ente que tenga el ser de América, como tal, no existe, a pesar de que exista la masa de tierras no sumergidas a la cual, andando el tiempo, acabará por concedérsele ese sentido, ese ser. Colón, pues, vive, y actúa en el ámbito de un mundo en que América, imprevista e imprevisible, era en todo caso mera posibilidad futura, pero de la cual ni él ni nadie tenía idea, ni podía tenerla. El proyecto que Colón sometió a los reyes de España no se refiere, pues, a América, ni tampoco, como iremos viendo, sus cuatro famosos viajes... Los viajes de Colón no fueron, no podían ser "viajes a América", porque la interpretación del pasado no tiene, no puede tener, como las leyes justas, efectos retroactivos. Afirmar lo contrario, proceder de otro modo, es despojar a la historia de la luz con que ilumina su propio devenir y privar las hazañas de su profundo dramatismo humano, de su entrañable verdad personal. La diametral diferencia, pues, de la actitud que adoptan todos los historiadores, que parten con una América a la vista, ya plenamente hecha, plenamente constituida, nosotros vamos a partir de un vacío, todavía no-existe América» (1958, p. 3). *Stricto sensu*, la América de O'Gorman también es una invención.

social y político de la imaginación y lo imaginario. Se trata de una dimensión que el capitalismo tardío, como esqueje de los colonialismos modernos, pone en juego como una función de poder, y por tanto no puede dejar de disputarse. Con relación a lo imaginario colonial como problema de la contemporaneidad, el énfasis en las aristas políticas de la imaginación es quizás uno de los puntos más relevantes del pensamiento de Castoriadis.

Con la expresión *lo imaginario colonial* me refiero entonces al sentido que le asigna Castoriadis a lo imaginario, pero también a la memoria cultural y su conexión intrínseca con aquello que Diana Taylor (2003) denomina el archivo²⁸ y el repertorio. Según Taylor el archivo por sí solo excluye un enorme conjunto de elementos efímeros que están presentes en la memoria cultural a través de los cuerpos. Suscribo a la afirmación de Taylor de que tanto el archivo como el repertorio participan en la configuración de la memoria cultural²⁹. Parecería que esta afirmación va de suyo, no obstante, las construcciones que las distintas disciplinas han hecho del archivo y sus límites tienden a promover una comprensión binaria que separa la escritura y la materialidad, por un lado, de sentidos vinculados a la oralidad y la gestualidad que necesitan de los cuerpos para su transmisión, por otro. Ann Laura Stoler señala este binarismo en el comienzo de su estudio sobre el archivo colonial de los Países Bajos, donde recuerda una frase de *Antropología estructural* (1958) de Claude Lévi-Strauss que define el objeto de estudio de la etnografía como todo aquello que «los hombres» no sueñan con escribir. Stoler se sitúa precisamente en una grieta reproducida por la historia y la antropología que deslinda lo escrito del resto para preguntar por las tensiones que lo no-escrito (*unwritten*) produce en el archivo (Stoler, 2009, p. 3). En este sentido, el archivo colonial está en relación con el repertorio, es decir que no es solamente algo a ser tratado positivamente como un conjunto de objetos sino como un conjunto de procesos subjetivos vinculado a los cuerpos y la memoria cultural, política, local, afectiva (Catelli, 2013).

Por su parte, Anna Maria Guasch reconoce dos modos operativos del archivo. El primero enfatiza el principio regulador del *nomos* y el orden topográfico, mientras que el segundo «acentúa los procesos derivados de las acciones contradictorias de almacenar y guardar y, a la vez, de olvidar y destruir huellas del pasado, una

²⁸ La bibliografía sobre el problema del archivo es muy extensa. Como no es mi intención dar cuenta del archivo como problema en sí mismo sino como arista de un problema más complejo, el de lo imaginario colonial, valga con aclarar que la noción del concepto que manejo en este ensayo está pensada a partir de estudios que en su conjunto toman como fuente principalmente las nociones de archivo de Derrida en *Mal de archivo. Una impresión freudiana* (1977) y de Foucault en *Arqueología del saber* (1969), pero las teorizan con relación a los estudios coloniales y la memoria, en un contexto latinoamericano.

²⁹ Trabajé esta formulación (Catelli, 2014b) con relación a la obra fotográfica del artista guatemalteco Luis González Palma, donde sostengo que en la *Serie 1989-2000* la activación tanto del archivo (objetos y fotografías de los siglos XVI-XX) como del repertorio (la mirada de los sujetos retratados y ciertos rituales que realiza el artista) ponen en funcionamiento un dispositivo de memoria relacional en el periodo conocido como post-conflicto.

manera discontinua y en ocasiones pulsional que actúa según un principio anómico (sin ley)» (Guasch, 2011, p. 15). En este sentido, si como sugiero lo imaginario se configura en relación con el archivo colonial, es importante remarcar que las discontinuidades y contradicciones vinculadas a almacenar, guardar/olvidar y recrear/destruir las marcas propias del archivo son capaces de reproducir tanto imágenes, gestos, voces huellas como silencios, resistencias y borramientos. Lo imaginario se roza constantemente con la memoria y con el olvido. No quiero pasar por alto la función reguladora del *nomos* y el orden topográfico que señala Guasch. Sabemos, por Edward Said, Anzaldúa, Fanon y tantísimos otros (y fundamentalmente por nosotros mismos) que la experiencia de la (in)migración y el exilio en situaciones poscoloniales producen múltiples dislocaciones en los imaginarios (Appadurai, 2001) y por lo tanto en las formas de construir posiciones.

Finalmente, quiero detenerme en un ensayo de Homi Bhabha que sintetiza los complejos movimientos del sujeto por el laberinto del imaginario, el archivo, el repertorio, la memoria. Escrito posteriormente al 11 de septiembre de 2001³⁰, el autor comienza el ensayo con un relato que involucra su reminiscencia personal de una visita a las ruinas nazis en Núremberg. Ante la sugerencia del anfitrión alemán, un profesor, de parar imprevistamente en la ruta para visitar las ruinas, Bhabha confiesa su reacción interna: «¿Dónde?», atiné a balbucear, cuando en verdad la pregunta era “¿Por qué?”, pero por supuesto que me repuse rápidamente: “Sí, claro, qué buena idea”» (Bhabha, 2013, p. 45). Acto seguido, Bhabha describe una serie de imágenes relacionadas con Núremberg que se desencadena en su mente,

una película sobre los juicios de Núremberg con Spencer Tracy y Marlene Dietrich -*El juicio de Núremberg*-, que había visto de niño en Bombay, mucho antes de que supiera algo acerca de Albert Speer o los millones de nazis que solían reunirse en lo que Hitler dio en llamar “la ciudad de los mítines”. Ese recuerdo distante, la abyecta ecolalia de los agudos desvaríos de Hitler y una remanida expresión de Hannah Arendt, desgastada por el uso excesivo –“la banalidad del mal” –, eran lo único que me venía a la cabeza mientras abandonábamos la *Autobahn*, y luego de algunas inocuas maniobras suburbanas llegábamos al Campo Zeppelín, la gigantesca plaza de armas de Hitler. (Bhabha, 2013, p. 45)

³⁰ Redundo en aclarar el año ya que el 11 de septiembre es una fecha que en América del Sur tiene otra significancia: en ese día en 1973 fue asesinado el presidente de Chile, Salvador Allende. Este acontecimiento forma parte de la secuencia del Plan Cóndor, ideado por Henry Kissinger y desplegado por Estados Unidos en coordinación con las cúpulas militares de los países latinoamericanos. Por cuestiones de enfoque y espacio no se me hace posible desarrollar más esta cuestión, pero no debemos olvidar que el discurso antiimperialista, las luchas campesinas e indígenas por la tierra y la memoria de los desaparecidos, torturados y asesinados bajo el Plan Cóndor son efectos duraderos de pugnas que se libraron también en el plano de lo imaginario, y que los acontecimientos recientes demuestran que aún no se han resuelto.

En la experiencia relatada por Bhabha, la visita al lugar de memoria³¹ dispara la configuración de una posición temporal compleja, «contemporánea» en el sentido en que la define Agamben. No son las sombras del pasado, la historia, sino la luz incompleta, distorsionada y contaminada de la memoria lo que despierta en el sujeto la conciencia de una condición, una experiencia de la propia subjetividad,

La vida de la memoria excede el suceso histórico manteniendo vivas las huellas de imágenes y palabras. No obstante, la memoria cultural es sólo en parte un espejo, rajado y sucio, que arroja luz sobre las zonas oscuras del presente; despierta a un testigo aquí, descubre un hecho escondido allá, y así nos pone cara a cara con esa temporalidad angustiante e imposible, el pasado-presente. Además de jugar en los planos del pasado y el presente, la memoria también es un movimiento de la mente que alterna súbitamente entre las escenas de la vida consciente y la puesta en escena de los sueños y los deseos inconscientes. Como la cinta de Moebius, la memoria no sólo transforma la apariencia de las cosas, sino que altera incluso las dimensiones de nuestras ideas y nuestros sentimientos torciendo el tiempo en formas extrañas y al mismo tiempo reconocibles, para permitir que nuestras experiencias pasadas den giros y vueltas inesperadas y abran pasajes capaces de conducirnos al presente y al futuro. (Bhabha, 2013, p. 56)

Esta descripción de «la vida de la memoria» tan sensible y cinética apela a la enigmática cinta de Moebius³² para transmitir la sensación de un deslizamiento por una estructura con una sola cara y un solo borde, recorrido que comenzamos mirando en una dirección y terminamos mirando en la dirección opuesta.

En el aula, un espacio que no es fijo y estable sino totalmente dinámico, este tipo de experiencia de memoria puede propiciarse a través del contacto con el archivo y el repertorio y el juego de la imaginación. Esto es significativo porque lo que ocurre en el aula o con relación a los ámbitos y relaciones académicas tiene potencial instituyente. En el relato de Bhabha, quizás no sea un detalle menor que la visita a Núremberg sea resultado de la propuesta del profesor alemán: Bhabha se encuentra en una situación institucional, académica. La reflexión crítica y la evocación de imágenes son una práctica habitual en ese ámbito, un ritual capaz

³¹ Recordemos que este concepto de Nora articula tres aspectos que revelan que los actos de memoria involucran también la imaginación y los rituales, «Son lugares, efectivamente, en los tres sentidos de la palabra, material, simbólico y funcional, pero simultáneamente en grados diversos. Incluso un lugar de apariencia puramente material, como un depósito de archivos, solo es lugar de memoria si la imaginación le confiere un aura simbólica. Un lugar puramente funcional, como un libro didáctico, un testamento, una asociación de ex-combatientes solo entra en la categoría si es objeto de un ritual [...] Los tres aspectos siempre coexisten» (Nora, 2008, p. 33).

³² Una sutil alusión a la clase del 28 de mayo de 1962 de Jacques Lacan en que aborda la relación del sujeto con el significante a través de la topología de la cinta.

de refuncionalizar el archivo como un horizonte de memoria que, a su vez, hace posible construir posiciones, análisis y caminos críticos para el presente y el futuro, como bien expresa Bhabha.

Este breve e incompleto pasaje por la noción de archivo y algunas experiencias relacionadas con él sugiere que la memoria cultural de lo colonial opera como una función del entramado simbólico poscolonial instituido. Las elisiones y los borramientos, a veces pulsionales, a veces efectos directos del ejercicio del poder colonial, son constitutivos de ese entramado³³. Estudiar lo colonial abre espacios en esas tramas y habilita la posibilidad de reflexionar sobre dinámicas y situaciones

³³ Ver la cuidadosa lectura de De Oto sobre Fanon y las funciones del olvido, la memoria y la imaginación en la constitución de la agencia del sujeto colonizado (2003, p. 195-208). Este sería un punto de partida para una reflexión más matizada sobre las posibilidades de imaginar, recordar, instituir, proyectar que el colonialismo establece para distintos sujetos según su género, sexualidad, raza, etnicidad, religión, etc.

contemporáneas de dominación. Mi afirmación conlleva una valorización de diversos espacios institucionales en los que lo imaginario puede ser disputado por los sujetos a partir de distintas posiciones, pero ellas deben ser construidas, visibilizadas, pensadas críticamente. La pregunta ahora,

entonces, no es si intervenimos el entramado del archivo, la memoria, el olvido y lo imaginario, porque de hecho lo intervenimos y nos interviene todo el tiempo. La pregunta que esta reflexión nos deja es, ¿qué direcciones y posiciones, en el presente y hacia el futuro, reproducimos, o podemos construir, desde aquellos intersticios donde lo imaginario colonial es instituido?

Conclusión y proyección

Comencé este ensayo proponiendo una reflexión sobre lo imaginario, el archivo y la memoria cultural de lo colonial, sus funciones y posibilidades en la formación del pensamiento crítico y la vida política en nuestro presente poscolonial. En realidad, he insistido en varias oportunidades sobre la necesidad de hacer este tipo de reflexión. Sin embargo, lo cierto es que hasta ahora no he logrado convencer a demasiadas colegas de la idea que el archivo colonial (el cual incluye también el repertorio), posee una relevancia estratégica insustituible a la hora de formular heurísticas que sean capaces de producir dislocaciones profundas en el entramado de dispositivos y formaciones imaginarias moderno/coloniales que tienen hoy una función política, en la medida en que contribuyen a reproducir ciertas formas de dominación. Entonces quiero insistir en que el contacto con lo colonial nos permite historizar y nombrar legados e imprints que forman parte de nuestra experiencia y vida política en el presente.

Expresé mis inquietudes a partir de una experiencia personal en la que se pusieron en juego lo colonial, a través de mi primer seminario doctoral sobre el periodo, y el «presente» del inicio del último ciclo de dominación capitalista, la

Guerra Contra el Terrorismo, con la intención de encontrar elementos que me permitieran visibilizar qué tipo de conexiones conceptuales, simbólicas, históricas, aparecieron en aquel entonces. La perspectiva crítica de análisis propuesta en el seminario de estudios coloniales que cursaba en 2001 muestra un deslizamiento conceptual, (reflejando lo que ocurría en un sector del campo de estudios y en verdad en buena parte de las humanidades y las ciencias sociales), de lo colonial como un objeto de estudio configurado por fuentes textuales y documentales a un archivo deconstruido, con sujetos, discursos, estrategias de poder, silencios. Esto es claro: los estudios coloniales desde fines de los ochenta no dejan duda alguna sobre la conexión entre las funciones del discurso y la construcción de poder político, cultural y económico del colonialismo. Pero el análisis de la construcción discursiva de lo colonial como conjunto heterogéneo de estrategias de poder no logra conectar esa discursividad con las profundas injerencias que lo colonial tiene en todas las esferas del presente. La mayor dificultad que he tenido a lo largo de la redacción de este ensayo ha sido intentar puntualizar qué fue lo que articuló aquel seminario que me permitió comenzar a conectar tantos elementos aparentemente distantes, y qué es lo que lo colonial puede revelarnos sobre el presente. Mi conclusión provisoria es que no hay una conexión lineal, histórica a ser trazada que pueda sistematizar, siguiendo una lógica estructural, continuidades u ontologías estables. Aparece en lugar de esta respuesta la urgencia de una proyección: hay posiciones, perspectivas críticas y un proyecto político amplio a ser construidos desde diversos espacios y prácticas en que la función archivo/repertorio de lo colonial, una función en gran medida simbólica, no puede dejar de ser disputada. Esto es así porque la memoria cultural que se construye de lo colonial opera como una función del entramado simbólico poscolonial instituido, y por tanto está siempre en tensión con el silencio y el olvido. Como bien lo advirtió Gayatri Spivak, el silencio de los subalternos es producido por prácticas académicas, epistémicas y de archivo, que reinstituyen los silenciamientos de la violencia colonial. Estudiar lo colonial, explorando archivo y repertorio desde la dinámica de visibilidad/invisibilidad, memoria/olvido, cuestionando nuestro imaginario y las instancias de su institución, puede abrir espacios en esas tramas y ayudarnos a construir posiciones de presente-pasado que nos permitan visibilizar y producir dislocaciones en *habitus*, dinámicas y situaciones actuales de dominación.

Claro que no es suficiente con señalar de manera general que existen situaciones de dominación en la actualidad que reproducen colonialidad. Por eso a lo largo de este ensayo me he dispuesto a valorizar diversos espacios institucionales en los que lo imaginario colonial instituido puede ser disputado por distintos actores. Para no ser meros relatores del colonialismo, aun siendo críticos, necesitamos observar nuestras prácticas y posiciones con relación a cómo construimos imaginarios y memoria hoy, en los dominios de injerencia que nos sean propios. Esta proyección va más allá de lo estrictamente disciplinario, y busca trascender preguntas

específicamente orientadas hacia el campo de los estudios coloniales para ser construida como herramienta de intervención de otros diseños del entramado imaginario colonial. Los intersticios donde lo imaginario colonial reproduce y reinstituye viejas formas del poder son espacios que necesitamos hacer propios a fines de producir formas de agenciamiento y acción política desde la imaginación y la memoria. Será muy difícil resistir en el presente y construir futuro si no disputamos esa dimensión imaginaria donde lo colonial se reinstituye. Allí, donde renueva su capacidad de persistencia y reproduce entramados que contribuyen a viabilizar este nuevo ciclo de colonialismo.

Referencias

Addams, S., Blokker P., Doyle, N., Krummel, J. W. M., & Smith, J. C. A. (2015). Social imaginaries in debate. *Social Imaginaries*, 1(1), 15-52.

Adorno, R. (1987). La «ciudad letrada» y los discursos coloniales. *Hispanérica*, 16(48), 3-24.

Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Agamben, G. (2005). *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Anzaldúa, G. (1984). *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Añón, V. (2016). Los usos del archivo. Reflexiones situadas sobre literatura y discurso colonial. En Gorbach, F. & Rufer, M. (coords). (*In*) *disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*, (pp. 251-274). México: Siglo XXI Editores.

Añón, V. (2015). La tematización de la memoria en las crónicas mestizas: a propósito de las Obras Históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y el inca Garcilaso de la Vega. En Battcock, C. & Botta, S. (Coords.). *Acerca de la (des)memoria y su construcción en Mesoamérica y Andes*. México: Quivira.

Appadurai, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Trilce.

Arnason, J.P. (2007). Civilizational analysis: A paradigm in the making in World Civilizations. Holton R (ed.), *Encyclopedia of Life Support Systems* (EOLSS). Oxford: Unesco, Eolss Publishers.

Bhabha, H. (2013). Las ambivalencias de lo global. *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Editado por M. Siskind. (pp. 45-69). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bourdieu, P. (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bush, George W. (2001). Discurso del 21 de septiembre. Recuperado en: <https://www.youtube.com/watch?v=7uODYQKAVDg>
- Bush, George W. (2001). Discurso en el Capitolio. Transcripción y traducción. Recuperado en: <http://www.filosofia.org/his/20010921.htm>
- Caro, I. & Rodríguez, I. (2016). El enfoque del diálogo civilizacional desde América Latina. *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad*, 11(1), 147-169.
- Castoriadis, C. ([1977] 2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. Antoni Vicens y Marco-Aurelio Galmarini. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- Catelli, L. (2014a). Improntas coloniales en las prácticas artísticas latinoamericanas: versiones del retrato etnográfico en la Serie 1989-2000 de Luis González Palma. *Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte*, (5), 14-28.
- Catelli, L. (2014b). Dispositivos de memoria y repertorios de lo sensible en la Serie 1989-2000 de Luis González Palma. En *Luis González Palma*. Madrid: La Fábrica.
- Catelli, L. (2013). *La ciudad letrada* y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la «ciudad real». *Vanderbilt E-Journal of Luso-Hispanic Studies*, (9), 56-76.
- Catelli, L. (2012). ¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos actuales de la crítica colonial. *Cuadernos del CILHA*, 12(15), 44-55.
- Chomsky, N. (1991). *Deterring Democracy*. Boston: South End Press.
- Cornejo Polar, A. (1998). Mestizaje e hibridez. Los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 24(47), 7-11.
- De Oto, A. (2018). La analogía colonial. *Tabula Rasa*, (29), 19-36.
- De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla: Universidad Iberoamericana.
- Dussel, E. (1984). *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. La Paz: UMSA. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Plural Editores.
- Fanon, F. ([1952] 1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.
- Gorbach F. & Rufer M. (Eds.). (2016). *(In) disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. México: Siglo XXI Editores.
- Gordon, L. (2014). Disciplinary Decadence and the Decolonisation of Knowledge. *Africa Development*, 39, (1), 81-92.
- Lepe-Carrión, P. (2018a). Invención del sujeto intercultural. Pensar lo colonial desde los umbrales de la inteligibilidad del terror. *Tabula Rasa* (29), 157-180.

- Lepe-Carrión, P. (2018b). Educación, racismo cultural y seguridad nacional: la escuela intercultural en contextos de violencia. *Educación e pesquisa*, (44), 1-19.
- Martínez San Miguel, Y. (2001). Poder y narración: la invención de un discurso colonial en Latinoamérica. Programa de seminario de doctorado. Rutgers University.
- Martínez San Miguel, Y. (1999). *Saberes americanos. Subalternidad y epistemología en los escritos de Sor Juana*. Pittsburgh: IILI.
- Mignolo, W. (2016). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly*, 101(1), 57-96.
- Mignolo, W. (1995). *The Darker Side of the Renaissance*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Muzzopappa, E. & Ramos, A.M. (2017). Una etnografía itinerante sobre el terrorismo en Argentina: paradas, trayectorias y disputas. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (29), 123-142.
- Nora, P. (2008). *Pierre Nora et les lieux de mémoire*. Montevideo: Trilce.
- O’Gorman, E. ([1958] 2003) *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México: FCE.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Lander, E. (Ed.). *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Caracas: Clacso.
- Rabasa, J. (1993). *De la invención de América. La historiografía española y la formación del eurocentrismo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Rotker, S. (1999). *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.
- Rufer, M. (2016). El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En Gorbach, F. & Rufer, M. (Coords.). *(In)disciplinar la investigación. Archivo, trabajo de campo y escritura*. (pp. 160-186). México: Siglo XXI-UAM.
- Solomianski, A. (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Stoler, A. L. (2009). *Along the archival grain. Epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, D. (2003). Archivo y repertorio. Traducción de Marcela Fuentes. *From The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.

Trouillot, M. R. (2000). *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*. Granada: Editorial Comares.

Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Verdesio, G. (2002). Colonialism Now and Then: Colonial Latin American Studies in the Light of the Predicament of Latin Americanism. En Bolaños, A. y Verdesio G. (Eds.). *Colonialism Past and Present. Reading and Writing about Colonial Latin America Today*, (pp. 1-18). Albany: SUNY Press.

Verdesio, G. (2012). Colonialismo acá y allá. Reflexiones sobre la teoría y la práctica de los estudios coloniales a través de fronteras culturales. *Cuadernos del CILHA*, 13(17), 176-192.

INVENCIÓN DEL SUJETO INTERCULTURAL: PENSAR «LO COLONIAL» DESDE LOS UMBRALES DE INTELIGIBILIDAD DEL TERROR¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.08>

Patricio Lepe-Carrión²
*Universidad de La Frontera*³, Chile
patricio.lepe@ufrontera.cl

Cómo citar este artículo: Lepe-Carrión, Patricio (2018). Invención del sujeto intercultural: pensar «lo colonial» desde los umbrales de inteligibilidad del terror. *Tabula Rasa*, (29), 157-180.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.08>

Recibido: 31 de marzo de 2018

Aceptado: 26 de julio de 2018

Resumen:

Este artículo tiene como objetivo problematizar una de las formas o estados de dominación que padece una parte importante del pueblo mapuche en la región de la Araucanía, en relación a la negación, exclusión, estigmatización y persecución de aquellos modos de vida que reivindican la territorialidad y autonomía como fundamentos de existencia. De modo que dicha problematización nos permita comprender y situar nuestra mirada respecto a lo que significa «lo colonial» en contextos actuales de violencia y etno-gubernamentalidad. Concluiremos que las prácticas pedagógicas (desinstitucionalizadas) respecto a la idea folclorizante de un «sujeto intercultural», por parte del Estado y de aquellos agentes interesados en el conflicto étnico, contribuyen a la delimitación de criterios culturalistas para la detección y prevención de amenazas terroristas en los procedimientos policiales.

Palabras clave: sujeto intercultural; etnogubernamentalidad; terrorismo; análisis de las formas de vida.

The Invention of the Intercultural Subject. To Think “the Colonial” from the Threshold of the Intelligibility of Terror

Abstract:

This paper aims to put into question one of the ways or states of domination endured by a significant portion of Mapuche people in the Araucanía region in Chile, in relation

¹ Este trabajo se enmarca en el proyecto de postdoctorado dirigido por el autor, sobre Educación, racismo y seguridad nacional, en el Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad de La Frontera, Temuco.

² Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile.

³ Investigador postdoctoral en el Núcleo Científico y Tecnológico en Ciencias Sociales y Humanidades y profesor del claustro académico en el Doctorado en Comunicación.



Paris - 2018
Johanna Orduz

to disavowal, exclusion, stigmatization, and targeting their ways of life, which claim territoriality and autonomy as fundamentals of existence. This questioning aims to help understand and map our gaze on the meaning of “the colonial” in today’s contexts of violence and ethno-governmentality. We arrive to the conclusion that (deinstitutionalized) pedagogical practices by the State and other players having interest on ethnic conflict, concerning the folklorizing idea of an “intercultural subject”, contribute to delineating culturalist criteria for detecting and preventing terrorist threats in police procedures.

Keywords: intercultural subject; ethno-governmentality; terrorism; way-of-life analysis.

Invenção do sujeito intercultural: pensar «o colonial» desde os limiares da inteligibilidade do terror

Resumo:

Este artigo pretende problematizar uma das formas ou estados de dominação que sofre uma parte importante do povo mapuche na região de Araucania, em relação à negação, exclusão, estigmatização e perseguição desses estilos de vida, que reivindicam a territorialidade e a autonomia como fundamentos da existência. O objetivo é que essa problematização nos permita entender e situar nossa visão sobre o que «colonial» significa em contextos contemporâneos de violência e etno-governmentalidade. Conclui-se que as práticas pedagógicas (desinstitucionalizadas) sobre a idéia *folclorizante* de um «sujeito intercultural» pelo Estado e pelos agentes interessados em conflitos étnicos, contribuem para a demarcação de critérios culturalistas na detecção e prevenção de ameaças terroristas nos procedimentos policiais.

Palavras-chave: sujeito intercultural; etno-governmentalidade; terrorismo; análise de formas de vida.

Introducción

El presente artículo, podría enmarcarse en lo que algunos autores denominan como historia de las prácticas pedagógicas⁴. Sin embargo, dado el desplazamiento de la escuela como escenario privilegiado en la emergencia de dichas prácticas

⁴ Por «prácticas pedagógicas» entiendo aquí, siguiendo a Foucault, un sistema de transferencia de regímenes de verdad, o más bien, aquellas racionalidades que regulan las acciones de sujetos en situación de transferencia de saberes, aptitudes, capacidades, etc. Si bien es cierto, que dichas prácticas tienen una emergencia espontánea en la relación filial infantil/adulto, es por su función metodológica, de procedimientos e instrumentos que la convierten en un conjunto de «técnicas de conducción», que pueden también ser pensadas táctica y estratégicamente como prácticas sociales de gubernamentalidad, es decir, como dispositivos de pedagogización en dimensiones socioculturales desinstitucionalizadas, o desescolarizadas (Foucault, 2000b, pp. 387-388; 2014b). Los actuales estudios foucaultianos en el ámbito educativo son abundantes, y aún no han sido claramente cartografiados, sin embargo, cabe destacar su emergencia en tres focos principales: en Colombia el grupo Historia de las Prácticas Pedagógicas, alrededor del año 1975, fundado por los profesores Jesús Echeverri Sánchez, Alberto Martínez Boom,

Alejandro Álvarez Gallego, Olga Zuluaga Garcés, Carlos Noguera Ramírez, Javier Sáenz Obregón, Humberto Quiceno Castrillón, y Oscar Saldarriaga Vélez. En Brasil, el Grupo de Estudos e Pesquisas em Currículo e Pós-modernidade (GEPCPós) de la Universidad Luterana de Brasil, creado en el 2001, y dirigido por el connotado profesor Alfredo Veiga-Neto. Y en España, encontramos tres grupos de investigación de relevancia: primero, el trabajo de los reconocidos profesores de la Universidad Complutense de Madrid, Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, que vienen trabajando conjuntamente desde la década del 70; segundo, en la Universidad de Barcelona, el trabajo del profesor Jorge Larrosa; y tercero, el proyecto Nebraska dirigido (desde el año 2001) por los profesores Raimundo Cuesta, Juan Mainer y Julio Mateos. Así y todo, la perspectiva que se presenta en este ensayo, responde más a un intento por vincular aquellas prácticas con una dimensión extradiscursiva muy específica, que es también el soporte material del discurso racista del Estado monocultural.

pedagogizantes hacia lugares de producción de subjetividad que en apariencia son ajenos al contexto escolar, y que se extienden a dispositivos securitarios emplazados en territorios de resistencia indígena, es que puede hablarse también –y a modo más general– de estudios sobre racismo, etnicidad y violencia.

Lo que me propongo, es problematizar «lo colonial» en el presente, como un «estado de dominación»⁵ o ejercicio de la violencia en contextos exclusivos de luchas autonómicas en pugna con los intereses del capital nacional. Para tal efecto, tomaré como caso paradigmático el actual conflicto del Estado chileno con el pueblo Mapuche en la Región de la Araucanía (Chile). Y más específicamente, el rol del discurso pedagógico intercultural durante los procedimientos judiciales amparados por la Ley Antiterrorista a lo largo de las últimas dos décadas.

La hipótesis que sostengo, y que he venido abordando desde hace un tiempo en otros trabajos (Lepe-Carrión, 2015, 2018a, 2018b), es que la emergencia mediática del «terrorismo mapuche», como categoría bioeconómica, es concomitante a la gubernamentalización de un discurso sobre la interculturalidad. En otras palabras, voy a sostener que la producción semiótica del imaginario racial en torno a un sujeto terrorista mapuche, es un efecto de refracción de la producción semiótica del sujeto intercultural⁶.

⁵ Sobre la diferencia específica de un «estado de dominación» respecto a una «relación de poder», puede consultarse: Foucault, 1999b.

⁶ Es necesario señalar que este artículo está lejos de ser un estudio sobre los imaginarios raciales presentes en la idea de terrorismo, o sobre las representaciones simbólicas de los sujetos especificados como «terroristas»; me propongo, en cambio, poner en discusión la emergencia y función de una metáfora de sujeción etno-criminal (Misse, 2018), o más bien, de unas reglas de inteligibilidad por las cuales el «terrorismo» aparece –en un momento determinado– como una categoría bioeconómica de captura de subjetividades, a partir de discursos aparentemente inocuos (Lepe-Carrión, 2015, 2018a, 2018b). El terrorismo visto como una construcción discursiva (Ahmad, 2018; Hülsse & Spencer, 2008; Jackson, 2016; Spencer, 2010). De modo que, la opción estratégica adoptada, no tiene como objetivo la comprensión del «terrorismo en general», como una categoría universal y vacía, que pueda ser atiborrada de sustancias históricas disímiles, ni del desvelamiento de subjetividades delimitadas por criterios etno-metodológicos. Se trata más bien, de un esfuerzo arqueo-genealógico (Foucault, 2000, 2002a, 2003, 2005c, 2006, 2010, 2011a, 2011b, 2014b, 2016), por pensar los discursos sobre interculturalidad, y los efectos que éstos tienen, en la configuración de un campo social complejo de producción del enemigo interno, a partir de una «gramática del homicidio» (Rouanet, 1996); es decir, a partir de la suspensión –en lo posible– de aquellas variables universales (antropológicas y humanistas) y las constantes históricas que obstaculizan las descripciones y análisis de un fenómeno acontecimental como es la violencia en la región de la Araucanía en un contexto de reivindicación territorial y autonómica.

Se trata de una hipótesis arriesgada, puesto que pareciera haber aquí un cuestionamiento a la idea misma de interculturalidad que está en el centro de las propuestas que llevan adelante algunos movimientos en resistencia.

Sin embargo, y para evitar cualquier señalamiento a/por las luchas de otros (Foucault, 1999c), mi interés y objeto de estudio es diferente. Intentaré abordar la interculturalidad, no como una categoría analítica ni metodológica, ni mucho menos como un «proyecto» ético, político o epistémico; sino más bien, lo abordaré como un «campo social» (Bourdieu, 1990)⁷ o como «acontecimiento» (*événement*) (Foucault, 1999a, 2005b)⁸, es decir, como el diagnóstico de un espacio pluridimensional de coordenadas, de fuerzas, donde interactúan agentes y agencias en desiguales condiciones de distribución de sus capitales, pero también de un ámbito en el cual se disputa el control de la producción de los discursos sobre lo «étnico», y de su respectiva legitimidad actual como plataforma de gestión de las identidades⁹.

Dicho campo social «etnoburocrático» –como lo llama Boccara (2015)–, comienza su aparición en Chile con mayor claridad a partir de los años 90, en un contexto sociopolítico muy específico, donde las demandas indígenas sobre reconocimiento cultural y demanda histórica sobre el territorio, son cooptadas por el Estado, y simplificadas como un mero asunto de integración multicultural, y de entrega de tierras para la producción (Lepe-Carrión, 2015).

Lugares comunes

Así y todo, me gustaría señalar tres advertencias, que intentan –en lo posible– evitar algunos vicios teóricos que dan pie a situar estas discusiones en lugares tan comunes que terminan por banalizar el efecto crítico de las propuestas que se pretende instalar.

Primero, evitaré referirme al proceder del Estado chileno en la Araucanía como un «racismo de Estado». No porque piense lo contrario, sino, porque me parece que afirmaciones como éstas deben siempre ir acompañadas de matizaciones que permitan a quienes la utilizan, no sólo comprender el racismo como una expresión vulgar, primitiva, y simplista de la diferenciación y exclusión fenotípica, o de la explotación brutal de los cuerpos, sino, comprender que el perfeccionamiento de los modos de explotación, y las normativas de dominación que lo acompañan, conllevan siempre un perfeccionamiento en las modalidades del racismo al interior

⁷ «Todo campo es el lugar de una lucha más o menos declarada por la definición de los principios legítimos de división del campo». (Bourdieu, 1990, p. 303)

⁸ «estamos atravesados por procesos, por movimientos, por fuerzas; no conocemos estos procesos ni estas fuerzas y el papel del filósofo es, sin duda, ser el que diagnostica tales fuerzas, diagnosticar su actualidad». (Foucault, 1999a, p. 817)

⁹ En esta línea, pueden situarse también los estudios sobre multiculturalismo neoliberal e interculturalidad, como (Boccara, 2007, 2015; Boccara & Bolados, 2008, 2010; Bolados, 2012; Hale, 2004, 2005, 2007; Hopenhayn, 2002, 2009; Richards, 2010, 2013).

de configuraciones más complejas, que incluyen –desde luego– otras formas de existencia, como por ejemplo, las culturales (Fanon, 1980; Reinaga, 2014). Por tanto, la cara visible y deseable del racismo, expresada en la brutalidad policial –por ejemplo– como agentes directos de la criminalización secundaria (Zaffaroni, Aliaga, & Slokar, 2002), no implica necesariamente un mandato exclusivo del Estado, diferente al que podría tener cualquier sujeto que comparta los mismos códigos culturales de la «nación». Ese racismo vulgar expresado en la violencia policial, no es más que un reflejo de la matriz colonial de poder (nivel microfísico) impregnada en los relatos de nuestra institucionalidad chilena, que opera en la producción de subjetividad. Lo que existe allí, aparte de su prejuicio, es un saber «experto» sobre lo étnico.

Es cierto que el racismo se manifiesta como una «función de muerte en la economía del biopoder» (Foucault, 2000, p. 233), específicamente de los Estados (nivel mesofísico) contra una determinada parte de la población que debe ser exterminada, o al menos, abandonada en el transcurso de su agonía; pero también, hay un racismo a escala global o supraestatal (nivel macrofísico) que entra en relación con la explotación, uso y resguardo de los recursos naturales y humanos del planeta, y que orienta eficazmente las políticas económicas de los países¹⁰.

De modo que, esta distinción es fundamental para problematizar la racialización

¹⁰ Sobre esto, sugiero la discusión teórica de Santiago Castro-Gómez (2010), sobre la articulación entre «colonialidad del poder», y los tres niveles de interacción abordados por Michel Foucault.

desde una perspectiva «acontecimental» (*événementiel*), o como un conjunto de procesos singulares, históricamente situados, que actúan en red, y que son

irreducibles a categorías que homogenizan la complejidad de prácticas discursivas locales, o que remiten a espacios continuos, deshistorizados, totalizadores, y trascendentales. Es decir, más allá (o más acá quizás) de las representaciones psicológicas que justifican las conductas de individuos particulares, es necesario comenzar a centrarnos en la intersección de las diferentes escalas o niveles en que operan estas dimensiones del poder. Es en las intersecciones donde se objetiva la escisión de los sujetos, como una eferescencia de sujetos indeseados, enemigos y terroristas; pero también, y en un gesto concomitante, donde se produce la emergencia de elementos que componen el discurso intercultural como una semiosis de la negatividad.

La mayoría de referencias a un «racismo de Estado», se sitúan siempre desde posiciones psicologicistas y liberales sobre la raza y el racismo, y pretenden posicionar el debate desde supuestos tan generales y ambiguos, que contienen de antemano, al interior de sus premisas, cerraduras que obstaculizan un acercamiento más abierto, incierto y sin garantías respecto al problema que se plantea. Psicologicistas, porque colocan siempre el racismo a un nivel de «percepción» social, sistema de creencias, ideología, o de representación en las conciencias de

los sujetos por medio de aquellas estructuras socioculturales en que están insertas. Es decir, se piensa el racismo como un acto de «reflejo», relativo al inconsciente de los individuos, de un conjunto de condiciones culturales que se «reproducen» en las prácticas de un sujeto previamente dispuesto.

Desde luego que existen prácticas racistas en los agentes que interactúan dentro de un escenario de conflicto étnico (y también fuera de aquel), y que éstas hacen ver al racismo como una lamentable patología social; pero eso no puede llevarnos a reducir el racismo, como en el relato hegemónico liberal (la sociedad como una agregación de individuos), a una cuestión referida solamente a «individualidades», «conciencias», o «percepciones», como si la presencia o ausencia del sujeto portador del prejuicio determinara la existencia o no de una estructura o matriz histórica de desigualdad en las relaciones de poder (Sayyid, 2010).

Esta psicologización del racismo, que es siempre una consideración liberalizada, debe ser puesta en suspenso, para dar paso a una analítica sobre la materialidad histórico-política de los discursos, que articule no sólo un campo de conocimientos respecto de lo «étnico» o incluso de lo «nacional», sino también, de un conjunto de elementos extradiscursivos.

En otras palabras, más que partir de la premisa de que «hay racismo de Estado», es más útil preguntarse dónde y cómo operan los agentes y agencias que, dada su naturaleza inocua, se encuentran fuera de la sospecha que recaería —de suyo— sobre el Estado.

Por otra parte, un segundo lugar común en este tipo de indagaciones, es referirse a las demandas de reivindicación como demandas sin efecto, o como mensajes sin recepción. Esto es, que el Estado no escucha al pueblo mapuche.

En una entrevista de 1982, titulada «El sujeto y el poder», Michel Foucault (2017) hace un breve alcance, muy interesante, respecto a la distinción, desequilibrio y superposición entre habilidades o competencias técnicas, relaciones o juegos de comunicación y relaciones de poder. Y señala que si bien los sistemas de comunicación, o transmisión de signos, pueden tener como objeto la producción de un determinado efecto en el dominio del poder, dichos efectos no son solamente un resultado de dichas relaciones comunicativas. Es decir, que se hace necesario distinguir, aunque no separar, las relaciones de poder propiamente tal, de aquel tipo de interacción comunicativa.

Por lo tanto, las reivindicaciones territoriales y autonómicas, no sólo son un acto declarativo o de codificación enunciativa sobre demandas históricas (que pueden o no tener algún efecto jurídico, o incluso de consenso), sino más bien, se trata de estrategias muy específicas de intervención, que son capaces de inducir, guiar y/o reducir las posibilidades de acciones represivas. Es decir, se trata —en el fondo— de tácticas de conducción de la conducta de los otros (*conduire des conduites*), o de un juego abierto, silencioso y arriesgado de una determinada acción sobre las

acciones (*action sur des actions*) de sujetos actuantes (*sujets agissants*) que no tienen más constricciones que las condiciones propias de aceptabilidad de un discurso de guerra (Foucault, 2017).

Es importante comprender que todas las acciones represivas por parte del Estado, incluso aquellas anteriores a la emergencia del mismo, han tenido como foco fundamental de interés el núcleo de tradiciones y prácticas culturales y espirituales del pueblo mapuche (*Admapu ka Ad mogen*), puesto que son éstas las que dan sentido y fuerza a las demandas sobre territorialidad y autonomía. De allí, que –por un lado– a la máquina burocrática del Estado, le sea imposible desprenderse del control de las agencias de producción de subjetividad (como las escuelas en contexto mapuche); y –por otro– que los aparatos de inteligencia y los agentes paraestatales permanezcan tan alertas a las demandas y estrategias de intervención.

Una tercera advertencia, tiene que ver con ese poderoso mantra de los estudios poscoloniales (Spivak, 2003), de si puede o no hablar el subalterno. Desde los estudios actuales sobre interculturalidad queda fuera de toda duda que no es posible seguir hablando por los otros. Sin embargo, ciertas circunstancias actuales, han puesto en una clara tensión dicho imperativo. Desde los inicios del Estado-Nación se ha intentado capturar los modos de existencia de los pueblos en la jaula burocrática del culturalismo (Lepe-Carrión, 2016). Hoy mismo, somos testigos de cómo los gobernantes aprovechan nuevamente los petitorios indígenas locales, mediante acuerdos, abrazos y fotografías, para fortalecer los discursos públicos sobre una «paz en la Araucanía», y la viabilidad de un nuevo proyecto civilizador de desarrollo integral: el Plan Impulso Araucanía¹¹.

Sin embargo, las estrategias utilizadas por cada comunidad específica, por mucho que difieran de la radicalidad y legitimidad histórica de la reivindicación autonómica, no pueden ser pensadas o tipificadas como «contradicciones» al interior de un contexto tan complejo y delicado como el actual, donde lo que está en juego es un asunto de sobrevivencia material y espiritual. Menos aún, cuando dicha tipificación proviene desde la academia; no seremos nosotros quienes le digamos a quienes se mantienen en la resistencia, lo que es bueno y conveniente para ellos.

Problematizar «lo colonial»: hacia una historia política de la interculturalidad

Problematizar «lo colonial» significa poner en el banquillo de la sospecha (constituir como un objeto), aquellos elementos o dominios de acción de nuestro presente, que han sido desequilibrados, cuestionados, puestos en dificultad, incertidumbre,

¹¹ Me refiero específicamente al Encuentro con Lonkos y Machis por la Cultura, realizado el pasado 28 de Junio (2018) en el pabellón «El Amor de Chile», en la ciudad de Temuco. En aquella ocasión, tras la plantación de un canelo, el presidente Piñera y el lonko Aniceto Norin, quien fuera condenado por delitos terroristas en el Caso Lonkos (2003), se dan un abrazo que mediáticamente era presentado como símbolo de «hermandad, esperanza y de futuro». La tensión del imperativo de «no hablar por los otros», emerge toda vez que intelectuales se refieren a este evento como «contradictorio» respecto de las demandas de reivindicación.

poco familiares, indigeribles, o simplemente, formulados como «problema», por o a través de un conjunto de factores (procesos sociales, económicos o políticos) provenientes de una analítica extradiscursiva, es decir, de una analítica externa al discurso apofántico¹², predicativo, proposicional, sistemático, metódico, formal, o del orden de relación epistemológica (objeto-sujeto).

La exterioridad, como dice Foucault (2005a, pp. 268-275) en su curso del año 74,

¹² Término proveniente de la lógica aristotélica, que designaba a aquellas proposiciones que cabían dentro del orden de lo verdadero y lo falso. Por lo que un discurso apofántico, en Foucault, sería aquel discurso con pretensión de verdad, destinado a la constatación, o la postulación filosófico científica de una verdad «demostrativa», opuesto a aquel discurso histórico político de la verdad que deviene en la forma del «acontecimiento» (Foucault, 2002b, 2005a, 2012).

de una analítica o historia política de la verdad que piense el discurso desde su condición de «acontecimiento» (*événement*), desde la singularidad de sus prácticas, desde la complejidad socio-histórica que la posibilite. La verdad, en este sentido, es como un rayo o un relámpago proveniente del afuera, como un choque de luz veloz

e intensa, que sólo puede ser capturada en el instante preciso, en el momento oportuno (*kairos*). La verdad acontecimiento –sigue–, no se adquiere a través de un método, sino por estrategia. Y por ello mismo, no deviene en una relación de conocimiento; más bien, acaece en ella el peligro, el riesgo, le asecha la guerra, el conflicto, la diferencia. La verdad acontecimiento, desde su propia geografía, calendario, y cronología, deviene ineludiblemente en una relación de poder.

Pero ¿qué significa rastrear en la exterioridad de los discursos? ¿qué nos garantiza una historia política de la verdad? y ¿qué tipo de relaciones se hacen visibles en una historia como esa?

Significa primeramente abordar la interculturalidad como un campo social (étnico-cultural) atravesado por otras formaciones discursivas que normalmente son considerados ajenos, o apenas como tangenciales al discurso intercultural, pero desde los cuales se nombra, describen, o explican cuestiones que se reconocen a sí mismas como «interculturales»: saberes familiares, tradicionales, pedagógicos; discursos expertos sobre sustentabilidad, eco-ambientalistas, ética empresarial o Responsabilidad Social Corporativa; prácticas científicas y tecnológicas, etc.; pero también, como un campo social vinculado con otras esferas de sentido, que involucran una serie de prácticas no-discursivas, operativas en términos de provocación o activación de condiciones materiales de emergencia: como decisiones económicas respecto a la protección del capital nacional, o de políticas de orden y seguridad, y sus respectivos procedimientos policiales y judiciales, etc.

Es decir, una analítica histórico-política de la interculturalidad, nos invita a pensar este campo social, más allá de sus posibilidades intradiscursivas, que remiten siempre a reflexiones y propuestas programáticas de carácter dialogante o comunicativas

entre culturas en desiguales condiciones, que si bien son necesarias como heurística moral entre los pueblos, tienden a esencializar el supuesto humanista de que el hombre es y se hace interculturalmente, exigiendo la defensa férrea –quizás, demasiado racional– de un vínculo recíproco y bien intencionado entre las personas por intermedio del lenguaje. O por lo menos, supone la pertenencia necesaria o natural, de los individuos a una comunidad comunicativa abierta, y la transparencia de los usos del lenguaje entre sujetos destinados al consenso.

Ir más allá de este marco intradiscursivo, supone una apertura al pensamiento del afuera, haciendo entrar al análisis del presente, la dispersión de los procesos sociales, económicos y políticos que componen la compleja red de conexiones entre discursos provenientes de otras esferas de sentido (interdiscursivo), y de elementos tan heterogéneos que aparentan no formar parte de dicha práctica discursiva (Foucault, 2002a, 2005c, 2010, 2014a, 2016).

Visibilizar esta suerte de dispositivo, o intersección de colonialidades a nivel micropolítico, biopolítico y global, es un paso necesario para comprender cómo emergen –por un lado– los «umbrales de epistemologización» que formalizan los saberes en torno a «lo étnico», «lo mapuche», lo «folclórico», lo «tradicional», lo «originario», etc., en un conocimiento experto e institucionalizado. Pero también se comprende la emergencia de la radical escisión provocada por la normalización de los individuos, entre mapuches buenos, obedientes, ciudadanos, emprendedores, productivos, desarrollados, civilizados, de los otros mapuches bárbaros, indomables, contrarios al capital, al emprendimiento, al desarrollo, y enemigos –por defecto– del despliegue productivo nacional. Y, por último, dicha intersección pone en evidencia los modos de relación que los sujetos adquieren consigo mismos, en tanto sujetos políticos en los escenarios de conflictos.

Pero una problematización de «lo colonial» en el presente, o de la colonialidad, nos abre a la posibilidad arqueo-genealógica de determinar no sólo que la interculturalidad, como campo etnoburocrático, es un efecto de conjunto en la compleja red de relaciones entre formaciones discursivas y extradiscursivas, sino también, detectar las condiciones de legitimación, colonización o fagocitación de dicho campo social por sobre los saberes y proyectos de resistencia de los pueblos.

De cómo dicho efecto parasitario, ha producido un discurso experto que se objetiva en la producción de un sujeto intercultural deseable; y peor aún, de cómo se van contorneando con mano firme, y a un mismo tiempo, los bosquejos sobre el terrorismo, trazados negativamente por la folclorización y despolitización del culturalismo sobre el pueblo mapuche a manos del Estado, y la subsecuente gubernamentalización del mismo.

Desarrollo con identidad

A partir de los años 90, cuando la Concertación se hace cargo de la administración de la herencia de la dictadura, se dispuso a crear canales de comunicación entre las comunidades y el Estado, con el objeto de debatir sobre algunas demandas históricas, y desde luego, de reducir toda posibilidad de un futuro conflicto social. Es, en los primeros años de la vuelta a la «democracia», que aparece la «cuestión indígena», como un asunto de gobierno (Lepe-Carrión, 2015, 2018a, 2018b). Los debates derivaron en la creación de la Ley 19.253, que se convirtió en el plano regulador de todas las políticas posteriores dirigidas a los «pueblos originarios».

En el artículo 32, párrafo 2, título IV, se anunció el incipiente sistema de «educación intercultural bilingüe» que debía preparar a los indígenas para el desenvolvimiento adecuado «tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global» (Chile, 1993); y que fue formalizado en el año 1996, con el convenio firmado entre la Conadi y el Ministerio de Educación (Mineduc). A partir de entonces, una serie de universidades en distintas regiones del país, implementaron un plan piloto de formación orientado a los niños/as de primer nivel (Chile, 2011).

Sin embargo, todas estas tímidas iniciativas estaban orientadas –solamente– a fortalecer las condiciones socioeconómicas de las escuelas más aisladas, y la urgente necesidad de nivelar escolarmente a los niños/as de zonas rurales respecto del currículum nacional. Es más, desde su primer día, estas iniciativas de Educación intercultural fueron un componente del «Programa de Educación Básica Rural» creado –a su vez– en el marco del «Programa de Mejoramiento de la Calidad y Equidad de la Educación».

Fue recién a partir del año 2000, gracias a un convenio suscrito por el Estado chileno con el Banco Interamericano del Desarrollo (BID), cuando el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) comienza a tomar relevancia y adquirir un sentido. Se da inicio a la implementación de «Programa Multifase de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas»: Orígenes; uno de los programas más grandes y con mayor financiamiento destinado a políticas concretas que garantizan «el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades» (Chile, 1993, pp. Art 1, párrafo 1, título 1).

Su financiamiento consistía en 133 millones de dólares, a ejecutarse en dos fases sucesivas durante los años 2000 y 2010, y administrados por el Mideplan y la Conadi respectivamente. Obviamente, el Programa Orígenes contemplaba un plan estratégico en distintas áreas, entre las cuales se encontraría el PEIB: Fortalecimiento Organizacional; Desarrollo Productivo; Educación, Arte y Cultura; y Salud Intercultural (Chile, 2011).

A partir de la implementación de Orígenes en el 2000, la educación intercultural se institucionaliza como un programa independiente del «Programa de Educación Básica Rural», y adquiere un significativo financiamiento para el fortalecimiento institucional, difusión, seguimiento, desarrollo curricular, capacitación docente, recursos de aprendizaje, sistemas de evaluación, tecnología, etc.; se focaliza gradualmente en escuelas municipales y subvencionadas; y se comienzan a diseñar y estructurar los programas curriculares (Chile, 2011).

Hasta bien entrada la primera fase de implementación, el PEIB demuestra no tener claridad respecto de su propuesta sobre la idea de «interculturalidad»; esto, a pesar de haber llevado a cabo un amplio despliegue en más de 150 escuelas, en la capacitación de cerca de 900 docentes, y la incorporación de «asesores culturales» provenientes de las mismas comunidades. Se modificaron los currículos escolares en relación a las particularidades de cada pueblo, y comenzó a utilizarse la lengua indígena en los textos escolares.

Todo esto –insisto–, y según la misma evaluación del Mineduc, sin tener «ningún lineamiento respecto de la interculturalidad» (Chile, 2011), y con la total ausencia de un modelo base que sustentara o sirviera de referente al PEIB¹³.

Este despliegue operativo, servirá después de todo, a la implementación de la segunda fase, que tiene como objetivo específico contribuir –nótese el giro–: a un «desarrollo con identidad» (Chile, 2011).

Es interesante observar, cómo esta necesidad por incorporar elementos identitarios, o más bien, de adecuar dichos elementos a un conjunto de contenidos curriculares formalizados por el Estado nacional, es concomitante no sólo con la tónica de una fuerte resistencia mapuche que aparece a finales de los años 90 y principios del 2000, en conjunto a la militarización del territorio; sino también, a las estrategias políticas y jurídicas de identificación del «enemigo

¹³ La palabra interculturalidad no figuraba en ninguna parte de la antigua Ley Orgánica Constitucional de Enseñanza (LOCE, n° 18.962) que fue promulgada por la Junta Militar en 1990, un día antes que dejara de existir. Es decir, que la LOCE hasta el año 2009 (año en que fue reemplazada por la LGE), como documento constitucional que fijaba los requisitos mínimos de enseñanza básica y media, no contenía ningún planteamiento explícito respecto a la enseñanza en contexto de diversidad étnica. Fue en el marco de las protestas estudiantiles del 2006, de la conocida «Revolución Pingüina», en que la educación se convierte en prioridad de la demanda ciudadana, donde la «interculturalidad» es puesta como un referente necesario de una legislación de carácter constitucional (la Ley General de Educación, LGE n° 20.370). Sin embargo, dicha inserción no estuvo exenta de trabas y considerables restricciones. En el debate registrado en el segundo informe de la Comisión de Educación que antecedió a la creación de la LGE, los representantes de los pueblos indígenas allí presentes hacían hincapié en la necesidad de reconocimiento constitucional, y en la confirmación del Convenio 168 de la OIT; a lo que el entonces senador Carlos Cantero Ojeda, se oponía bajo el argumento de que dichas indicaciones respondían más a una «reivindicación social» de un sector determinado que a cuestiones de interculturalidad; lógicamente, el senador se refería a los movimientos autonomistas mapuche, reducidos –tal como se hace comúnmente con los movimientos sociales que amenazan la estabilidad del Estado– a un «sector minoritario».

interno»¹⁴. La intensificación de este conflicto por el territorio y la autonomía, fue acelerando la urgencia de un relato sobre qué significa «ser mapuche», o de una verdad pública sobre lo étnico.

Criminalizar la emancipación

Cabe recordar, que fue en el marco del Movimiento Mapuche Autonomista, luego de la quema de los tres camiones madereros en Lumaco en el año 97, que el negocio forestal fue siendo desmantelado como un negocio perverso y con un negativo impacto social y ambiental; y al mismo tiempo, fue creándose paulatinamente una propaganda de criminalización sobre toda acción reivindicativa.

Sin embargo, fue a partir del año 2000 que comienza un período crítico en la historia política del discurso intercultural. En los primeros años de este comienzo de siglo, coinciden varios elementos históricos claves para comprender este proceso: a) una Reforma Procesal Penal que corría en paralelo a la aplicación de la Ley Antiterrorista; b) la creación de la «Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas»; c) los estímulos al negocio forestal con bonos a productores menores (modificación Decreto 701), y los nuevos fondos de bonificación (Conaf, Infor, Indap); d) informes económicos que mostraban el más alto crecimiento en exportaciones del sector forestal (Chile, 2005, 2006; Gutiérrez, 2007), y que lo situaban como un blanco privilegiado para la inversión, empleabilidad y desarrollo¹⁵; e) y por supuesto, la dura persecución a la movilización mapuche a partir de Lumaco, y con una serie de procedimientos judiciales fallidos, donde quedó plenamente demostrado el carácter estigmatizante de la formalización por «asociación ilícita terrorista».

El «desarrollo con identidad» durante la segunda fase del programa Orígenes, funcionó como «relleno estratégico»¹⁶ al interior de este campo social emergente y conflictivo, que se perfilaba como una plataforma privilegiada para la gestión de un discurso sobre la «interculturalidad».

¹⁴ Sobre la idea de «enemigo interno» puede consultarse: (Comblin & Methol Ferré, 1979; Tapia Valdés, 1980; Zaffaroni, 2009); véase también, una interesante y muy reciente discusión teórica sobre «colonialismo interno»: (De Oto & Catelli, 2018).

¹⁵ Es imprescindible señalar aquí, que a partir del año 2010 comienzan a circular una serie de intervenciones al interior del Congreso, respecto a la vulnerabilidad del modelo económico nacional, dependiente de la extracción y exportación del cobre, luego de la aparición en el mundo científico-tecnológico, y desde luego que también en el ámbito comercial, del grafeno como el material que revolucionaría los mercados internacionales, y por supuesto, todos los ámbitos de la vida humana (el material del futuro), y que podría –eventualmente– reemplazar al cobre en la mayoría de sus aplicaciones. Dichas intervenciones, aunque dispersas y poco mediatizadas, fueron fortaleciendo la idea de lo necesario que era para el país la búsqueda de nuevas fuentes de riqueza, para evitar un posible colapso como el que sucedió a fines del siglo XIX con el salitre. La mirada recayó inmediatamente sobre las dos siguientes actividades más relevantes en exportaciones: pesqueras y forestales. Véase, sobre este particular «acontecimiento», y de cómo se relaciona con la actual militarización de la Araucanía: Lepe-Carrión, 2018a.

¹⁶ Por «relleno estratégico» entiendo aquí una revisión, rearticulación o reutilización de aquellos elementos al interior de un dispositivo que se han visto «sobredeterminados» en sus funciones operatorias, y modificados respecto a otro tipo de objetivos. Este procedimiento de reajuste permanente, es el que permite el dinamismo de los dispositivos, y lo que, a un mismo tiempo, los vuelve inaprensibles en su extensión práctica (Foucault, 2014b).

Fue la necesidad de perfeccionar la Ley Antiterrorista, en su delimitación sobre la naturaleza del delito, y por tanto, de la desantropologización del crimen, o la desvinculación de categorías [étnicas] sospechosas sobre la naturaleza de la persona en la aplicación de la ley, la que determinó el cauce de un conjunto importante de estrategias discursivas o pedagógicas, que fijaron las reglas sobre las formas de vida mapuche consideradas aceptables y compatibles con el proyecto nacional (y global) de desarrollo e integración (Lepe-Carrión, 2018b).

La propuesta que he venido elaborando –muy experimentalmente– durante mis últimos trabajos (Lepe-Carrión, 2015, 2018a, 2018b), ha consistido en retomar algunos criterios mínimos de distinción cultural, y ponerlos en juego no sólo al interior de configuraciones intradiscursivas, como los procesos de pedagogización, sino también, con la crisis económica nacional del modelo extractivista y monoexportador, y con las estrategias jurídicas y securitarias. Esto, con el objeto de visibilizar el umbral de formalización que opera en la normativización que escinde a los sujetos en contextos de violencia.

Las «condiciones vitales de existencia de una etnia»¹⁷, propuestas por el antropólogo Stafane Varese (1982), y puestas en relación con el proyecto de liberación nacional del movimiento autónomo mapuche (CAM, 2013; J. J. Marimán, 2012; P. Marimán, Caniuqueo, Millalén, & Levil, 2006; Resistencia, 2017; Tricot, 2013), son un punto central en este tipo de análisis:

- a) la adquisición de *derechos culturales y lingüísticos* que articulen y otorguen coherencia identitaria;
- b) *reconocimiento*, o plena legitimidad como interlocutores jurídicamente válidos;
- c) *recuperación* de tierras y *control* territorial;
- d) y *autonomía* o independencia política y organizativa.

En otro lugar hemos visto cómo la «folclorización», que actúa como umbral de formalización, distingue entre los dos primeros «mínimos vitales», considerados como «aceptables», de los otros dos restantes que se vuelven menos digeribles para los Estados-nación en cualquier lugar de América Latina (Lepe-Carrión, 2015, 2018a).

Algunos gobiernos, especialmente el chileno, frente a los conflictos que mantienen con los pueblos indígenas, tienden a hacer de los «derechos culturales y lingüísticos» un escenario fundamental de visibilidad para sus políticas de valoración patrimonial, al mismo tiempo que visualizan como «amenazas» cualquier interpretación de dichos derechos en el ámbito de la territorialidad y la autonomía respecto al poder institucional estatal.

¹⁷ Obviamente, el «mínimo vital» de una etnia supone también el mínimo vital o derechos básicos de todos los miembros de cualquier sociedad.

Recordemos que las demandas por derechos territoriales, no se reducen a una cuestión de petitorio de tierras:

El territorio es una categoría espesa que presupone un espacio geográfico que es apropiado y esa apropiación –territorialización– conlleva identidades –territorialidades– que están inscritas en procesos, siendo, por lo tanto, dinámicas y mudables, materializando en cada momento un orden determinado, una determinada configuración territorial, una topología social [...] Estamos lejos, pues, de un espacio-substancia, y sí delante de una tríada relacional territorio-territorialidad-territorialización. La sociedad se territorializa, siendo el territorio su condición de existencia material. (Porto Gonçalves, 2002)

El territorio constituye la base que sostiene el pensamiento y acción política emancipatoria de los movimientos autonomistas: «Es a través del control territorial que se generan las condiciones, tanto materiales como simbólicas, que posibilitan y dan continuidad a la reconstrucción nacional» (CAM, 2013)¹⁸.

Respecto al reconocimiento jurídico, si bien ha existido una extensa lucha de los pueblos indígenas por abrirse paso en el constitucionalismo portaliano de corte monocultural (Foerster, 2002; Pinto, 2003), pareciera ser que hoy en día se vislumbra –por parte de algunos políticos, y de una buena parte del empresariado interesado en la paz en Araucanía– como una ventana de posibilidades no sólo para mejorar la imagen-país en torno a temas de derechos humanos en el ámbito internacional, sino también, como una efectiva estrategia de gobernanza sobre un pueblo higienizado étnicamente por la negación imperativa de sus derechos colectivos sobre el territorio, y la consecuente autonomía que esto conlleva.

Consideraciones finales: análisis de las formas de vida

En una columna del 27 de enero del 2016, la revista estadounidense especializada en seguridad *Defense One* (Tucker, 2016), de la firma *The Atlantic Media*, informaba sobre la creación de una nueva herramienta informática por parte de la corporación transnacional *International Business Machines* (IBM), que consistía en detectar amenazas procedentes del peligro que significaba el ingreso

¹⁸ Es por ello, que la entrega de tierras contemplada en las políticas indigenistas, no cumple ni siquiera mínimamente las demandas históricas: «Levantamos la alternativa de la recuperación de tierras ancestrales e históricas que legitiman la concepción de los derechos políticos-territoriales» (CAM, 2013). Desde los movimientos autonomistas, se ha planteado que dichas políticas responden más a una estrategia «integración y subordinación» por parte del Estado chileno, y menos a un desarrollo de la autonomía de los pueblos: «Por tanto, se prioriza la revitalización cultural y la reconstitución de las costumbres ancestrales y las autoridades tradicionales, por sobre iniciativas políticas de reformas en el ámbito legislativo. Este énfasis en la recuperación territorial [...] tiene por objetivo el desarrollo de nuestras bases que sustenten el proceso de reconstrucción de lo propio» (CAM, 2013).

de potenciales inmigrantes terroristas a Europa; esto era posible, a partir del almacenamiento y análisis de macrodatos provenientes de la compra de paquetes de información dispersos en la *Dark web*¹⁹.

Además, se indica en el mismo informativo, que IBM esperaba con ello facilitar a los gobiernos la tarea de distinguir a los inmigrantes deseables, de aquellos que mentían sobre sus identidades, vínculos y procedencias (específicamente de aquellos que mantenían algún tipo de relación con ramas del *yihadismo*); y con esto, permitir a los organismos de seguridad e inteligencia, el desbaratamiento de células del terrorismo internacional, y poder actuar preventivamente frente a los ataques de bombas o atentados en general.

Este tipo de software, aunque aparentemente novedoso, viene a facilitar o automatizar un complejo sistema de *“threathunting”*, o cazador de amenazas; sistema que es bien conocido por los servicios de inteligencia que utilizan el *“Pattern of life analysis”*, o *Análisis de patrones o modelos de vida*, como un método de identificación y prevención «científica» de posibles riesgos; y que consiste en vigilar a un determinado tipo de sujeto/s, mediante el uso de drones, interceptaciones telefónicas, seguimientos en redes sociales, ataques cibernéticos (correos electrónicos, cuentas bancarias, etc.), o incluso a través de seguimiento a distancia, pero todo, de forma permanente y en perspectiva sinóptica, grabando y realizando un archivamiento de la actividad cotidiana, para que puedan ser consultados en el futuro.

Posteriormente se realizan cruces de información (o fusión de datos), se crean coordenadas, secuencias, asociaciones; se analizan bajo categorías que permiten «esquematizar» los estilos o formas de vida, incluso, si los sujetos se mantienen en el anonimato; puesto que el software o método que se utilice, será capaz de detectar –como relevante– las ausencias de actividades²⁰.

Tampoco es extraño, que estos métodos de vigilancia, operen bajo una lógica de puntajes de riesgo, los cuales van a determinar el nivel de inseguridad al que se está expuesto con dicho objetivo y su entorno (Chamayou, 2015; Madigan, 2017). Es por ello, que Chamayou (2015, p. 59), habla de cartografías de vida humana sustentadas en la fusión de datos sociales (*socius*), espaciales (*locus*) y temporales (*tempus*); dado que son dichos patrones o formas esquemáticas, las que permitirían detectar irregularidades en el ritmo de actividades habituales de los sujetos vigilados, y anticiparse preventivamente a un determinado tipo de acción potencialmente «peligrosa»:

¹⁹ La *Dark web* es aquella parte de contenidos de internet que no pasa ni es detectada por buscadores convencionales; constituye al menos el 0,1% del contenido de internet, y es usado principalmente por activistas o perseguidos políticos para evitar cualquier tipo de censura u hostigamientos.

²⁰ De hecho, uno de los objetivos más relevantes en este tipo de análisis, es el seguimiento no de los sujetos ya identificados, sino, de aquellos que permaneciendo en el anonimato son susceptibles de sospecha, y, por lo tanto, de constituirse en potenciales amenazas.

ese proyecto de una cartografía de las vidas constituye hoy uno de los principales soportes epistémicos de la vigilancia armada. El objetivo es poder «seguir varios individuos a través de diferentes redes sociales con el fin de establecer un padrón o un esquema de vida (*pattern of life*), en conformidad con el paradigma de la información basada en la actividad que constituye hoy el núcleo de la doctrina de la contrainsurgencia». (Chamayou, 2015, p. 52)²¹

Esta nueva metodología de «inteligencia basada en la actividad» (*Activity-Based Intelligence* - ABI), si bien comenzó a ser utilizada por primera vez en el año 2010 por la Agencia Nacional de Inteligencia-Geoespacial (NGA) de EE.UU., se encuentra hoy día desplegada y desarrollada por casi todos los sistemas de inteligencia que realizan enormes inversiones en tecnología del más alto nivel, y en el mejoramiento de la seguridad y en *Tradecraft*, o perfeccionamiento de las técnicas y metodologías de espionaje e inteligencia en contraterrorismo (Biltgen, Bacastow, Kaye, & Young, 2017; Biltgen & Ryan, 2016; Chamayou, 2014).

La hipótesis que he venido sosteniendo aquí, supone la urgente necesidad de reconstruir (heurísticamente) aquellos modelos por los cuales se ejecuta la inteligibilidad del terror, o más bien, de los procedimientos de análisis y producción de diagramas geo-temporales en torno a «sujetos terroristas», a partir de vectores epistemológicos provenientes de aquellas «condiciones vitales de existencia» desplazadas de la construcción pedagógica y folclorizante del «sujeto intercultural».

Es decir, que la *territorialidad* y *autonomía*, operarían como criterios que posibilitan al aparato policial-militarizado un levantamiento de umbrales de inteligibilidad en zonas, situaciones y sujetos, respecto de sus potenciales grados de peligrosidad.

La Inteligencia policial en Chile, durante el último tiempo, se ha caracterizado por innovar torpemente en materias de prevención. Sin embargo, en dichos intentos aparentemente fracasados, y amparados por el silencio e impunidad, han conseguido instalar fuertemente la idea de un apremiante desarrollo tecnológico y personal altamente calificado en operaciones de inteligencia²².

²¹ Chamayou sigue aquí, y reproduce parte de un interesante texto del geógrafo Derek Gregory (2011).

²² Si bien es cierto que la militarización en la Araucanía se legitima y despliega con total impunidad durante los gobiernos de la Concertación, es en el contexto actual de criminalización que se fortalece e ingresa a una etapa de securitización en sintonía con la inteligencia basada en actividad. La creación de una «policía antiterrorista», el Comando Jungla, y la compra desmesurada de armamento de guerra, vehículos todoterreno (Tundra), carros blindados de combate (Mowag, Panhard), drones o aviones no tripulados, cámaras termales, binoculares con telémetro, cámaras tipo GoPro y visores nocturnos termográficos: «estamos dotando a carabineros de Chile de la mejor tecnología, de las mejores herramientas, de los mejores instrumentos y creando una unidad especializada [...] para combatir al terrorismo y combatir la violencia con lo mejor de nuestro recurso humano, con lo mejor de nuestras tecnologías, con un equipamiento moderno, con tecnología de punta en materia de drones, en materia de visores, en materia de comunicaciones» (Chile, 2018).

Como agentes principales en la criminalización secundaria (Zaffaroni *et al.*, 2002), la policía requiere de conocimientos específicos que articulen sus prejuicios (que comparten, desde luego, con cualquier chileno) con un tipo de saber «experto» sobre lo étnico, que permita canalizar de manera eficiente la violencia²³.

La vigilancia, monitoreo, seguimiento, o el estudio cauteloso del enemigo interno, exige unas coordenadas que operen como elementos distintivos; pero que obviamente no pueden remitir a cuestiones de orden cultural y lingüístico, es decir, a aquellos elementos que el discurso hegemónico ha definido como propios de la «cultura mapuche», o simplemente como «patrimonio» nacional. Sino más bien, a su reverso, a aquellos residuos sígnicos que se desprenden desde la afirmación de su propia negación como sujeto político.

Si hoy las Fuerzas Especiales efectúan sus capturas bajo la misma lógica del “*personality strike*” (Gómez Isa, 2015), en los ataques a muerte que efectuó EE.UU. con drones en Pakistán en el 2008 durante el gobierno de George W. Bush, y que en la jerga de los cazadores significaba la muerte de personajes previamente seleccionados en una lista definida por la CIA o militares de la US (*kill lists*); es decir, que si actualmente existe claramente una selección y detención de figuras claves de la estructura organizacional mapuche como el *longko*, *werken*, *machi*, *kona*, o *weichafe*, y últimamente con la detención de personas que forman parte del entorno familiar o cercano de aquellas figuras; no sería desproporcionado pensar, que el día de mañana, la lógica de captura –y por qué no también de asesinato– sea cada vez menos acotada, tal como lo hizo Barak Obama en Yemen en el año 2012, con la “*signature strike*” (Gómez Isa, 2015), donde se disparaba a muerte a cualquier objetivo que según los patrones o modelos de vida arrojado por el análisis, se convirtiera sospechoso sin importar su identidad ni los detalles de su vida; es decir, que los propósitos de esta cacería humana sean tan difusos, que una nueva ontología de la barbarie pueda abducir súbitamente las subjetividades que merodean errantes e inestables en el campo de lo civilizatorio.

²³ En septiembre de 2016, por intermedio de la ley de Transparencia, solicité al Gobierno de Chile, específicamente a Carabineros de Chile (ID Nro. AD009W0034709), información sobre el curso «Estrategias y tácticas policiales para operaciones rurales», en el cual, según señaló el propio General de Carabineros (en una rendición de cuentas frente a la Cámara de Diputados): «considera entre otras materias lo referente a Derechos Humanos, reforzando los conocimientos específicos que posee nuestro personal en esta área, además de dar a conocer la evolución histórica de la temática de reclamación de tierras e interiorizar al personal que desarrolla servicios específicos, respecto de algunos aspectos de la cultura mapuche que son importantes de conocer e internalizar para comprender su actuar». Mi solicitud se refería explícitamente al programa que especificaba los módulos, contenidos, objetivos, metodología, bibliografía, etc., es decir, cuestiones meramente «pedagógicas». Sin embargo, la respuesta fue negativa (octubre, 2016); y en cuatro carillas se fundamentaba con base en el «Código de Justicia Militar» el carácter de «documento secreto» de dicho programa, y el riesgo que significaba para las funciones de la policía, y para la «seguridad pública» su divulgación.

Que se empleen los esquemas o patrones de vida obtenidos por medio del cruce de datos provenientes de diferentes ámbitos y actividades cotidianas, y se persiga –incluso– a periodistas, intelectuales, defensores, activistas, o simpatizantes de las causas de recuperación territorial y autonómica. Ya lo decía el presidente Piñera en una visita a la Araucanía: hay que combatir «con decisión y con fuerza» a los «enemigos pasivos» que son «cómplices del terrorismo» (Chile, 2018).

Como hemos visto a lo largo de este artículo, la guerra contra el sujeto terrorista no es posible de proyectar sin la construcción burocrática y permanente de un sujeto intercultural que le sirva de incidente a lo refractado.

Para finalizar, sólo queda enfatizar que una problematización posible de «lo colonial» en nuestro presente, tiene lugar en un caso muy específico de violencia o anulación de libertades en contextos de gestión y administración de identidades étnicas, que reconocen al otro como un portador de distinciones culturalistas negadas por el discurso hegemónico nacional («estado de dominación»), y relativas a una voluntad territorializadora y autonómica respecto a su propia historicidad y ontología de sujeto. Es desde allí, que se lo despoja de su vitalidad constitutiva, y se lo arroja al plano objetual de la barbarie.

Referencias

- Ahmad, J. (2018). *The BBC, The “War on Terror” and the Discursive Construction of Terrorism: Representing Al-Qaeda*. Ebook: Palgrave Mcmillan.
- Biltgen, P., Bacastow, T., Kaye, T., & Young, J. (2017). Activity-Based Intelligence: Understanding Patterns-of-Life. En T. U. S. G. I. Foundation (Ed.), *State & Future of GEOINT*. Virginia: The United States Geospatial Intelligence Foundation (USGIF).
- Biltgen, P., & Ryan, S. (2016). *Activity-Based Intelligence. Principles and Applications*. London: Artech House.
- Boccará, G. (2015). La interculturalidad en Chile: entre culturalismo y despolitización. En E. J. L. M. D. Cardoso (Ed.), *Saúde Indígena: políticas comparadas na América Latina* (pp. 195). Florianópolis: Editoria Ufsc.
- Boccará, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 39(2), 185-207.
- Boccará, G., & Bolados, P. (2008). ¿Dominar a través de la participación?: el neoindigenismo en el Chile de la posdictadura. *Memoria americana*, (16-2), 167-196.
- Boccará, G., & Bolados, P. (2010). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, LXX(250), 651-690.

Bolados, P. (2012). Neoliberalismo multicultural en el Chile postdictadura: la política indígena en salud y sus efectos en comunidades mapuches y atacameñas. *Chungará (Arica)*, 44(1), 135-144.

Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Mexico: Grijalbo México.

CAM, C. P. C. A. M. (2013). El pensamiento emancipatorio de la Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto (CAM). Recuperado de: <https://www.weftun.org/ANALISIS/proyectopolitico.html>

Castro-Gómez, S. (2010). Michel Foucault: colonialismo y geopolítica. En I. R. y J. Martínez (Ed.), *Estudios transatlánticos postcoloniales. Vol. 1: Narrativas comando-sistemas mundos: colonialidad-modernidad* (pp. 271-292). Madrid: Anthropos.

Chamayou, G. (2014). Patterns of Life: A Very Short History of Schematic Bodies. *The Funambulist Papers*, (57). Recuperado de: https://thefunambulist.net/history/thefunambulist-papers-57-schematic-bodies-notes-on-a-patterns-genealogy-by-gregoire-chamayou_-_ftnref15

Chamayou, G. (2015). *Teoria do drone*. Sao Paulo: Cosac Naify.

Chile, G. d. (2018). Intervención de S.E. el Presidente de la República, Sebastián Piñera Echenique, al participar de la ceremonia de presentación del Grupo Fuerza Especial de Tarea de Carabineros (28 de junio de 2018). *Dirección de Prensa*. Recuperado de: <https://prensa.presidencia.cl/lfi-content/uploads/2018/06/jun282018d9a-grupo-fuerza-especial-carabineros.pdf>

Chile, G. d. (2011). *PEIB-Orígenes. Estudio sobre la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe*. Santiago: Ministerio de Educación (Mineduc).

Chile, G. d. (2006). *Síntesis ejecutiva. Programa de Bonificación Forestal DL 701*. Santiago: Ministerio de Hacienda. Dirección de Presupuestos.

Chile, G. d. (2005). *Evaluación de impacto. Informe final. Programa Bonificación Forestal DL 701*. Santiago: Ministerio de Agricultura. Conaf. Consultorías Profesionales Agraria.

Chile, G. d. (1993). *Ley 19253. Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. Santiago: Ministerio de Planificación y Cooperación.

Comblin, J., & Methol Ferré, A. (1979). *Dos ensayos sobre seguridad nacional*. Santiago: Vicaría de la Solidaridad.

De Oto, A., & Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate. *Tabula Rasa*, (28), 229-255.

Fanon, F. (1980). Racismo e cultura (I. Pascoal, Trans.) *Em Defesa Da Revolução Africana*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foerster, R. (2002). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis. Revista Latinoamericana*, (2). Recuperado de: <https://journals.openedition.org/polis/7829>

- Foucault, M. (2017). Post-scriptum de Michel Foucault. El sujeto y el poder [1982]. En H. L. D. P. Rabinow (Ed.), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (pp. 381-418): Monte Hermoso Ediciones.
- Foucault, M. (2016). *El orden del discurso [1970]*. México: Marginales en Tusquets Editores.
- Foucault, M. (2014a). *El pensamiento del afuera [1966]*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (2014b). O jogo de Michel Foucault [1977]. En M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos - Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade* (Vol. IX). Rio de Janeiro: Forense Universitaria.
- Foucault, M. (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971), seguido de El saber de Edipo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2011a). Entrevista com Michel Foucault [1971 - com J. G. Merquior e S. P. Rouanet]. En M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos - Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina* (Vol. VII). Rio de Janeiro: Forense Universitaria.
- Foucault, M. (2011b). O discurso não deve ser considerado como... [1976]. En M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos - Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina* (Vol. VII). Rio de Janeiro: Forense Universitaria.
- Foucault, M. (2010). Resposta a uma Questao [1968]. En M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos - Repensar a Política* (Vol. VI, pp. 1-24). Rio de Janeiro: Forense Universitaria.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005a). *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2005b). Nietzsche, a Genealogia, a História [1971]. En M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos - Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento* (Vol. II, pp. 260-281). Rio de Janeiro: Forense Universitaria.
- Foucault, M. (2005c). Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia [1968]. En M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos - Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento* (Vol. II, pp. 82-118). Rio de Janeiro: Forense Universitaria.
- Foucault, M. (2003). Da natureza humana: justiça contra poder [1974]. En M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos - Estratégia, Poder-Saber* (Vol. IV, pp. 87-132). Rio de Janeiro: Forense Universitaria.
- Foucault, M. (2000). *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002a). *Arqueología del Saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

- Foucault, M. (2002b). La verdad y las formas jurídicas. En J. V. y F. Álvarez-Uría (Ed.), *Obras esenciales: Michel Foucault, estrategias de poder* (Vol. II, pp. 169-281). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999a). La escena de la filosofía [1978] *Obras esenciales* (pp. 815-836). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad [1984] *Obras esenciales* (pp. 1027-1046). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). Los intelectuales y el poder [1972] *Obras esenciales* (pp. 433-441). Barcelona: Paidós.
- Gómez Isa, F. (2015). Los ataques armados con drones en el Derecho internacional. *Revista española de derecho internacional*, 67(1), 61-92.
- Gregory, D. (2011). Lines of descent. *Open Democracy* (8 de noviembre). Recuperado de: <https://www.opendemocracy.net/derek-gregory/lines-of-descent>
- Gutiérrez, A. (2007). Evolución de las exportaciones forestales 1990-2205. *Oficina de Estudios y Políticas Agrarias*. Recuperado de: <http://www.odepa.cl/articulo/evolucion-de-las-exportaciones-forestales-1990-2005-2/>
- Hale, C. R. (2007). ¿Puede el multiculturalismo ser una amenaza? Gobernanza, derechos culturales y política de la identidad en Guatemala. En M. L. L. y P. Calla (Ed.), *Cuaderno de Futuro N° 23 - Antropología del Estado: dominación y prácticas contestatarias en América Latina* (pp. 285-346). La Paz, Bolivia.
- Hale, C. R. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-28.
- Hale, C. R. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the “Indio Permitido”. *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21.
- Hopenhayn, M. (2009). La educación intercultural: entre la igualdad y la diferencia. *Pensamiento iberoamericano*, (4), 49-72.
- Hopenhayn, M. (2002). El reto de las identidades y la multiculturalidad. *Pensar Iberoamérica*. Recuperado de: <https://www.oei.es/historico/pensariberoamerica/ric00a01.htm>
- Hülse, R., & Spencer, A. (2008). The metaphor of terror: Terrorism studies and the constructivist turn. *Security Dialogue*, 39(6), 571-592.
- Jackson, R. (2016). *Routledge handbook of critical terrorism studies*. New York: Routledge.
- Lepe-Carrión, P. (2018a). Educación, racismo cultural y seguridad nacional: la escuela intercultural en contextos de violencia. *Revista Educação e Pesquisa*, (44), 1-19.
- Lepe-Carrión, P. (2018b). El discurso intercultural como campo de disputa: «terrorismo mapuche» y dispositivo pedagógico de etnicidad. *Revista Historia y Justicia*, (11), 315-347.

- Lepe-Carrión, P. (2016). *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Lepe-Carrión, P. (2015). Intercultural Education in Chile: Colonial Subjectivity and Ethno-Governmental Rationality. *Sisyphus, Journal Education*, 3(3), 60-87.
- Marimán, J. J. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: LOM Ediciones.
- Madigan, M. (2017). *Handbook of Emergency Management Concepts: A Step-by-Step Approach*. Boca Raton: CRC Press.
- Marimán, P., Caniqueo, S., Millalén, J., & Levil, R. (Eds.). (2006). *¡-Escucha, winka-!: cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones.
- Misse, M. (2018). *Una identidad para el exterminio. La sujeción criminal y otros escritos*. Temuco: Ediciones Ufro.
- Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile: DIBAM.
- Porto Gonçalves, C. (2002). Da geografia às geo-grafias. Um mundo em busca de novas territorialidades. *Cuadernos de Trabajo - Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales. Universidad Veracruzana*, 10(50), 217-256.
- Reinaga, F. (2014). La revolución india *Obras Completas (Tomo II, Vol. V)*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello; Carrera de Filosofía de la UMSA.
- Resistencia, P. L. y. C. L. e. (2017). *¡Xipamün Pu Ülka! La usurpación forestal del Lavkenmapu y el proceso actual de recuperación*. Santiago: Libros del Perro Negro.
- Richards, P. (2013). *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Richards, P. (2010). Of Indians and Terrorists: How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile. *Journal of Latin American Studies*, 42(1), 59-90.
- Rouanet, S. P. (1996). A gramática do homicídio. En S. P. Rouanet, J. Merquior, D. Lecourt, & C. Escobar (Eds.), *O homem e o discurso (A arqueología de Miche Foucault)* (pp. 91-139). Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.
- Sayyid, S. (2010). Do post-racials dream of white sheep? *Center for Ethnicity and Racism Study*, 1-14.
- Spencer, A. (2010). *The tabloid terrorist: The predicative construction of new terrorism in the media*. New York: Palgrave Mcmillan.
- Spivak, G. C. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista colombiana de antropología*, 39, 297-364.

Tapia Valdés, J. (1980). *El terrorismo de Estado. La doctrina de la seguridad nacional en el Cono Sur*. México: Editorial Nueva Imagen.

Tricot, T. (2013). *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia*. Santiago: Ceibo Ediciones.

Tucker, P. (2016). Refugee or Terrorist? IBM Thinks Its Software Has the Answer. *Defense One*. Recuperado de: <https://www.defenseone.com/technology/2016/01/refugee-or-terrorist-ibm-thinks-its-software-has-answer/125484/>

Varese, S. (1982). Límites y posibilidades del desarrollo de las étnias indias en el marco del Estado Nacional. En F. R. Aravena (Ed.), *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio* San José de Costa Rica: FLACSO.

Zaffaroni, E. R. (2009). *El Enemigo en el Derecho Penal*. Buenos Aires: Ediar.

Zaffaroni, E. R., Aliaga, A., & Slokar, A. (2002). *Derecho Penal. Parte General*. Buenos Aires: Ediar.

ISAIAH BERLIN, FRIEDRICH HAYEK Y MILTON FRIEDMAN PASEAN POR VILLA MISERIA. LOS LÍMITES DE LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE LA LIBERTAD¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.09>

JORGE POLO BLANCO²

Orcid ID: orcid.org/0000-0001-9415-5406

Escuela Superior Politécnica del Litoral, Ecuador

hiperbolik1983@hotmail.com

Cómo citar este artículo: Polo Blanco, Jorge. (2018). Isaiah Berlin, Friedrich Hayek y Milton Friedman pasean por villa miseria. Los límites de la concepción liberal de la libertad.

Tabula Rasa, (29), 183-201.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.09>

Recibido: 18 de noviembre de 2016

Aceptado: 01 de febrero de 2018

Resumen:

En este trabajo trataremos de explicar los componentes esenciales de una libertad entendida como no-dominación (material), sabiendo que es ésta una concepción manejada por la tradición republicana; mostraremos, además, que dicha noción pretende ser no antitética pero sí más amplia y sustancial que el concepto liberal de libertad, el cual vendría definido por una simple no-intervención. Anclada en una dimensión más limitada (por ser sólo negativa), consideraremos de forma polémica que esa libertad entendida en un sentido liberal apenas podría dar cuenta de lo que sucede, por tomar un ejemplo paradigmático de exclusión social y pobreza, en una villa miseria.

Palabras clave: libertad liberal, libertad negativa, libertad republicana, libertad positiva, libertad material.

¹ Este artículo es un producto de las investigaciones emprendidas en el marco de un proyecto de investigación dirigido por el autor, y que llevaba por título *Revisión crítica del «imperialismo de lo económico» en el ámbito de las ciencias sociales y de la hegemonía del «paradigma de mercado» en el ámbito de las políticas públicas, aplicada al análisis del Plan Nacional del Buen Vivir 2013-2017 (República del Ecuador)*. El proyecto estuvo vinculado a la Facultad de Educación, Ciencia y Tecnología de la Universidad Técnica del Norte (Ibarra, Ecuador), desde noviembre de 2015 hasta diciembre de 2016.

² Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid.



Funchal-Santa Maria Maior - 2018
Johanna Orduz

Isaiah Berlin, Friedrich Hayek and Milton Friedman walking around misery village. The boundaries of the liberal notion of freedom

Abstract:

In this work we will aim to explain the essential components of freedom understood as (material) non-domination, provided this is not a notion used by the republican tradition. Also, we will show this notion does not intend to be an antithetical, but rather a broader one and more substantial than the liberal notion of freedom, which may be defined as a simple lack of intervention. Grounded on a more limited dimension (as it is only negative), we will consider, controversially that freedom in the liberal sense could only account for events happening in a misery village, to take a paradigmatic example of social exclusion and poverty.

Keywords: liberal freedom, negative freedom, republican freedom, positive freedom, material freedom.

Isaiah Berlin, Friederich Hayek e Milton Friedman passeiam por *villa miseria*. Os limites da concepção liberal de liberdade

Resumo:

No presente trabalho trataremos de explicar os componentes essenciais de uma liberdade entendida como não-dominação (material), sendo que essa é uma concepção controlada pela tradição republicana. Demonstraremos ainda que essa noção busca ser não antiética, mas sim mais ampla e substancial do que o conceito liberal de liberdade que, por sua vez, seria definido pela simples não-intervenção. Ancorada em uma dimensão mais limitada (porque é apenas negativa), consideraremos controversamente que essa liberdade entendida no sentido liberal dificilmente poderia explicar o que acontece, tomando-se um exemplo paradigmático de exclusão social e pobreza, em uma *villa miseria*.

Palavras-chave: liberdade liberal, liberdade negativa, liberdade republicana, liberdade positiva, liberdade material.

Libertad negativa, o que los poderes públicos «me dejen en paz»

Isaiah Berlin, uno de los principales pensadores liberales del siglo XX, definía su concepto de libertad de la siguiente manera: «Normalmente se dice que soy libre en la medida en que ningún hombre ni ningún grupo de hombres interfieren en mi actividad. En este aspecto, la libertad política es, simplemente, el espacio en el que un hombre puede actuar sin ser obstaculizado por otros» (2014, p. 60). Y, ahondando en esta definición, añadía: «entiendo por ser libre, en este sentido, no ser importunado por otros. Cuanto mayor sea el espacio de no interferencia, mayor será mi libertad» (p. 62). Nos parece clave esa noción de «espacio de no interferencia».

Dicho espacio es, básicamente, aquella dimensión en la que un hombre no sufre ninguna coacción externa. Tal concepto ya estaba presente, bien es verdad que con tintes más mecanicistas, en Thomas Hobbes (1999, p. 187). Pero esta cuestión, sin dejar de ser relevante, conlleva unas limitaciones muy notorias y significativas. Podríamos preguntarnos, por ejemplo, si no debe *coaccionarse* a un empresario para *impedir* que contrate mano de obra infantil. Desde luego, la libertad (en sentido negativo) de ese empresario se vería obstaculizada; pero resulta del todo evidente que ciertas libertades negativas han de quedar obstruidas, si con ello se obtiene un bien mayor. E, indudablemente, impedir la explotación laboral de niños y niñas es un bien mayor que la «libertad de contratación» de un empresario.

De hecho, el propio Berlin esboza una objeción contra su concepto de libertad, lo cual desde luego implica una honradez intelectual digna de destacarse: «se argumenta, de forma convincente, que si un hombre es tan pobre que no puede permitirse algo que no está prohibido legalmente –una barra de pan [...], entonces tiene la misma libertad que si la ley se lo prohibiera» (p. 61). Esa objeción que, insistimos, él mismo formula, resulta crucial; en efecto, si un sujeto se halla radicado en un contexto material de auténtica miseria y privación, resultará completamente superfluo decretar para él la máxima libertad negativa: nadie podrá molestarlo u obstaculizarlo en su libre movimiento (en sus libres decisiones, en sus opciones libremente ponderadas y elegidas), aunque tal libertad opere en un espacio de carencia material apabullante.

Y, tras destacar que para la tradición liberal es indispensable conservar un espacio de libertad personal en el que no pueda incidir o interferir la autoridad pública, vuelve Berlin a ser muy honesto cuando apostilla: «es verdad que ofrecer derechos políticos y protecciones frente a la intervención del Estado a hombres medio desnudos, analfabetos, desnutridos y enfermos es ridiculizar su condición; necesitan atención médica o educación antes de que puedan entender o hacer uso de un aumento de libertad. ¿Qué es la libertad para aquéllos que no pueden utilizarla? Sin condiciones adecuadas para disfrutar la libertad, ¿cuál es su valor?» (p. 64). Porque, en cierto sentido, una villa miseria –que es el escenario por el que pretendemos hacer desfilar a los pensadores liberales– es precisamente una de esas «zonas de no interferencia», esto es, un lugar en el que la «intervención del Estado» se ha volatilizado. Y Berlin, de hecho, en este último pasaje pareciera comprender que en ocasiones (quizás, siempre) sólo se genera libertad material (sí, libertad) cuando la institucionalidad interviene para producir activamente ciertas condiciones de vida: salubridad urbana, acceso a electricidad y agua potable, educación elemental garantizada etc.

La gente que vive en el espacio urbano (infraurbano, en realidad) de una villa miseria lo que menos necesita es que la «protejan» de la «intervención del Estado», pues la protección de éste es precisamente lo que más requieren. Yendo

incluso más lejos, podemos constatar que la emergencia de esas villas miserias (o la conversión de una villa urbana en «miserable») es un proceso directamente vinculado –si no como causa exclusiva, sí al menos como factor determinante– al desmantelamiento acelerado del Estado, en lo que a sus dimensiones social-protectora y social-inclusiva se refiere (Crovara, 2004). Lo que ocurre es que Berlin afirma que la libertad (tal y como él la entiende, de forma «negativa») es una cosa y la equidad (justicia social, redistribución de la riqueza etc.) son cosas absolutamente distintas (p. 66). Y admite que, tal vez, para generar esa equidad haya necesariamente que reducir (restringir, intervenir) algunas libertades; pero, si tal cosa se hiciese, lo que no podremos dejar de reconocer es que se ha reducido el ámbito de la libertad (así sea que con ello se hayan conquistado otros objetivos o valores superiores). Pero, tal vez, lo que Berlin no puede o no está en condiciones de admitir es que generando equidad *también* se genera libertad (en este caso, libertad material o «positiva»). Es precisamente en ese «también» donde podremos localizar el núcleo teórico del concepto republicano de libertad; volveremos después sobre ello.

Liberalismo económico y democracia política no son exactamente la misma cosa, según sostienen muchos defensores del primero

Resulta muy pertinente, dentro del contexto polémico que aquí estamos tratando de esbozar, mencionar las tesis del austriaco Friedrich von Hayek, precisamente porque éste construye una reflexión sobre la libertad que es, al mismo tiempo, un análisis de las relaciones entre liberalismo económico y democracia política, elementos que en su dilucidación *no* quedan identificados: «el liberalismo es, pues, incompatible con una democracia ilimitada» (2010, p. 91). Tan categórica afirmación, lanzada en 1966 en un texto que llevaba por título *Principios de un orden social liberal*, es crucial. En efecto, la democracia, aunque sea parlamentaria, garantista y constitucional, aunque respete la división de poderes y la producción de normas esté sujeta a normas, aunque cumpla todos esos requisitos (que son, por cierto, los que definen un *Estado de derecho*), puede degenerar en tiranía y esclavitud en el mismo momento en el que se decida intervenir en la esfera de la «libertad económica». Es decir, en el preciso instante en el que una democracia legisle simplemente para corregir o rectificar algún resultado producido por la «espontaneidad de mercado», devendrá en sistema político tiránico o totalitario. Ésta es la contundente tesis hayekiana.

Para ilustrar lo anterior, pone un ejemplo de vulneración del orden liberal a manos de la «democracia ilimitada», como él la denomina: «más dudosa aún es la compatibilidad de la concepción liberal de la igualdad con otra medida que sin embargo obtuvo un amplio apoyo en los círculos liberales. Se trata del impuesto progresivo sobre la renta como medio para alcanzar una redistribución de la

renta a favor de las clases más pobres» (Hayek, 2010, p. 90). El hecho de que un liberalismo económico consecuente, y llevado hasta sus últimas consecuencias, no pueda ni deba permitir ni siquiera una intervención política de corte fiscal en la distribución de la renta llevó a Hayek a recelar abiertamente de la *compatibilidad* de un verdadero orden liberal con la democracia política; sobre todo cuando dicha democracia se expande más allá de una función limitada y reducida para entroncarse en elementos de fuerte protección socioeconómica. Es lo que Walter Lippmann, otro pensador liberal, denominaba «evolución enfermiza» de una democracia que, si era extensa y profunda (esto es, protectora en lo social), no podía constituirse en conciliación con un orden liberal (1940, p. 80). El liberalismo económico llevado al extremo emerge aquí como una figura eminentemente demofóbica, pues un liberal coherente (y siempre nos referimos, en este contexto, al liberalismo *económico*) quiere hacer prevalecer la libertad económica contra la intervención de *cualquier* forma de poder político, aunque sea éste un poder de cuya legitimidad democrática no quepa duda alguna (por estar sustentado en la soberanía popular y amparado por un marco constitucional).

En un sistema económico basado en la libre competencia, todos esos elementos (el Parlamento, la Constitución) nada tendrían que decir o decidir acerca de los asuntos económicos que rigen en la colectividad, pues el automatismo del «orden espontáneo» del mercado debe operar más allá del radio de acción de cualquier acción política (por muy democrática que ésta sea). Pretender, por seguir con el mismo ejemplo, establecer una distribución de rentas ajena al funcionamiento mismo del mercado (en nombre de una supuesta justicia social asentada en otros criterios distintos a los producidos por dicho mecanismo) supondría, dice Hayek, un atavismo gregario que dificultaría el despliegue mismo de la civilización; he ahí su radical corolario (2005, p. 48). Lo expresaba también Ludwig von Mises, el otro gran representante de la Escuela austriaca, con meridiana transparencia: «el mercado es una democracia donde cada centavo da un derecho a votar y donde se vota todos los días» (2002, p. 84). La vida política, en semejante contexto, quedaría reducida al papel de mero apéndice gestor de unos procesos económicos que, absolutizados en una dinámica desprendida e independiente, en ningún caso quedarían sometidos a fiscalización pública y control social.

Milton Friedman, prócer del neoliberalismo norteamericano de la Escuela de Chicago, también lo diría sin ambages: «el amplio uso del mercado reduce la sobrecarga que sufre el entramado social, ya que en todas las actividades que abarca hace innecesaria la conformidad. Cuanto más amplio sea el número de actividades cubiertas por el mercado, menor será el número de cuestiones en las que se requieren decisiones expresamente políticas y, por tanto, en las que es necesario alcanzar un acuerdo» (1966, p. 41). Lo político, dentro de un programa neoliberal encuadrado en parámetros semejantes, se diluye en los indiscutibles,

inescrutables e incontrolables resultados producidos por un sistema de mercado que es, según se desprende de estas representaciones, omnipresente y omnisciente. El sistema de los «mercados libres» cubre sobradamente los ámbitos de «decisión» que han de configurar la parte más esencial de nuestra vida social; porque siempre perteneció a la visión liberal del funcionamiento social el considerar que el orden económico más óptimo –a la hora de distribuir toda la información relevante de la manera más extensa y eficaz– es el que resulta de la espontaneidad de los millones de actores cuyo comportamiento individual se guía únicamente a través de la señal de los precios que las mercancías van adquiriendo a cada momento dentro de un sistema de libre mercado generalizado (Hayek, 1997).

También Berlin aseveraba que «no hay una conexión necesaria entre la libertad individual y el gobierno democrático» (p. 74), toda vez que hay dos preguntas muy distintas: ¿quién me gobierna?, por un lado; y por otro: *¿hasta qué punto sufre la interferencia del gobierno?* Las respuestas a estas dos preguntas, en efecto, remiten a dos dimensiones o planos muy distintos, y en esa diferencia se funda en último término toda la distancia que hay entre los conceptos de libertad positiva y negativa. Tras criticar la noción rousseauiana de libertad, Berlin profundiza en esa problemática a través de una puesta en valor del liberal francés Benjamin Constant. «Armado de razón se preguntaba por qué un hombre ha de ocuparse seriamente sobre si ser aplastado por un gobierno popular o por un monarca o, incluso, por un conjunto de Leyes opresivas. Constant vio que el principal problema para aquellos que desean la libertad “negativa”, individual, no es quién ostenta la autoridad, sino cuánta autoridad ha de ponerse en manos de cualquier tipo de gobierno» (p. 127). La verdadera causa de la opresión residiría, en última instancia, en el hecho mismo de la acumulación de poder, siquiera sea éste un poder profundamente democrático. No porque el soberano sea «todo el mundo», asegura esta tradición liberal, necesariamente ha de ser menos opresivo que un soberano oligárquico. Ya Stuart Mill nos había enseñado que las mayorías pueden ser, también, muy tiránicas (2001, p. 61). El problema (o el objetivo más perentorio) sería *limitar* el poder, venga éste de donde venga; si soy coaccionado por decisión de una asamblea democrática, no por ello la coacción es menor. La democracia política como tal, por lo tanto, no está *lógicamente* ligada a esa noción negativa de libertad entendida como un espacio de auténtica inviolabilidad en el que, bajo ningún concepto o supuesto, puede inmiscuirse el poder público, por mucha legitimidad democrática que a éste le sustente. En conclusión, la democracia política *nunca* sería un bien más deseable que la libertad en sentido negativo.

Si Berlin observaba, como hemos visto, que un sistema político democrático *no* necesariamente ha de ser liberal (en lo económico, se entiende), Norberto Bobbio añadía que, de igual modo, un orden económico liberal no ha de ser necesariamente democrático: «un Estado liberal no es por fuerza democrático:

más aún, históricamente se realiza en sociedades en las cuales la participación en el gobierno está muy restringida, limitada a las clases pudientes. Un gobierno democrático no genera forzosamente un Estado liberal» (1980, p. 7). Es evidente que los avances en el ámbito de los derechos civiles (extensión del sufragio universal, por ejemplo) y los procesos de empoderamiento popular (adquisición de derechos laborales, por ejemplo) fueron cristalizando al mismo tiempo que se implementaban una serie de restricciones político-jurídicas en ciertos ámbitos de la libertad económica, siendo así que, y en eso sí tenía razón Hayek, el avance de la democratización social puede mermar la estabilidad y la consistencia de un orden económico liberal. Por ello, las fricciones (y, a veces, francas colisiones) acaecidas entre los avances democratizadores y el liberalismo económico nunca fueron más agudas que en la segunda mitad del siglo XIX, y lo siguieron siguiendo aún con mayor intensidad durante el cruento siglo XX.

Libertad sustantiva: «hacer prevalecer», frente al simple «dejar hacer»

Karl Polanyi es, sin duda, una figura irrenunciable a la hora de desactivar todo el armazón de *identificaciones-naturalizaciones* construido por los teóricos del liberalismo económico, que en muchas ocasiones han pretendido conectar de manera necesaria «democracia política» y «liberalismo económico», como si aquella fuera consustancial a éste (cuando, como acabamos de ver en el apartado anterior, Hayek y Berlin fueron extremadamente sinceros al reconocer que eso no es así). Los postulados del *laissez-faire* cobraron vigor y efectividad en la facticidad de la historia europea del siglo XIX únicamente gracias a la intervención activa, dirigida y consciente de los poderes políticos. El sistema de mercados autorregulados, la más inédita y exótica de las instituciones socioeconómicas surgidas en la historia de las civilizaciones humanas, no es el estadio final de una evolución natural por fin liberada en la espontaneidad de la historia (esquema puramente teleológico) sino que, muy al contrario, se impuso artificial y coactivamente –con mucha brutalidad y violencia, por cierto– a través de masivas intervenciones del poder político.

Los análisis históricos polanyianos muestran que la economía de libre mercado hubo de requerir, en el pasado para su emergencia y en el presente para su supervivencia, de fuertes dosis de intervención gubernamental y violencia estatal (Polanyi, 2003, p. 194). Porque, como bien señalara Franz Neumann, autor que ocupó indebidamente un lugar periférico en el conocimiento e interpretación de la Escuela de Frankfurt, el liberalismo económico siempre fue, desde sus mismos orígenes, compatible con diversas formas históricas de teoría y práctica política, incluidas las del absolutismo (piensa en Hobbes) y el autoritarismo (piensa en Pareto). «Liberalismo económico y liberalismo político no son gemelos» (Neumann, 1968, p. 241). De hecho, el liberalismo económico ha convivido estrechamente, en el siglo XIX y en el XX, con el autoritarismo político *más atroz*.

Frente a todas las fatídicas admoniciones de la tradición liberal, que insistían una y otra vez en la intocable beatitud de la «libertad económica» (Jewkes, 1950), insistía Karl Polanyi en su reclamo de que la vida social había de volver a restituirse y a tomar el control frente a los poderes independizados, liberados y omnímodos de un sistema de mercado que bien cerca estuvo de determinar de manera absoluta —esto es, de fagocitar de manera totalizadora— todos los lazos que componían la comunidad humana (Polo Blanco, 2013). Polanyi sostiene que no debe confundirse, por lo tanto, la libertad empresarial o comercial con la libertad personal. «Bajo la empresa privada la opinión pública puede perder todo el sentido de la tolerancia y la libertad» (2014, p. 346), asegura, mientras que por otro lado los métodos *más terroríficos* «pueden ser aplicables en cualquier Estado policial, con una economía de *laissez faire* o no» (Polanyi, 2014, p. 346). De hecho, no puede ser más explícito a la hora de deshacer esa «evidencia» construida y naturalizada por la tradición liberal: «el eclipse de la economía de mercado puede convertirse en el inicio de una era de libertad sin precedente. La libertad jurídica y la libertad efectiva pueden hacerse más amplias y generales que nunca; la regulación y el control pueden generar la libertad, no sólo para unos cuantos, sino para todos [...] Con el liberal, la idea de la libertad degenera así en una mera defensa de la libre empresa» (Polanyi, 2003, p. 317). Polanyi hará hincapié en la necesidad perentoria de una libertad *sustantiva* que no se limite a un vacío «dejar hacer», y menos cuando ese «dejar hacer» equivale a poner el destino del orden social en manos de unas dinámicas de acumulación y desposesión generadoras, en último término, de anomia y descomposición social (Harvey, 2003). Y esto debe hacerse regulando e interviniendo políticamente desde las instituciones, con el fin de eliminar la posibilidad de que determinados agentes puedan (por su tremenda capacidad acumulativa) direccionar en sus aspectos más esenciales el funcionamiento del orden social. Ciertas libertades materiales y sustantivas de las mayorías sociales, y es éste un aspecto decisivo, *sólo* pueden lograrse y protegerse interviniendo algunas libertades económicas; pero esto último es precisamente lo que los doctrinarios del liberalismo económico no podrán asumir jamás.

La propuesta polanyiana, en definitiva, entenderá que la llamada «libertad económica» puede implicar, en su autónomo desenvolvimiento, una *dominación* brutal de ciertos poderes privados sobre la mayoría social y sobre la vida de la gente común. Bien es cierto que la dominación ejercida por el capital sobre los seres humanos no es necesariamente directa, física y punitiva. El poder del capital no es esencialmente éste, aunque se haya servido de leyes marciales y represión policial en multitud de coyunturas históricas. Heilbroner lo explica bien: «imaginando incluso que todo el capital estuviera dirigido por un solo capitalista, la decisión de no querer vender sus artículos o de no querer comprar fuerza de trabajo es distinta de la decisión del rey que encierra a sus oponentes en una mazmorra para dejarlos morir de hambre, porque el capitalista no tiene

derecho legal de prohibir a sus víctimas que se muevan por donde quieran [...] Así, la dominación del comerciante, por ejemplo, reside en su derecho legal a no vender a los que ni se avengan a sus precios –un derecho que puede implicar grandes privaciones sociales, como en el caso de una hambruna, pero esto está sin embargo enteramente libre de coerción personal directa» (1990, p. 32). El poder del capitalista está asistido por un presunto derecho (que apela a su «libertad de mercado y comercio») a no comprar empleo a quienes no se avengan a acatar el precio por él establecido. Pero este «derecho» del empleador, así planteado, es al mismo tiempo el «derecho» de los hombres empleables a elegir «libremente» entre la miseria y la esclavitud; en efecto, en un mercado libre de mano de obra nadie *obliga* a no aceptar un empleo misérrimo que a duras penas sirve para sustentarse, y se es muy *libre* para rechazarlo. Bien es verdad que esa presunta libertad es muy poca cosa cuando lo que está en juego es la propia subsistencia vital, que sólo puede obtenerse a costa de alquilar la propia capacidad de trabajar.

Pero, sin duda, otro derecho que pudiera intervenir en el terreno que acabamos de describir, y que precisamente pretendiera limitar esa «libertad» del empresario para fijar a su antojo el precio del trabajo, no dejaría por ello de ser derecho, sólo que en esta ocasión sus prerrogativas se encaminarían a una *democratización* de la vida industrial y de la vida laboral. Sería no ya un derecho entendido como mera «no interferencia» (libertad negativa) sino, todo lo contrario, un derecho positivo y material (generador de libertad sustantiva) implementado desde la instancia política y a través de la intervención institucional. Porque, en definitiva, un mercado de trabajo enteramente liberado implica un *despotismo* casi absoluto por parte del comprador de fuerza de trabajo, ya que el vendedor de esa peculiar mercancía dependerá para su subsistencia vital de la voluntad arbitraria de otro, que es por cierto como entendían los filósofos clásicos la esclavitud. Un mercado de fuerza laboral así configurado, en el despliegue de una libre e irrestricta compraventa, es sencillamente incompatible con la libertad material de las mayorías sociales y trabajadoras. Por lo tanto, la pura libertad económica, en un contexto de economía de mercado desarrollada, puede derivar en un menoscabo absoluto de las condiciones materiales imprescindibles para que la gente común pueda acceder siquiera a una *libertad civil* digna de tal nombre.

Aquí Polanyi evoca una institucionalidad que ha de *hacer prevalecer* (que, nótese la diferencia, no es ya un mero *dejar hacer*) algunos derechos por encima de la libertad de comercio, siendo así que muchos de aquellos derechos sociales más esenciales tienen que ver, por ejemplo, con la mercancía «fuerza de trabajo»; en efecto, la garantía de unas condiciones laborales dignas y humanas habrá de producirse *a expensas* de la libre determinación del precio mercantil del trabajo. Democratizar la vida económica y dignificar la vida laboral implica, en ese sentido, violentar en algún sentido (regular o reglamentar) la libertad del mercado. Desde

esta perspectiva se entiende que, en muchas facetas, es imprescindible y perentorio ponerle límite y control a la economía fundamentada en la empresa privada, para que la gente común pueda obtener determinadas libertades fundamentales, pues éstas últimas no dimanar naturalmente de la economía de libre mercado. Es decir, para promover y proteger la libertad *material-sustantiva* de las mayorías sociales es preciso, no cabe duda, desvirtuar la libertad económica, interviniéndola o incluso subvirtiéndola si fuera preciso. Polanyi tenía muy claro, en suma, que las condiciones de posibilidad de una libertad sustantiva *sólo* pueden darse allí donde una institucionalidad interviene y regula el proceso económico.

Porque, y es éste el nudo central de la cuestión, la democratización social en muchas ocasiones *sólo* puede avanzar *contra* el sistema de mercado. De manera paradigmática, un avance sustancioso en la legislación fabril y laboral (leyes de salario mínimo, de limitación de la duración de jornada laboral, de salubridad en el centro de trabajo, de prohibición del trabajo infantil, de baja remunerada por enfermedad o, más tardíamente y en algunos países, de baja remunerada por embarazo o paternidad), todas esas construcciones legislativas, en definitiva, suponen elementos decisivos de democratización social y democratización económica; elementos, en suma, que caminan en la dirección de una mayor «democracia industrial», como se decía en el lenguaje de finales del siglo XIX (Webb, 1965). Por lo tanto, todos esos avances sociales y jurídicos deben entenderse como «conquistas de la libertad» obtenidas *contra* la lógica «liberada» del sistema de mercado.

Ese avance democratizador, que va construyendo nuevos espacios de dignidad civil y libertad material (nuevos espacios de ciudadanía, en definitiva), se sustancia y concreta mediante una interrupción de la «lógica libre» de los mercados. Como bien señaló Macpherson, la historia europea del siglo XIX (pero también la historia latinoamericana del siglo XX, deberíamos añadir) puede mostrarnos que el «Estado liberal» y el «Estado democrático» no son exactamente la misma cosa; es más, si nos fijamos atentamente podremos comprobar que en muchos aspectos el segundo *sólo* pudo surgir *contra* el primero (1973, p. 148). El «Estado liberal» *hubo de ser democratizado* (es importante enfatizar el tiempo verbal), y lo fue principalmente a causa de la presión progresiva de las masas populares y las clases trabajadoras, sindical y políticamente organizadas. Democratización en lo social pero también en lo civil, por cierto, pues a través de esas luchas se obtuvieron no sólo mejoras salariales, reducción de la jornada, seguros por desempleo o la prohibición del trabajo infantil; también se consiguieron el sufragio universal, la libertad de reunión y asociación o una libertad de prensa más extensiva. Por ende, el «Estado liberal» no es *necesariamente* democrático (Borón, 2003); de hecho, el Estado democrático y de derecho fue en muchas ocasiones atacado (cuando no sangrientamente demolido) para instaurar e imponer un orden económico liberal. Pensemos en el Chile de 1973, por ejemplo.

El mercado como espacio asimétrico de poder y dominación

El liberalismo económico siempre imaginó que el ámbito del mercado es, por principio, un espacio de efectiva y auténtica libertad en el que sujetos jurídicamente iguales firman contratos e intercambian libremente capacidades y trabajos. Harold J. Laski, es su magnífico y ponderado ensayo sobre el liberalismo europeo, señalaba su principal debilidad justo en este punto, pues a la hora de construir una justificación del «Estado contractual» el ideario liberal se esforzó ante todo por constreñir la intervención política dentro de los límites más estrechos, reduciendo dicha intervención al mantenimiento del orden público y a la protección del derecho de propiedad, pero sin llegar a comprender que ese espacio contractual del libre mercado nunca podrá ser un espacio de genuina libertad mientras subsistan tremendos abismos en el orden material de las cosas (1953, pp. 14-16).

En efecto, el liberalismo no toma en consideración la desigualdad material de partida. Por lo tanto, no puede concebir que ese espacio mercantil funciona como un mecanismo institucional en el que se dirimen y juegan los aspectos más vitales y sustantivos de la comunidad humana y que representa, a su vez, un espacio en el que se dan de forma inevitable relaciones asimétricas, agudos desequilibrios, explotación y excesiva acumulación de riqueza en pocas manos; un espacio, en definitiva, atravesado y constituido por *relaciones de poder*. «El liberalismo siempre ha estado afectado por su tendencia a considerar a los pobres como hombres fracasados por su propia culpa. Siempre ha sufrido por su inhabilidad para darse cuenta de que las grandes posesiones significan poder sobre los hombres y mujeres lo mismo que sobre las cosas. Siempre ha rehusado ver cuán poco significado existe en la libertad de contrato cuando está divorciada de la igualdad en la fuerza de negociación» (Laski, 1953, p. 223).

El liberalismo económico no podía comprender que el mercado constituye, en última instancia, un campo de fuerzas en permanente tensión y en el que no todos los participantes intervienen con la misma proporción de capacidad negociadora. Porque aquél que lo único que dispone para vender es su propia fuerza de trabajo no puede situarse en un plano equilibrado de negociación con aquel otro que dispone de grandes propiedades o es dueño de alguna empresa.

El desarrollo de una esfera económica cada vez más independiente y autónoma, como ya habíamos señalado, implica una ausencia de control político democrático sobre todos aquellos aspectos vitales del orden social que tienen que ver con la organización del trabajo y con el acceso a los bienes. «El capitalismo hizo posible la *redefinición* de la democracia, su reducción al liberalismo [...] ahora existía una esfera económica con sus propias relaciones de poder que no dependía del privilegio jurídico o político [...] La forma característica en que la democracia

liberal maneja esta nueva esfera de poder no es para controlarla sino para liberarla. De hecho, el liberalismo ni siquiera la reconoce como una esfera de poder o de coerción en absoluto» (Wood, 2000, p. 272).

Si todos los aspectos vitales del orden social quedan entregados a un mecanismo mercantil autónomo, resulta entonces que la democracia entendida en un sentido liberal es compatible con las mayores dosis de expoliación y explotación. Entender la democracia como una forma de «liberar» cada vez más al mecanismo del mercado –en su expansión irrestricta y en su dinámica autónoma– supone entender que dicha democracia apenas puede responsabilizarse de los ámbitos más decisivos o medulares del orden social y de los aspectos más acuciantes y determinantes de la vida cotidiana de la gente común. En ese sentido, una democracia configurada bajo criterios estrictamente liberales es una democracia *mínima* y de alcance limitado, toda vez que sus prerrogativas y responsabilidades apenas pueden intervenir en el juego de esa esfera económica cada vez más autónoma (esfera en la que, además, se decide el destino de todos).

No cabe contradecir la lógica de los mercados, nos ha venido enseñando la tradición del liberalismo económico, pues sólo de esa lógica nace la auténtica libertad. También Mises lo aseveraba sin ambages: «no hay más libertad que la engendrada por la economía de mercado» (1986, p. 434). El propio Milton Friedman así lo corroboraba cuando aseguraba de manera tajante que «la libertad económica es un fin en sí mismo» (1966, p. 21). Ya John Bates Clark, el gran defensor norteamericano del *laissez-faire*, había escrito en 1899 en su *The Distribution of Wealth* que «la competición libre tiende a dar al trabajo lo que el trabajo crea, a los capitalistas lo que el capital genera y a los emprendedores lo que la función coordinadora crea» (Perelman, 1997, p. 100). El efecto natural de la competición en el mercado, se piensa desde estos postulados, es otorgar a cada productor la cantidad proporcional de riqueza que ha contribuido a generar, ni más ni menos. Y esa retribución, evidentemente, coincide en un equilibrio general que es óptimo (además de indefectiblemente justo); un equilibrio que al ser sinónimo de optimalidad convierte a cualquier intervención de la administración pública en un acto ineficiente, pero también en inherentemente coactivo, arbitrario y despótico. «El Estado mínimo es el Estado más extenso que se puede justificar» (Nozick, 1988, p. 153). El camino, de esta manera, quedaba expedito para desembocar en las ulteriores y extremas versiones del anarcoliberalismo.

La defensa del *laissez-faire* cristalizaba, por otro lado, en el interior de una concepción naturalizada (y, quizás, animalizada) de la sociedad humana (Polo Blanco, 2016). Ante aquéllos que acaso pretendieran corregir la natural espontaneidad social, que se identificaría plenamente con la espontaneidad mercantil, mediante intervenciones legislativas o gubernativas, Herbert Spencer respondía así: «impresionados por las miserias que existen en nuestra organización

actual, y no considerando estas miserias como causadas por los defectos de la naturaleza humana mal adaptada al estado social, imaginan que es posible remediarlas mediante una nueva ordenación» (1963, p. 81). Pero imaginan mal, sentencia el contundente juicio spenceriano, toda vez que la naturaleza emite su dictado y no ha de ser contravenida. Sin duda, el paso al límite de semejante lógica lo hallamos en ese «fascismo financiero» desplegado en los primeros compases del siglo XXI, un desmesurado entramado global (de poderes privados «salvajes») ante el cual los Estados nacionales pierden su poder de intervención e incluso su soberanía (Sousa Santos, 1999; Ferrajoli, 2011; Polo Blanco, 2014).

El concepto republicano de libertad

La tradición republicana siempre entendió que la libertad precisa como condición *sine qua non* unas determinadas posibilidades materiales (Raventós, 2007), y éstas en muchas ocasiones *sólo pueden emerger allí donde* una institucionalidad regula e interviene en el proceso económico, esto es, allí donde el sustento material de la comunidad queda estructurado con arreglo a criterios vinculados a la protección social, destruyendo la tiranía del sistema de mercado y no acatando como inexorable e inmodificable la legalidad económica de dicho sistema. Amartya Sen también ha sostenido que las «libertades reales» *sólo podrán tener opción de desplegarse allí donde se hayan eliminado de forma significativa las condiciones limitantes de la pobreza, esto es*, «la escasez de oportunidades económicas y las privaciones sociales sistemáticas» (2000, p. 19). También Martha Nussbaum ha reflexionado sobre aquellas capacidades del ser humano que son indispensables para hablar de una «vida digna» desde el punto de vista de una teoría política que entienda la equidad y la justicia social como asuntos centrales. Pero, asimismo, comprende la importancia de promover el traspaso de un umbral mínimo de capacitación material que ofrezca recursos y oportunidades para que el ser humano avance desde la mera supervivencia biológica hacia la consecución de una *vida buena*, en sentido aristotélico (Nussbaum, 1992).

En cualquier caso, impedir con el derecho y la norma (esto es, con una regulación político-jurídica democrática), que el libre mercado determine jornadas laborales de catorce horas; prohibir que trabajen niños de ocho años; obligar a las empresas a guardar las medidas pertinentes de seguridad en los centros de trabajo; no permitir que personas enfermas o mujeres embarazadas sean despedidas por esa misma circunstancia; imposibilitar todos estos atentados contra las más elementales condiciones de la dignidad, en suma, implica generar *libertad material* desde la institucionalidad pública. Lo cual debe llevarnos a pensar que todos los intentos por avanzar hacia mayores cotas de democratización socioeconómica habrán de visibilizar y evidenciar que, en último término, la *identificación liberal* de libertad (de toda libertad posible y deseable) con la libertad económica es una maniobra más que cuestionable.

Desde la tradición republicana caber ser muy crítico con el concepto de «libertad negativa» esgrimido por los teóricos del liberalismo económico. Es imposible que se expanda la libertad de los individuos cuando éstos viven en una situación de subyugación material y privación de bienes indispensables (alimentación, agua potable, asistencia sanitaria). Tales individuos pudieran, acaso, disfrutar de muchísima libertad negativa (esto es, vivir en un lugar donde las autoridades y los organismos gubernamentales no interfiriesen de forma coactiva en sus vidas, donde ningún policía los importunara); pero esa «libertad negativa» así disfrutada jamás permitiría, por sí misma y desde ella misma, el acceso a una «libertad positiva» en el caso de que dichas personas no tuviesen los recursos económicos necesarios para comer adecuadamente o curarse las enfermedades sobrevenidas. De hecho, esta última situación podría identificarse *precisamente* como una ausencia de institucionalidad.

Un paseo por las destartaladas calles de cualquiera de las villas miseria que pueblan no ya las grandes capitales latinoamericanas (Serbín, 1976; Ratier, 1985; Verbitsky, 1985; Tasín, 2008), sino muchísimas de las tremendas megalópolis que proliferan por todo el planeta (Davis, 2014), lo que muestran es una *ausencia de Estado*: no hay calles asfaltadas y alcantarilladas, no hay alumbrado público ni recogida de basuras, no existen hospitales ni escuelas. Todas esas ausencias son *ausencias de institucionalidad pública*. Desde un punto de vista estrictamente liberal pudiera sostenerse que esas villas miseria están repletas de «libertad negativa», puesto que el gobierno allí no aparece, no interviene, no *actúa*. *El* gobierno, muy liberalmente, estaría «dejando hacer». Pero lo que ocurre es que ese «dejar hacer», esa ausencia de institucionalidad gubernamental, es precisamente lo que genera miseria social; es esa no-intervención de las administraciones públicas la que destruye la posibilidad de que los seres humanos que allí habitan puedan acceder a unos niveles mínimos de libertad material.

Postulando un concepto de libertad meramente negativo, en efecto, el liberalismo económico apenas puede concebir un significado de la libertad distinto al consistente en una mera «no-coacción» sobre el individuo por parte de poderes externos. La tradición republicana, en cualquier caso, defiende que esa libertad negativa puede ser *necesaria* (de hecho, lo es), pero nunca *suficiente*, pues la libertad también requiere de ciertas condiciones materiales de existencia (Pettit, 1999). Decretar la pura libertad económica, en un contexto de economía de mercado, puede derivar en un menoscabo absoluto de las condiciones materiales de vida imprescindibles para que la gente común pueda siquiera acceder, como decíamos más arriba, a una libertad civil digna de tal nombre. Esa genuina libertad civil, materialmente sustentada y garantizada por los poderes públicos, quizás sólo pueda tener ocasión de realizarse contraviniendo buena parte de los postulados del liberalismo económico (Skinner, 1998).

¿Y cómo concibe la tradición republicana las relaciones entre democracia, derecho y economía? Podemos acudir, de manera paradigmática, a los planteamientos de Robespierre. El proyecto jacobino (un proyecto político y social que no triunfó, hemos de recordarlo de manera insistente, pues fue abortado por la contrarrevolución girondina de los propietarios) otorgaba al poder legislativo no sólo la capacidad (y el deber) de redistribuir la riqueza a través de una fiscalidad progresiva, sino la potestad de limitar el ejercicio del derecho de propiedad (y asimismo la posibilidad de intervenir en la esfera del comercio) en todos aquellos casos en los que el poder económico privado entrara en *abierta contradicción* con los principales derechos del hombre, entre los cuales se hallaba un «derecho a la subsistencia» que tenía que ser *garantizado* por la República, haciendo ésta lo que tuviera que hacer e interviniendo donde tuviese que intervenir.

Ninguna propiedad es tan sagrada, sostiene este republicanismo, que no pueda ser intervenida si ello se requiere para salvaguardar algún interés común superior, y la libertad de comercio podrá permitirse siempre y cuando no ponga en riesgo la supervivencia misma de una parte sustancial de la comunidad. Decía Robespierre en 1792: «toda especulación mercantil que hago a expensas de la vida de mi semejante no es tráfico, es bandidaje y fratricidio» (2005, p. 158). Él no duda en poner decididamente el denominado *derecho a la existencia* (o a la subsistencia) por encima del derecho a la propiedad privada; ésta puede ser intervenida, regulada y reglamentada si con ello puede garantizarse aquel derecho primordial. El prestigioso jurista Luigi Ferrajoli (2016), más recientemente, también se ha hecho cargo de ese conflicto entre la primacía del derecho de propiedad (patrimonial) y la prevalencia de los derechos sociales (elementales), comprendiendo que estos últimos –en ocasiones– sólo pueden garantizarse en detrimento de los primeros.

Conviene recordar que el propio Montesquieu, algunas décadas antes que Robespierre, también había dejado sentado en su obra cumbre un principio semejante: «las limosnas que se dan a un hombre desnudo en las calles no satisfacen las obligaciones del Estado, el cual debe a todos los ciudadanos una subsistencia segura, el alimento, un vestido decoroso y un género de vida que no sea contrario a la salud» (1993, p. 299). Repárese, además, en el concepto de «obligación», pues con ello se indica la prioridad absoluta que cualquier República razonable debe albergar y promover. Y el propio Rousseau, que tan honda influencia habría de tener en todos los revolucionarios franceses de talante «socializante», también lo había enunciado con anterioridad, en 1755: «no basta con tener ciudadanos y con protegerlos; es preciso además cuidar de su subsistencia [...] Este deber no consiste, como pudiera parecer, en llenar los graneros de los particulares y en dispensarles de trabajar, sino en mantener la abundancia a su alcance de tal modo que para adquirirla el trabajo sea siempre necesario y jamás inútil» (1985, p. 34). El deber de un gobierno verdaderamente republicano, por lo tanto, consiste en

garantizar que los hombres puedan obtener unas condiciones materiales de vida lo suficientemente dignas, rechazando todo régimen socioeconómico en el que un trabajo extenuante sólo sirva para malvivir en los umbrales de la miseria.

Porque, dadas ciertas condiciones y relaciones materiales en el orden social, decretar la máxima libertad económica puede conllevar situaciones de verdadera tiranía y buenas cantidades de calamidad social. Sacralizar la «libertad» de comercio y la «libre» disposición de la propiedad privada cuando el *ejercicio sin trabas* de dichas libertades implica una intensificación de la miseria pública es, en realidad, hacer apología de la subyugación material de muchos ciudadanos que, por ello mismo, dejan de ser tales. «Yo os denuncio a los enemigos del pueblo y me respondéis: dejadlos hacer» (Robespierre, 2005, p. 161). La consigna «laissez faire, laissez passer», virulentamente esgrimida por los fisiócratas y utilizada ulteriormente por toda la tradición librecambista, puede alimentar y reproducir una situación social *materialmente incompatible* con la libertad real de todos los miembros de la comunidad política. La independencia civil, condición imprescindible de una verdadera ciudadanía, sólo puede lograrse a través de unas condiciones materiales de vida lo suficientemente dignas; y para conseguir esto último la República puede y debe intervenir muchas de esas «libertades» y propiedades de los dueños privados de la economía (Domènech, 2003). Pero este programa republicano-jacobino, y con él la esencia del proyecto ilustrado, resultaron derrotados, como apuntábamos más arriba (Gauthier, 1992; Pisarello, 2011). No obstante, el concepto de libertad manejado por esta tradición sigue siendo enteramente operativo y su puesta en discusión polémica con el concepto liberal de la misma resulta completamente pertinente.

Referencias

- Berlin, I. (2014). *Dos conceptos de libertad. El fin justifica los medios. Mi trayectoria intelectual*. Madrid: Alianza.
- Bobbio, N. (1980). *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Borón, A. (2003). Entre Hobbes y Friedman: liberalismo económico y despotismo burgués en América Latina. En *Estado, capitalismo y democracia en América Latina* (pp. 85-115). Buenos Aires: Clacso.
- Crovara, M. E. (2004). Pobreza y estigma en una villa miseria argentina. *Política y cultura*, 22, 29-45.
- Davis, M. (2014). *Planeta de ciudades miseria*. Madrid: Akal.

- Domènech, A. (2003). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Crítica.
- Ferrajoli, L. (2016). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.
- Ferrajoli, L. (2011). *Poderes salvajes. La crisis de la democracia constitucional*. Madrid: Trotta.
- Friedman, M. (1966). *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- Gauthier, F. (1992). *Triompheet mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*. París: PUF.
- Harvey, D. (2003). *The New Imperialism*. Oxford: University Press.
- Hayek, F. A. (2010). *Principios de un orden social liberal*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (2005). *Democracia, justicia y socialismo*. Madrid: Unión Editorial.
- Hayek, F. A. (1997). El uso del conocimiento en la sociedad. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 80, 215-226.
- Heilbroner, R. L. (1990). *Naturaleza y lógica del capitalismo*. Barcelona: Península.
- Hobbes, T. (1999). *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*. Madrid: Alianza.
- Jewkes, J. (1950). *Juicio de la planificación*. México: Aguilar.
- Laski, H. J. (1953). *El liberalismo europeo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lippmann, W. (1940). *Retorno a la libertad*. México: Uteha.
- Macpherson, C. B. (1973). *Democratic Theory. Essays in Retrieval*. Oxford: University Press.
- Mill, S. (2001). *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza.
- Mises, L. (2002). *Gobierno omnipotente*. Madrid: Unión Editorial.
- Mises, L. (1986). *La acción humana. Tratado de economía*. Madrid: Unión Editorial.
- Montesquieu. (1993). *Del espíritu de las leyes*. Madrid: Tecnos.
- Neumann, F. (1968). Economía y política en el siglo XX. En *El Estado democrático y el Estado autoritario* (pp. 239-249). Buenos Aires: Paidós.
- Nozick, R. (1988). *Anarquía, Estado y utopía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. C. (1992). Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*, 20(2), 202-246.
- Perelman, M. (1997). *El fin de la economía*. Barcelona: Ariel.
- Pettit, P. (1999). *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.

- Pisarello, G. (2011). *Un largo Termidor. La ofensiva del constitucionalismo antidemocrático*. Madrid: Trotta.
- Polanyi, K. (2003). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Polanyi, K. (2014). La historia económica y el problema de la libertad. En *Los límites del mercado. Reflexiones sobre economía, antropología y democracia* (pp. 343-349). Madrid: Capitán Swing.
- Polo Blanco, J. (2016). Economía y biología. La decisiva influencia del naturalismo en la construcción teórica de la Economía Política. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 69, 93-108.
- Polo Blanco, J. (2014). Posdemocracia y dictadura tecnofinanciera. La tiranía de los mercados omnipotentes. *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 44(4), 145-162.
- Polo Blanco, J. (2013). Karl Polanyi y la *hybris* economicista de la Modernidad. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, pp. 261-285.
- Ratier, H. E. (1985). *Villeros y villas miseria*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Raventós, D. (2007). *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Robespierre, M. (2005). Discurso sobre las subsistencias y el derecho a la existencia en la Convención, 2 de diciembre de 1792. En *Por la felicidad y por la libertad. Discursos* (pp. 154-163). Barcelona: El Viejo Topo.
- Rousseau, J. J. (1985). *Discurso sobre la economía política*. Madrid: Tecnos.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. Barcelona: Planeta.
- Serbín, A. (1976). Observación militante en una «villa miseria». *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, 5, 108-118.
- Skinner, Q. (1998). *Liberty before Liberalism*. Cambridge: University Press.
- Sousa Santos, B. (1999). *Reinventar la democracia, reinventar el Estado*. Madrid: Sequitur.
- Spencer, H. (1963). *El hombre contra el Estado*. Buenos Aires: Aguilar.
- Tasín, J. (2008). *La Oculata: vivir y morir en una villa miseria argentina*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Verbitsky, B. (1985). *Villa miseria también es América*. Buenos Aires: Paidós.
- Webb, S. (1965). *Industrial Democracy*. Nueva York: Augustus M. Kelley.
- Wood, E. M. (2000). *Democracia contra capitalismo*. México: Siglo XXI.

FICCIONES DE NATURALEZA. CIENTÍFICOS, INDIOS Y ACTIVISTAS¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.10>

CARLOS DIZ²

Orcid ID: orcid.org/000000000000

Universidade da Coruña, España

carlos.diz@udc.es

ELEDER PIÑEIRO AGUIAR³

Orcid ID: orcid.org/000000000000

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

elederpa1983@gmail.com

Cómo citar este artículo: Diz, Carlos & Piñeiro Aguiar, Eleder (2018). Ficciones de naturaleza. Científicos, indios y activistas. *Tabula Rasa*, (29), 203-228.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.10>

Recibido: 06 de septiembre de 2016

Aceptado: 18 de enero de 2018

Resumen:

En este artículo nos centraremos en lo que hemos dado en llamar «ficciones de naturaleza», esto es, el conjunto de dispositivos, prácticas, técnicas y narraciones a través de las cuales la naturaleza es construida, representada, reclamada e imaginada. Será a través de los sucesivos procesos de ensamblaje y reensamblaje de estos compuestos que la naturaleza adquirirá su dimensión política, ficcional y performativa, deviniendo un recurso retórico, mitológico y epistémico con el que entablar una negociación con el mundo. A partir de la selección de tres figuras paradigmáticas (científicos, indios y activistas), nos proponemos explicar dichas ficciones mediante una metodología cualitativa, basada en la revisión bibliográfica y la discusión teórica. Combinando el análisis historiográfico y el antropológico, explicaremos cómo la ficción penetra y nutre el campo científico, atenderemos a los procesos de naturalización de lo indígena y rastreamos las poéticas y las políticas de la naturaleza en el activismo contemporáneo.

Palabras clave: activismo, ciencia, ficción, naturaleza, pensamiento Norte-Sur, pueblos originarios.

¹ Este artículo es producto de una doble investigación, la que condujo a nuestras respectivas tesis doctorales: «Políticas y tácticas del cuerpo: Retablos de la ciudad activista» (Carlos Diz) y «Asimetría social, creatividad e hibridación cultural. Los grupos mbya-guaraní de las Misiones argentinas» (Eleder Piñeiro Aguiar), financiadas ambas por la Xunta de Galicia.

² Ph.D. en Antropología Social y Cultural, Universidade da Coruña.

³ Ph.D. en Antropología Social y Cultural, Universidade da Coruña.



Funchal-São Pedro - 2018

Johanna Orduz

Nature Fictions: Scientists, Indians, and Activists

Abstract:

This work focuses in what we have called “Nature fictions”, that is, the set of devices, practices, techniques, and narratives through which Nature is constructed, embodied, reclaimed, and imagined. Through successive processes of assemblage and re-assemblage of those compounds Nature acquires its political, fictional, and performative dimension, thus becoming a rhetoric, mythological, and epistemic resource with which we bargain with the world. Beginning with the choice of three paradigmatic figures (scientists, Indians, and activists), we intend to explain those fictions through a qualitative methodology, based on bibliographical revision and theoretical discussion. By combining historiographic and anthropological analysis, we will explain how fiction penetrates and nourishes the field of science, we will attend to the processes of naturalization of the indigenous, and will track Nature poetics and politics in contemporary activism.

Keywords: activism, science, fiction, nature, North-South thinking, originary peoples.

Ficções de natureza: cientistas, índios e ativistas

Resumo:

Neste artigo nos centramos naquilo que chamamos de «ficções da natureza», isto é, um conjunto de dispositivos, práticas, técnicas e narrativas por meio dos quais a natureza é construída, representada, reivindicada e imaginada. Será mediante os sucessivos processos de montagem e remontagem desses elementos que a natureza adquirirá sua dimensão política, ficcional e performativa, tornando-se um recurso retórico, mitológico e epistêmico com o qual se faz uma negociação com o mundo. A partir da seleção de três figuras paradigmáticas (cientistas, índios e ativistas), propomos explicar essas ficções mediante uma metodologia qualitativa baseada na revisão bibliográfica e na discussão e análise historiográfica e antropológica. Explicaremos, portanto, como a ficção penetra e nutre o campo científico; abordaremos os processos da naturalização do indígena e rastreamos as poéticas e as políticas da natureza no ativismo contemporâneo.

Palavras-chave: ativismo, ciência, ficção, natureza, pensamento norte-sul, povos originários.

Lo real es tan imaginado como lo imaginario.

Clifford Geertz, *Negara*

Introducción

«Por si no nos vemos luego: buenos días, buenas tardes y buenas noches». Así se despedía Truman Burbank, esbozando una gran sonrisa en lo alto de una escalera y tras descubrir que hasta el azul del cielo era de cartón piedra. El personaje de *El Show de Truman* (Peter Weir, 1998) era –sin saberlo– el actor principal de

un mundo simulado, un *reality* globalmente televisado que confundía realidad y ficción, y viceversa. Y en cambio, por antonomasia, Truman era el hombre «real» y «verdadero» (*True Man*), ajeno al juego de palabras que convertía su nombre en un elemento más del guion televisivo. Antes de salir del plató y caminar más allá de la escalera, decidido a dejar un mundo artificial de engaños, decorados y vecinos con vida «extra», Christoph –creador del *show*– le advierte: «Ahí fuera no hay más verdad que la que hay en el mundo que he creado para ti».

En un artículo reciente, Fassin (2014) propone tratar los conceptos de «lo real» y «lo verdadero» no como equivalentes sino como términos en tensión. La realidad es *horizontal*, nos dirá, existiendo en la superficie de los hechos; la verdad, en cambio, es *vertical*, pues ha de escudriñarse a través de las profundidades de la investigación. Para él, interesado en visitar las fronteras entre la etnografía y la ficción, entre la antropología y la literatura –o las demás literaturas, cabría decir, sobre todo tras la crisis de autoridad etnográfica (Clifford, 1991)–, la ciencia antropológica consistiría en el intento de articular lo real y lo verdadero en la exploración de la vida social. Si bien es cierto, como parecía insinuar Christoph, que las verdades son siempre parciales, plurales, situadas y relativas, y aún a sabiendas de que la realidad –lejos de ser singular y natural– es siempre múltiple (Mol, 2002) y producida socialmente (Berger & Luckman, 1991), la sugerencia de Fassin –quien rechaza la idea simplista de que la ficción explora las verdades y de que la ciencia, en cambio, se limita a describir la realidad– nos sirve para repensar, como él mismo hace, nuestra *imaginación etnográfica* y nuestra relación con la ficción. Al igual que Truman dejando atrás la caverna, quien escribe etnografías habrá de saber moverse entre mundos, a menudo tan imaginados como los imaginarios.

No entendemos la ficción, por tanto, como un mundo aparte, ni tampoco como lo contrario de lo real, pues sabemos que no existe ficción sin realidad ni realidad sin ficción. En su análisis de la relación entre política y ficción teatral, por ejemplo, Rancière (2010) recuerda cómo la población parisina sublevada en 1848, asidua al teatro o familiarizada con él, escribía y hacía circular –entre la pólvora y el hambre de barricada– frases tan hermosas como la de «pan o plomo». En realidad, el mundo obrero vivía entonces en estrecha relación con la literatura y el lenguaje artificioso del teatro. El propio trabajador se sabía un actor, un ser doble que cuando dejaba descansar su herramienta se convertía *ipso facto* en el figurante de un personaje colectivo como «el pueblo». Así como la nación se volvía en aquella época una «comunidad imaginada» (Anderson, 1993), así las masas se volvían «el pueblo», y luego las calles «la ciudad» o el «espacio público». Es decir:

La ficción no es lo contrario de la realidad, el vuelo de la imaginación que se inventa un mundo de ensueño. La ficción es una forma de esculpir en la realidad, de agregarle nombres y personajes, escenas e historias que la multiplican y la privan de su evidencia unívoca. (Rancière, 2010, p. 55)

La ficción, entonces, sería una construcción puramente social, un acto simultáneo de creación e imitación, una realidad distinta a la real pero que no por ello deja de ser verdadera (Herrero, 2012). Con la ficción se crea para creer, pues ella misma es un juego de ilusiones que reorienta la mirada, descubre y re-describe el mundo (Ricoeur, 1975). En nuestro caso, además, el diablo de la ficción se nos cuela entre las palabras y las cosas, pues la ficción se vuelve un problema epistemológico del conocimiento antropológico: necesita anclarse en realidades concretas para que sea posible y creíble, de igual manera que la realidad necesita de la ficción para que pueda ser explicada (Pérez, 2008). Así, la puesta en escena textual del antropólogo –su etnografía– es también una ficción (Clifford, 1986; Chauvier 2003, 2006; Traimond, 2011), pero una ficción verdadera, con sus tramas y sus historias, con sus personajes, con su selección de lo que se dice y de lo que se calla. Las voces que se hacen texto en nuestros escritos son la representación narrada de las subjetividades de unos protagonistas que encarnan e incorporan dichas ficciones. Son las tuyas, eso sí, ficciones vivas, ficciones políticas que mueven el mundo (Preciado, 2014).

En este artículo nos centraremos en lo que hemos dado en llamar «ficciones de naturaleza», esto es, el conjunto de dispositivos, prácticas, técnicas y narraciones a través de las cuales la naturaleza es construida, representada, reclamada e imaginada. Será a través de los sucesivos procesos de ensamblaje y reensamblaje de estos compuestos que la naturaleza adquirirá su dimensión política, ficcional, narrativa y performativa. De igual modo que, hasta no hace mucho, la antropología compartía y hasta propugnaba la ficción de las culturas como fenómenos discretos (Gupta & Ferguson, 2008), así también la naturaleza (o las naturalezas) son ficcionadas en tanto en cuanto devienen recursos retóricos, mitológicos y epistémicos con los que entablar una negociación con el mundo.

El problema con el concepto de «naturaleza» es que sigue siendo un concepto colonial, porque la palabra está inscrita en el proyecto civilizatorio de la modernidad. Por ejemplo, en otras cosmogonías la palabra «naturaleza» no aparece, no existe, porque la llamada «naturaleza» no es objeto sino sujeto y toma parte de la vida en todas sus formas (humanas y no-humanas). Entonces, la noción de naturaleza ya es de suyo euro-céntrica, occidentalocéntrica y antropocéntrica. Es un concepto muy problemático porque implica la división entre sujeto (humano) y objeto (naturaleza), donde el sujeto (humano) es el que tiene vida, y todo lo demás es «naturaleza» considerada como objetos inertes. Por consiguiente, sus formas de vida son inferiores a la humana y están inscritas en la lógica instrumental de medios-fines de la racionalidad occidental donde la «naturaleza» se convierte en un medio para un fin. (Grosfoguel, 2016, p. 129)

Hablar de estas ficciones, por lo tanto, se vuelve hoy un ejercicio necesario, pues bien sabemos que la construcción del par Naturaleza-Cultura obedece a un artificio fundamentalmente moderno y típicamente occidental, institucionalizado y compartimentalizado en la segunda mitad del siglo XIX, y referido a realidades, métodos y discursos científicos diferenciados (Descola, 2011).

A partir, primero, de una reflexión y de una auto-reflexión sobre la relación entre ciencia, ficción y naturaleza –en el ámbito de la antropología y las ciencias sociales–, e inspirándonos a continuación en nuestro trabajo de campo realizado entre los años 2009 y 2012 con los grupos *mbyá-guaraní* en Misiones (Argentina) y con activistas ecologistas en Europa, nos proponemos explicar dichas ficciones mediante una metodología cualitativa, basada principalmente en la revisión bibliográfica y la discusión teórica.

En una época que se ve cruzada de arriba abajo por un horizonte de crisis y de catástrofes, no son el cambio climático ni la crisis medioambiental, precisamente, las menores amenazas. De hecho, estas vienen a cuartear el mito moderno de una dominación absoluta de la naturaleza (Santamarina, 2006), naturaleza que ya no puede –si alguna vez pudo– ser pensada como entidad autónoma, al margen de ideologías, intereses, políticas, economías y relaciones de poder, tal y como ya lo advertían hace décadas MacCormack y Strathern (1980), quienes incidían en la necesidad de entender «lo natural» (al igual que «lo cultural») como una construcción y no como un ente dado.

Científicos: entre el mito y la ficción

Es indudable que una de las primeras aportaciones de la antropología fue deslindar la naturaleza de la cultura, definiendo la segunda frente a la primera. Para buena parte de la ciencia occidental y sobre todo desde la aparición de *El origen de las especies*, publicada por Darwin en 1859, la necesaria adaptación al entorno excluyó la posibilidad de que lo existente hubiese sido creado por gracia divina. Por ello, desde un principio la antropología trató de dilucidar qué había de «natural» y qué de «cultural» en el ser humano, aun a sabiendas de que ambas categorías podían ser definidas de un modo distinto en función de cada contexto temporal, histórico y geográfico (Tomé, 2009).

En realidad, no sería hasta mediados de los años 80, con la ecología simbólica, la ecología política y la antropología de la ciencia, cuando la dicotomía «Naturaleza-Cultura» pasaría a ser rebatida (Santamarina, 2006). En las últimas décadas, autoras como Haraway (1995) han venido hablando de una reinención de la naturaleza, donde figuras como los *cyborgs* (criaturas híbridas de organismo y máquina) ejemplifican la disolución o la complejización de dichos límites. *Cyborgs* que ven su origen en la ciencia ficción y que hoy nos sirven para discutir la validez de las fronteras

entre realidad y ficción, entre lo físico y lo no físico. Seres del umbral que tienen algo de *monstruo* en tanto que *muestran* otras formas posibles, tal y como lo hacía el Frankenstein o el moderno Prometeo de Mary Shelley. Véanse, en este sentido, las formas contemporáneas del «tecno-cuerpo», producto de intervenciones técnicas, o las tecnologías médicas y farmacológicas que difuminan y emborronan los límites de lo biológico, o véanse los implantes y cirugías que apuntan a la disolución de binomios como «organismo-máquina» o «natural-artificial», presentándonos el desafío de aceptar que, cada vez más, el cuerpo se vuelve una entidad híbrida que confunde lo cultural y lo natural (Velasco, 2010).

Y los confunde del mismo modo que se confunden entre sí los confines de la ciencia y la ficción. Tal vez por ello, justamente, el propio género de la ciencia ficción –nacido como tal en la década de 1920 pero influenciado por obras previas, como los relatos y las novelas de Mary Shelley, Edgar Allan Poe, Julio Verne o H.G. Wells– nace y se desarrolla sin una definición precisa. Además, su traducción castellana resulta problemática y excesivamente literal, pues en su sentido original la *science-fiction* se refería concretamente a «ficciones científicas» o «ficciones de la ciencia», un género que difícilmente hubiese podido existir antes de que el concepto de «cambio social» se hiciese patente a través de las alteraciones en la ciencia y la tecnología (Asimov, 1986).

Con todo, y pese a que nuestra intención no es tanto fijarnos en la naturaleza de la ficción como en la ficción de la naturaleza, cabe indicar que la ciencia actúa también como una ficción, pues se narra a sí misma a través de la realidad (recreándola y creándola, reproduciéndola y produciéndola), haciendo de esta el primer sustrato de sus relatos. En este sentido, toda ciencia es una «etnociencia», una modalidad como otras de discurso cultural (Couceiro, 2011), una de entre tantas cosmologías, donde la autoridad epistemológica del científico ha sustituido a la del sacerdote (Downey, 1986). Como todo discurso, el discurso científico es un discurso situado que disputa la producción y la distribución de sentido en la vida social, y que ha venido reproduciendo desde la era moderna el «privilegio epistémico» del Norte sobre el Sur (Grosfoguel, 2013); esto es, ha asumido que solo un puñado de científicos –generalmente blancos y hombres– producen con autoridad y frente al mundo de «los otros» (plagado de mitos y supersticiones) un conocimiento científico verdadero, válido, reconocido y acreditado.

Pero en verdad, si la mitopoiesis nos remite a la capacidad colectiva de inventar y generar relatos e historias, mitos que den sentido a la comunidad y a través de los cuales –o contra los mismos– esta se imagine, se reivindique o se sitúe en el mundo, narrándose en ellos y con ellos, y a su vez siendo narrada en la narración que ella hace de ellos (y que de ellos otros hacen), entonces la comunidad científica es –también– mítica y ficcional, pues con sus historias nos (re)encontramos a nosotros mismos. Los paradigmas de la ciencia actúan igual que lo hacen los

mitos: con un estilo abierto e inacabado, prestos a acoger nuevas versiones, a ser completados, dando sentido a lo que nos rodea, moldeando la acción y ordenando nuestras vidas y conocimientos. Toda praxis científica, pues, es a la vez una «mito-praxis» (Sahlins, 1997), un discurso performativo dispuesto a accionar el mundo y a actualizar con cada práctica sus estructuras míticas.

En antropología, el par Naturaleza-Cultura respondió durante mucho tiempo a estas estructuras. Imaginado, narrado y mitologizado, a menudo enganchado a intereses e ideologías que impregnaron de etnocentrismo los albores de la disciplina. Por ello a los primeros antropólogos les tocó el estudio de «lo exótico» y de los «primitivos» —aquellos, se decía entonces, que vivían en un estado más próximo a la naturaleza, y por lo tanto «culturalmente inferiores» (Stocking, 2002, p. 17)—, dado que se trataba de construir —al fin y al cabo— un discurso teleológico por el cual la humanidad había ido apropiándose de la naturaleza en diversas fases sucesivas, siendo la civilización occidental el culmen de dicha evolución. Retomando el dualismo cartesiano, aludían al progreso y a la modernidad para justificar la supuesta superioridad de la cultura respecto a la naturaleza.

Ya en nuestra era, parece más o menos claro que «la naturaleza no existe en todas partes y para siempre» (Descola, 2005, p. 391). En tanto es narrada y convertida en un recurso retórico y simbólico con el que justificar una u otra posición en el mundo, la naturaleza se vuelve una construcción cultural. Ahora bien, reducir la crítica a decir que la naturaleza es una construcción cultural supone que la cultura construye a partir de materiales de los que ella no se ha podido proveer, e imposibilita pensar las relaciones entre ambas categorías de otra forma que no sea la confrontación (Ortner, 1984; Santamarina, 2006). En cualquier caso, si los jíbaros del Amazonas —por ejemplo— confieren a plantas y animales la dignidad y los atributos de la vida social, incapaces de ubicarlos en una categoría autónoma, viéndolos como sujetos y no como objetos y estableciendo con ellos relaciones de sociabilidad (Descola, 2005), esto significa que cada cosmología —cada organización del mundo en la que los distintos seres mantienen entre sí una u otra relación—, determinará si la naturaleza existe, y por qué, y para quién.

El *animalismo* jíbaro, que hace que los no humanos estén dotados de la misma vida interior que los humanos y tengan una vida social y cultural, o el *naturalismo* de Occidente, por el cual sólo los humanos poseen vida interior y anteponen el lenguaje y la subjetividad como marcas de distinción y signos de discontinuidad, pero también el *totemismo* o el *analogismo*, no son las únicas cosmologías existentes, pero nos permiten pensar en una «pluralización de la modernidad» (Beck, 2006), al tiempo que nos animan a emprender una «descolonización del pensamiento» (Viveiros de Castro, 2010). *Pluralización*, en el primer caso, que ha de leerse como invitación a la multiplicidad, una ruptura

con el canon eurocéntrico dominante que contempla todas esas modernidades alternativas o vernáculas, esas modernidades otras o desmentidas, que implican –a su vez– que así como hubo y hay más de una modernidad, hubo y hay más de una colonialidad, o si se quiere, «articulaciones coloniales» varias (Restrepo, 2014). Y una *descolonización*, en el segundo caso, que al tiempo que rehúye la retórica civilizacional con la que se ha asociado a la modernidad, deja entrever un discurso más amplio que aquel de la «colonización»: el discurso de la colonialidad, «que sobrevive históricamente al colonialismo, para operar en dispositivos civilizacionales contemporáneos como los discursos y tecnologías del desarrollo o de la globalización» (Restrepo, 2014, p. 307).

Porque al final, siguiendo a Latour (2007), cabe preguntarse: ¿y si nunca fuimos modernos? ¿Y si la asimetría que supone el par Naturaleza-Cultura nunca se dio plenamente? Madejas de ciencia, política, economía, derecho, religión, técnica y ficción, así son los híbridos que han ido proliferando durante la modernidad, ni completamente culturales ni naturales del todo. He ahí la sugerencia de Latour, experto conocedor del progreso de la genética, de la posibilidad de crear seres vivos por vías no naturales o de la clonación, fenómenos que vuelven insostenible el discurso de las áreas autónomas, más aún cuando se expanden la «bio-socialidad» y la «ciudadanía biológica», para las que la ciencia actúa como mediadora (Petryna, 2002). Tal vez debiéramos, en lo que resta del artículo, interrogarnos en clave derridiana no tanto por la naturaleza sino por sus efectos, por los singulares procesos de naturalización y desnaturalización (Butler, 2005).

Indios: naturalizaciones (de los) indígenas

El indio nace en la voz del hombre blanco, en la mirada accidental del conquistador perdido, aquel que halló el poniente entre el azar y el vaivén de mareas. Tras confundir América con la India tocaba inventarse un personaje. Aquí, la ficción requería primero darle un nombre: el indio, nueva invención identitaria moderno/colonial (Grosfoguel, 2013). Desde entonces, desde la conquista y el inicio del saqueo, lo indígena ha venido acompañado de múltiples procesos de naturalización, teniendo que hacer frente a las tentativas de *desindianización* que son resultado de la dominación colonial (Bonfil, 2008).

Desde un primer momento, el dualismo cartesiano que se prolongaba en el par Naturaleza-Cultura tuvo repercusión en las poblaciones indígenas: los indios se convertían en el *objeto* de estudio, mientras que los investigadores (científicos e intelectuales varones, blancos y europeos) pasaban a ser el *sujeto*. Esta forma de entender la ciencia fue transversal a la idea de raza –tal vez la primera categoría social de la modernidad–, que junto a la subsunción de todas las formas de trabajo al capital (incluidas las formas indígenas prehispánicas), configuraron una separación radical entre universos epistémicos y ontológicos que se vieron en contacto desde la

conquista (Quijano, 2000). Todo esto tuvo y aún tiene efectos en las subjetividades de los excluidos, de los «subalternos» (Spivak, 1988) y «condenados» (Fanon, 1963), así como en las formas en que Europa se imagina y (re)produce a los otros.

Las asimetrías manifiestas, en torno a lo que Fanon denomina «zonas del ser» *versus* «zonas del no-ser», fueron asimismo constitutivas de la separación disciplinar de las universidades eurocéntricas. En este sentido, a los antropólogos y en la etapa preclásica, así como durante décadas de particularismo histórico, funcionalismo y hasta cierto estructuralismo, se les reservó la tarea de preservar el binomio Naturaleza-Cultura. Así fueron construidas, narrativa y ficcionalmente, etnografías que (re)presentaban a los indígenas como vestigios del pasado: la viva imagen del atraso civilizatorio, la infancia de la humanidad. La voz del indio era la voz del científico: «El sujeto amerindio es el sujeto del naturalismo. Es hijo de Kokopelli y de la comunidad [...] es multinaturalista; conoce, además de la inmanencia, la ley de la naturaleza y los espíritus» (Sabogal, 2013, p. 5).

Pero también ha habido intentos de pensar por fuera de los cánones eurocéntricos que privilegian epistémicamente ciertas regiones. Tomemos el caso de la «perspectiva geocultural», pensada como alternativa desde lo local (Kusch, 2007). *Perspectivismo*, precisamente, es el nombre dado a una corriente reciente en antropología, encabezada por Viveiros de Castro (2010) y cuyo objetivo sería «fundar una crítica radical respecto de la autosuficiencia cognitiva de la “modernidad” occidental, derivada en ideología muchas veces vendida presuntuosamente como “ciencia social”» (Isla, 2001, p. 239).

Con estos intentos se ha pretendido manifestar que los nativos no son simples informantes y objetos de estudio, sino que son, junto a los antropólogos, coproductores del conocimiento (Escobar, 2008), dotados de agencia, imaginación y capacidad creativa, capaces de desarrollar y de narrar por sí mismos sus propias «modernidades indígenas» o sus «indigenizaciones de la modernidad» (Sahlins, 1999). Al fin y al cabo, cabe decir que la modernidad requiere de un otro, de un nativo (¿un alter-nativo!), que puede ser tan moderno como el occidental... pero *moderno de otro modo* (Trouillot, 2011). «La modernidad es una máquina generadora de alternidades» (Castró-Gómez, 1993, p. 145), y en este sentido, lo plural de estas modernidades permite en cierto modo *provincializar a Europa*, despojarla de su patrimonio absoluto de la modernidad (Chakrabarty, 2008). Intentos todos, pues, con los que franquear la frontera interior del etnocentrismo, que negó mucho tiempo la humanidad y la cultura de los otros (relegándolos a un estado natural e infrahumano), negó su alma (reduciéndolos a carne y mito) y castigó su cuerpo.

Históricamente, una forma de esencializar, neutralizar y naturalizar al indígena ha sido limitarlo física y simbólicamente a un territorio concreto, llegando a producirse una suerte de «encarcelamiento espacial del nativo» (Appadurai, 1988).

Tal proceso de naturalización –un proceso no neutral sino ideológico, empujado por una mirada colonial y occidentalizada e impulsado como na construcción de la modernidad en el periodo de formación de los Estados-nación–, se nutrió ampliamente de las representaciones del espacio que han dominado durante tanto tiempo las ciencias sociales, apoyadas en imágenes de quiebra, disyunción y ruptura, y que tomaron la discontinuidad como el punto de partida para teorizar los contactos y los conflictos entre los distintos grupos (Gupta & Ferguson, 2008). Bajo la premisa de que cada sociedad ocupaba un espacio *naturalmente* discontinuo se iba asumiendo un isomorfismo que solapaba el territorio con la identidad, y que reconocía la cultura de los otros –cuando así lo hacía– como un todo discreto, fijo e inmóvil, negándole su diversidad, su variabilidad y su movilidad.

Muchas naciones quisieron crear un Estado mestizo unitario, aún a sabiendas del componente ficticio e imaginario que integra toda unidad, que –nunca acabada– requiere siempre ser hecha (Bauman, 2003). Empero, las críticas que la plurinacionalidad conlleva al interior de los espacios nacionales han llevado a generar nuevas formas de entender el Estado y múltiples resistencias a los procesos de invisibilización a los que han sido sometidas las poblaciones indígenas en todo el mundo.

La etnografía de la América indígena está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos actantes o agentes, humanos y no humanos –dioses, animales, muertos, plantas, fenómenos meteorológicos, objetos y artefactos–, dotados de «almas» semejantes, seres que sólo existen en relación con otros, entrelazados (Ingold, 2011). Aquí, sentimientos, pensamientos y actos son la resultante de la actuación de las almas divina y animal, a lo que se suma la acción de los espíritus y seres sobrenaturales. El individuo puede realizar actos de diversa índole para mediar entre sus naturalezas, evitar peligros y acatar las normas de buena conducta. Esa semejanza incluye un mismo modo, por así decirlo, *performativo*, de percepción: los animales y demás no humanos dotados de alma «se ven como personas», y por tanto «son personas»; es decir, objetos intencionales de dos caras (visible e invisible), constituidos por relaciones sociales existentes bajo el doble modo pronominal de lo reflexivo y lo recíproco, o sea de lo colectivo. Sin embargo, lo que esas personas ven –y lo que son en cuanto personas– constituye precisamente el problema filosófico planteado por y para el pensamiento indígena. En resumen: «Si el relativismo occidental tiene el multiculturalismo como política pública, el chamanismo amerindio tiene el multinaturalismo como política cósmica» (Viveiros de Castro, 2010, p. 40).

Ahora bien, este multinaturalismo ha sido invisibilizado por los Estados nacionales, que han excluido con frecuencia a las minorías de los ambientes que existían antes de la llegada del hombre blanco (Wilde, 2003). Una de las primeras vías que utilizaron para ello fue la de ficcionalizar su propia naturaleza, reduciéndola,

homogeneizándola y simplificándola, retratándola siempre como agreste, prístina y salvaje, como una naturaleza *otra* y de *otros*, llamando a ser domesticada, mercantilizada y culturizada; el indio no era más que el resultado de su medio natural, un pobre ignorante y desdichado. Dicha ficción requería construir la idea de su paisaje como un desierto, despojado de cultura y de sentido, inhóspito, exótico, peligroso, y con unas vidas igualmente pensadas como desérticas; tal vez por ello, históricamente, los viejos planisferios señalaban como desiertos, en color verde, las zonas entendidas como «incivilizadas», independientemente de sus características climáticas: tanto selvas como desiertos (Fernández de Rota, 1994). En este sentido, Todorov (1991) nos advierte que ya Colón marcó el inicio de estas clasificaciones al colocar a los indígenas como una parte más del paisaje, recordándonos que los sistemas clasificatorios dicen más de quien clasifica que de quien es clasificado:

Espiando detrás de todas las imágenes del indio compuestas por un caleidoscopio de puntos de vista, se ve siempre la imagen o, más precisamente, la anti-imagen del blanco, del llamado «civilizado». El indio como espejo, casi siempre inadvertido, representa una de las metáforas más presentes y persuasivas en el campo interétnico. (Ramos, 2011, p. 28)

Así como las selvas guardan una inmensa cantidad de especies animales y vegetales que nos son indispensables, nos dirá Dussel (2004), también las culturas excluidas por la modernidad eurocéntrica guardan una inmensa capacidad y cantidad de invenciones culturales que le son necesarias a la humanidad. Sin embargo, todos estos procesos de naturalización, atravesados por contundentes relaciones de poder y por interesadas razones geopolíticas, no se han apagado con el transcurso de las décadas, sino que han continuado presentes durante la era de la globalización. Procesos que han llegado a amenazar la vida y los lugares de vida de los indígenas, precisamente cuando el lugar es en gran medida *el otro* de la globalización, y cuando tantas comunidades indígenas han debido marcharse de territorios que consideran, viven y enuncian como propios (Escobar, 1999, 2005). Marchar o resistir, pues su lucha por la vida continúa siendo, en nuestros días, una lucha de descolonización, tal y como lo recordaba Sartre en el prefacio a *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1963), cuando retomando la exhortación marxista al proletariado, escribía: «¡Indígenas de todo el mundo, uníos!». La descolonización, entonces, no tendría que ver tan solo con criterios economicistas, sino con procesos más amplios que visan a deconstruir la sexualidad, la etnia, la clase o la raza. Que anhelan romper, en fin, los dualismos, en aras de una integralidad y de un pluriversalismo epistémico y ontológico (Escobar, 2016; Grosfoguel, 2016), donde la naturaleza no pueda ser reducida a un mero lugar del que extraer recursos y materias primas sino un espacio de convivencia de todas las especies, animales y no animales.

Ficciones de naturaleza, en suma, que naturalizan lo natural pero también a sus moradores. De igual manera que los pueblos originarios no manifiestan una noción de territorialidad fácil de definir, ni homogénea ni estática sino compleja y cambiante, a menudo incluyendo no sólo el mundo físico sino también el espiritual, y cada vez más amenazada por los desplazamientos y las migraciones forzadas, por el desarrollo urbano y el capitalismo global, y por el avance del hombre blanco en sus tierras ancestrales, pues también la categoría del indígena presenta sus retos, sus carencias y sus complejidades. Si acaso es cierto que el indígena no *está* en la tierra, sino que *es con* la tierra, hoy en día el carácter artificioso de su categoría –como el de todo límite y el de toda frontera– se reimagina y se piensa de nuevo no sólo desde la vieja metrópolis colonial sino desde las propias comunidades indígenas, a menudo obligadas a actualizar sus códigos identitarios y a hibridar o recombinar a la luz y al ritmo de los nuevos contextos y los nuevos agentes. Y ocasionalmente obligadas, bajo los efectos perversos del neoliberalismo, a constituir una etnicidad empresarial –*Etnicidad S.A.* (Comaroff & Comaroff, 2011)–, haciendo de su identidad una marca y una mercancía a imagen y semejanza de las grandes empresas, las cuales se reapropian de las prácticas indígenas para crear nuevos mercados.

Véase, para ejemplificar estos giros, la actualidad de la figura del «indígena global», aparecida en el tramo final de la Guerra Fría y a la estela de los procesos de descolonización (Fernández de Rota, 2016). Una figura que emerge empecinada en contradecir la prematura muerte de lo indígena vaticinada desde hacía décadas por la antropología (Lévi-Strauss, 1992), y que engrosa hoy las listas de la población mundial con cerca de 250 millones de indígenas en todo el mundo (De la Cadena & Starn, 2007). Una indigenidad de nuevo cuño, por así decirlo, que ha de reinventarse para serle fiel a su tradición, articulada ocasionalmente –de un modo presencial pero también a través del ciberespacio y de las tecnologías de la información– con el activismo transnacional, las ONG, las instituciones internacionales y supraestatales, etc. Una figura que cobra presencia al compás de sus transformaciones epistémicas y que nos recuerda al menos tres aporías principales que ya han sido señaladas en relación con la constitución y la autenticidad de lo indígena, relativas al tiempo, al cuerpo y al espacio:

La indigenidad atrapada en la aporía de tener que presentar como ancestral lo necesariamente contemporáneo en espacios comunales subsumidos por organizaciones más extensas; la aporía de una biología atemporal necesariamente historizada en términos culturales; y la aporía de que lo originario en un mundo global, para constituirse, ha de venir de algún modo de fuera, creando tensiones con los requisitos securitarios e identitarios de la soberanía moderna y su demanda de autoctonía. (Fernández de Rota, 2016, p. 179)

Exponer estas aporías, que por definición no tienen solución, es el primer paso para convertir los problemas en dilemas, estos sí con varias soluciones posibles. Sin definir previamente los alcances del comúnmente denominado «problema indígena», y sin concretar sus actores, intereses o recursos, ni siquiera podremos averiguar *para quién* (lo indígena) es un problema, ni trazar sus límites, ni rastrear su genealogía. Con lo que tratamos, por tanto, es con un tema de carácter intercultural (¿e internatural!), que afecta a todo tipo de asuntos, escenarios y tareas, desde la legalización de los territorios ocupados hasta las prácticas y costumbres de autogobierno y administración de justicia.

Activistas: poéticas y políticas de la naturaleza

La naturaleza, decíamos, se construye, se representa, se reclama y se imagina a través de un conjunto de dispositivos, prácticas, técnicas y narraciones. Se convierte en un artefacto retórico, también político y también poético. Deviene ficción en tanto en cuanto es mitologizada para incidir sobre el mundo y redescubrir la realidad. Con tal giro, y en estricto sentido foucaultiano, las ficciones de naturaleza pueden hacerse verdaderas, o mejor aún, en palabras del propio Foucault, «pueden inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad fabrique algo que no existe todavía» (Morey, 1987. pp. 52-53). La ficción, por tanto, puede rehacer la realidad, puede renarrarla, a sabiendas de que los «efectos de verdad» se producen en el interior de discursos que no son en sí mismos verdaderos ni falsos (Foucault, 1988), pero que son instrumentalizados, teledirigidos, interiorizados e incorporados como si así lo fueran.

En las últimas décadas, tal y como lo demuestra la figura del indígena global, ya comentada, los discursos de la naturaleza han ido acoplándose a los discursos sobre la globalización. Esta, por su parte, reciclando y resemantizando las viejas tradiciones imperiales, ha continuado subrepticamente –por la vía de discursos tecnológicos, desarrollistas, informacionales y hasta humanitarios– extendiendo una colonialidad (o una poscolonialidad), que le ha dado el relevo histórico al colonialismo (Restrepo, 2014). Interpretada generalmente como un «mundo de flujos» no homogéneos sino asimétricos (Appadurai, 2000), la globalización ha sido representada como un nuevo régimen de producción y organización del tiempo y del espacio (Inda & Rosaldo, 2002; Sassen, 2000).

Desde los años 70, cuando se intensifica la desregulación financiera, el concepto de *globalización* comienza a hacerse hegemónico, suplantando en las dos décadas siguientes, acriticamente, a otros conceptos no anodinos y con mayor carga política, como «imperialismo» o «neocolonialismo» (Ribeiro, 2003). Asistimos, desde entonces, a una situación global aupada especialmente desde los años 90 en base a un conjunto de «globalismos» (Tsing, 2000), esto es, adhesiones entusiastas a «lo global» (de corporaciones y multinacionales, pero también de científicos

y activistas) que han asumido la densidad y la rapidez de las interconexiones cual episodio imparable en rumbo hacia el futuro, imbuidas de una retórica de progreso. Igual que ocurrió con la seducción modernizadora, capitalismo y globalización han sido interiorizados –a menudo irreflexivamente– como una sola y omnipotente totalidad (Ho, 2005), naturalizando y despolitizando la globalización, asumiéndola como Una realidad dada e ineludible. También por ello, cabe decir, el concepto de «globalización» tiene mucho de cajón de sastre, pero ya no es capaz de ocultar un mundo convulso donde las redes conectan tanto como desconectan, y donde –además– las estructuras y los procesos de desconexión, al igual que ocurre con la conexión, implican una relación activa («ser desconectado») y no una ausencia de relación (Ferguson, 1999). Es decir, que las relaciones coloniales perduran en un mundo aparentemente descolonizado.

Así como la ciencia, veíamos, actúa en cierto modo entre el mito y la ficción, y así como la naturaleza se construye dialéctica y dialógicamente con las mismas estructuras que los mitos, también los activistas acuden a ellos para narrarse a sí mismos y politizar la/s naturaleza/s en su propio interés. Los movimientos, al fin y al cabo, son forjas de mitos, «los recuperan, los reinventan, los contienen y presuponen, los implican, remiten de unos a otros» (Wu Ming, 2002, p. 41), pues saben que manteniéndolos vivos mantienen vivas sus comunidades. La ficción, tal y como la entendemos, crea palabras y entidades que son fuerzas materiales, capaces de hacernos y deshacernos. En este sentido, «la ficción es una fuerza material desde el momento en que creemos en ella y nos organizamos en consecuencia» (Fernández-Savater, 2013, p. 129). Los movimientos sociales, por lo tanto, a la vez una construcción política y una ficción (Gledhill, 2000), han entendido –al igual que ciertos autores– que los mitos son esenciales para la vida política:

La política tiene que ver con el mito porque es ritual y se sitúa dentro de un dispositivo ritual extendido; se sitúa entre dos clases de mitos: los que le entrega la historia en una forma bruta o elaborada y [los] que ella misma debe crear para hacer la historia [...] Cuando los mitos nuevos transforman a los antiguos dan testimonio de la capacidad que tiene la política para administrar la relación del pasado con el futuro partiendo de una exigencia de sentido. (Augé, 1995, p. 118)

Desde finales del siglo pasado, en medio de una honda crisis económica y de representación y habiendo vivido toda una sucesión de catástrofes naturales, accidentes nucleares, crisis humanitarias, etc., los activistas del Norte y del Sur Global comenzaron a afianzar «redes de apoyo transnacionales» (Keck & Sikkink, 1999), teniendo en cuenta que «lo global» –demasiadas veces mistificado– no se compone sino a través del entrelazamiento de espacios locales y translocales, nacionales y transnacionales. Sería, pues, en los últimos coletazos del siglo XX, en 1999, cuando se daría por «inaugurada» la era de la «antiglobalización», tras

el mito de origen que supuso la «batalla de Seattle», librada a las puertas de la cumbre celebrada por la Organización Mundial del Comercio (OMC). Aparecía entonces, como mezcla de grupos e inquietudes, aquello que algunos llamaron «movimiento de movimientos» (Klein, 2001) –también llamado «movimiento por la justicia global» (Della Porta, 2007) o «contra la globalización de las corporaciones» (Juris, 2008)–, y que actuaba como una reacción mundial contra el neoliberalismo, al entenderlo como un fundamentalismo de libre mercado guiado por una élite de economistas y por unas organizaciones no electas y no democráticas, como la propia OMC, el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional (Graeber, 2002).

El archiconocido eslogan «Otro mundo es posible», emblema de aquellos años de contestación y nacido en el Foro Social de Porto Alegre en 2001, quería traducir lo que algunos indígenas ya estaban experimentando, al menos desde el levantamiento en Chiapas contra el Tratado de Libre Comercio de América del Norte. La insurrección del EZLN, en enero de 1994, aún hoy se celebra como el gran preludeo, el pasaje iniciático a una ola global de protestas. Los zapatistas defendían su territorio con un lenguaje poético y apostando por comunidades autogestionadas, con el apoyo de activistas de todo el mundo y gracias al uso efectivo que los indígenas hicieron de Internet y que los convirtió en la primera «guerrilla informacional» (Castells, 2003), continuando con la indigenización de la tecnología que años antes los *kayapó* del Amazonas emprendieron con sus videograbaciones (Turner, 1992). Pero en realidad esta no fue una excepción sino la regla, dado que fueron los indígenas –ya en los años precedentes– los primeros en rebelarse contra las privatizaciones orquestadas por el Fondo Monetario Internacional.

La celebración del «carnaval de los oprimidos» que juntó a más de 10.000 *ogoni*, *okwerre*, *ojaw* e *isoko* en el delta del Níger para protestar contra los «ríos de petróleo» dejados en sus tierras por la multinacional Shell (Wiwa, 2003), pero también el propio alzamiento zapatista, la Vía Campesina o el *Movimento Sem Terra*, reforzarían las filas de ese «indigenismo global» que ya en los años 70 comenzaba a perfilarse con las *First Nations*, los *maoríes*, los *sami* o los *Native Americans* (Fernández de Rota, 2016). Desde entonces y más aún en la última década, a un lado y a otro del planeta y entre activistas del Norte y del Sur Global, el clamor por la defensa de la naturaleza se ha ido haciendo más y más grande, de los colectivos ecologistas y urbanos de las ciudades europeas a las asambleas de indígenas en movimiento, de la calle a las Naciones Unidas, que celebra anualmente la llamada Conferencia de las Partes (COP, en sus siglas en inglés), organizada por la Convención Marco de la ONU para dar respuesta al cambio climático.

Precisamente, a finales de la pasada década y antes de la crisis financiera internacional, el cambio climático se anunciaba como la amenaza más urgente. En este contexto, desnaturalizando la globalización neoliberal, las contracumbres que se han sucedido

entre activistas de todo el mundo no han hecho sino escenificar –frente al teatro de los poderosos– las «políticas de la urgencia» que le restan a los subalternos para hacer valer sus derechos, derivadas de la aceleración globalizadora y de la alteración de sus modos de gobierno, y que hacen que la urgencia –perdiendo su condición de excepcionalidad– se instale por siempre en lo cotidiano (Diz, 2016). He ahí la necesidad activista de actuar «aquí y ahora», que traduce al lenguaje la celeridad contemporánea. La amenaza del cambio climático, en este sentido, pone en primer plano la transición hacia un paradigma de la «supervivencia» (Abélès, 2010), del planeta y de sus gentes, un paradigma que emerge en el marco de una sociedad azotada por innumerables riesgos, un panorama que aniquila la capacidad de controlar el futuro, haciéndolo más incierto y desconocido, y convirtiendo la supervivencia en la más elemental de las preocupaciones.

Lo que ha estallado, definitivamente, es la fe ciega en el progreso y el desarrollo, ambos paradigmas desnaturalizados hoy por los movimientos sociales. Una vez que se rompe la linealidad propia de la modernidad y una vez que el progreso deja de verse como una sucesión de estadios al modo positivista comtiano, el desarrollo al que este estuvo asociado queda también en entredicho. Evocado con la metáfora de la evolución de un organismo, el mundo no puede crecer *ad infinitum*, y si así lo pretende ha de saber que por la misma razón –continuando con la metáfora– todo cuerpo y todo organismo para y envejece, pues lleva dentro de sí el signo de la decadencia (Canguilhem, 1999).

Si bien la lucha activista politiza el cambio climático, negándose a entenderlo aisladamente y vinculándolo con las relaciones de poder poscoloniales en el capitalismo neoliberal –al contrario de lo que han hecho algunos autores, que lo han construido acriticamente casi como un asunto postpolítico (Giddens, 2010)–, también nos revela que los riesgos ambientales ya no se limitan hoy a lugares y grupos concretos sino que rompen las fronteras de los Estados y devienen amenazas globales y supranacionales, al tiempo que se convierten en una fuerza de movilización política (Beck, 1998). Ahora bien, a la vez que la puesta en peligro de la naturaleza tiene por efecto la igualación mundial de las situaciones de peligro, no debemos olvidar la primera ley de los riesgos medioambientales: «La contaminación sigue al pobre» (Beck, 2006, p. 8). Ni tampoco olvidar que, como consecuencia de que las industrias peligrosas se trasladan a países del Sur, con sueldos bajos, lo que se da es «una fuerza de atracción sistemática entre pobreza extrema y riesgos extremos» (Beck, 1998, p. 47). Asistimos, entonces, en un mundo que fabrica y gestiona incertidumbre, a una distribución asimétrica de las vulnerabilidades.

Contra estas desigualdades se ha fraguado entre los movimientos el concepto de «justicia climática», movilizado para contestar el impacto desigual del cambio climático. Apuntando las interrelaciones de la injusticia, la destrucción ecológica

y la dominación económica, con él se reivindican el abandono de los combustibles fósiles, el control de las comunidades sobre sus recursos, la soberanía alimentaria, el respeto a los derechos indígenas, la reducción del consumo y la producción, la socialización de la energía, la regeneración de los ecosistemas o el reconocimiento de la «deuda climática», un intento de compensar la asimetría de la «huella ecológica», esto es, el desequilibrio entre las elevadas emisiones de CO₂ en los países del Norte y sus repercusiones en los del Sur.

En los últimos años, un intento de paliar estas asimetrías ha sido –por ejemplo– la propuesta de la Constitución de Ecuador de 2008, donde por vez primera se le da carta legal a la *Pachamama*, recogiendo en un marco normativo estatal los «derechos de la naturaleza». Con el pretexto de proteger la selva del Yasuní, con reservas petrolíferas, el gobierno defendía la «no extracción» y exigía a las demás potencias extractoras –de acuerdo a sus niveles de contaminación y PIB– que reparasen económicamente al país. Aunque tal propuesta no llegó a concretarse, sentó un precedente significativo en cuanto a que no sólo los riesgos son globales y las consecuencias locales (Beck, 2006), sino que los riesgos son locales y las responsabilidades también pueden llegar a ser globales.

Dicha tentativa se articulaba a la par de otras luchas sucedidas alrededor del globo y enfocadas a reconstruir espacios comunitarios y a reconectar con entornos naturales. Luchas que activan una *política de la relacionalidad* que da cuenta de una sociología «de lo emergente» (Santos, 2006). Tentativas que, a rebufo de luchas feministas, campesinas o indigenistas, han aupado el concepto del «Buen Vivir», esto es, la concepción holística de la vida más allá de la economía, o si se quiere –y en herencia de las ontologías indígenas–, «una filosofía de vida distinta, que permite la subordinación de objetivos económicos a los criterios de la ecología, la dignidad humana y la justicia social» (Escobar, 2016, p. 26). Un vivir de otra manera, en definitiva, que se articule en torno a una *ecología del tiempo* alternativa, una nueva organización del mundo y de la vida social que nos deje tiempo para vivir(la) plenamente (Ruiz Blázquez & Piñeiro Aguiar, 2014).

De un modo u otro, la naturaleza convertida en artefacto político no puede desligarse hoy en día del concepto en boga del «medio ambiente», el cual se presenta como una recapacitación entre dos polos tensionales clásicos: Naturaleza-Cultura (Santamarina, 2006). Además, los nuevos desarrollismos e incluso el paradigma del «desarrollo sostenible» son ante todo categorías políticas producidas desde instancias tecno-científicas, que desplazan el mundo de lo natural en favor de un único mundo cultural, al reducir la naturaleza a una mercancía (Escobar, 1999). Así todo, las modificaciones climáticas denotan que la industrialización, que intensificó las relaciones con el entorno introducidas por la agricultura y la ganadería, redujo la naturaleza a objeto explotable. Descola (2011) apunta a

que la irrupción del «medio ambiente» presagia un replanteamiento —él dirá un «desmoronamiento», pero su perspectiva se nos antoja excesivamente optimista— de la cosmología naturalista tan propia de Occidente:

En su sentido más corriente, la naturaleza era antropocéntrica de un modo casi clandestino en la medida en que recubría por preterición un dominio ontológico definido por su ausencia de humanidad —sin azar ni artificio—, mientras que el antropocentrismo del medio ambiente está claramente enunciado [...] De la estratosfera a los océanos pasando por los bosques tropicales, nadie lo ignora en la actualidad, nuestra influencia se hace sentir en todas partes. (Descola, 2011, p. 80).

He ahí, después de todo, que su entidad autónoma ya no sea más que una ficción política, y he ahí, como subraya Beck (2006), la «falacia naturalista» de parte del debate ecologista, que a veces —en base a premisas modernas y poético-románticas— utiliza la naturaleza como una bandera contra su propia destrucción, invocando una naturaleza (singular, homogénea) que en realidad no existe. «Lo que existe, y lo que crea semejante inquietud política, son formas diferentes de socialización y diferentes mediaciones simbólicas de la naturaleza (y de la destrucción de la naturaleza)» (Beck, 2006, p. 33). Así, dado que la dicotomía naturaleza-cultura ha actuado como fuente de otros dualismos —mente/cuerpo, objeto/sujeto, teoría/práctica, lugar/espacio, capital/trabajo, local/global, etc. (Escobar, 1999)—, y dado que activistas de todo el mundo han repetido durante años que el cambio climático es un «síntoma» y el capitalismo la «crisis», se vuelve pertinente recuperar la máxima de Bateson (1993): *así como existe una ecología de las malas hierbas existe una ecología de las malas ideas*. Repensar nuestros mitos y dualismos, descolonizarlos, reficcionalizarlos, sin desligar el clima de la cultura, ni la economía de la ideología, ni lo cotidiano de lo global. Aceptar el reto y poner en marcha («aquí y ahora») una articulación ético-política, una «ecosofía» (Guattari, 1990), capaz de vincular la ecología mental de las subjetividades con la ecología social de las relaciones, unir el ambiente y la historia, replanteando de un modo holístico el ser y el estar-juntos.

Conclusiones

Nunca supimos qué le ocurrió a Truman tras cruzar el umbral. Tal vez descubrió, en el gastado imperio de su carne, que «realidad» y «ficción» eran aguas de un mismo río. Quizá, como al joven Neo en *Matrix* (Lana & Lilly Wachowski, 1999), le abrumó la luz del desierto de lo real, y le hirieron sus ojos que no habían sido usados. En cualquier caso, con este texto hemos querido exponer cómo la ficción es una herramienta con la que esculpimos (en) la realidad, cómo con ella narramos y nos narramos, y cómo lo real —múltiple, vasto y relativo, engendro en que conviven el mito y lo cotidiano—, está siempre en disputa y siendo contado, y «es tan imaginado como lo imaginario» (Geertz, 2000, p. 232).

En el artículo comentado en la introducción, Fassin (2014) retoma la imagen del puzle empleada por Percec: lo que hace el etnógrafo es re-crear un mundo, cuyas piezas ya han sido creadas con anterioridad, y por tanto nunca es la suya una acción solitaria. La ciencia, que no sólo describe la realidad, sino que produce verdad, se nutre de la ficción para contar el mundo y para contarse a sí misma, y a menudo la ficción se vuelve más realista que los trabajos de los científicos sociales. Como ejemplo toma Fassin la ficción televisiva de *The Wire*, la serie creada por David Simon. Su retrato casi «naturalista» de la trama urbana de la ciudad de Baltimore, de la miseria neoliberal que la carcome y de las violencias que recorren los barrios pobres, lleva al antropólogo a establecer una comparativa con su propio trabajo, en este caso con su destacable monografía sobre la policía de las *banlieues* parisinas (Fassin, 2011), cuyo trabajo de campo se inició en 2005, justamente cuando las revueltas incendiarias se vieron acompañadas de la aparición del *Mouvement des Indigènes de la République*, un movimiento indígena que –cambiando ahora la colonia por la *banlieue*– llamaba a descolonizar la metrópolis (Boutleja, 2012).

Indígenas, científicos y activistas, hemos visto, que producen ficciones tanto como son producidos por estas. Ficciones de naturaleza, decíamos, a través de las cuales esta es construida, representada, reclamada e imaginada, adquiriendo así una dimensión simbólica, política y performativa, y transformándose en un recurso retórico, mitológico y epistémico a través del cual el mundo es narrado, organizado y disputado. Un mundo, como dicen los zapatistas, que contiene muchos mundos, «múltiples ontologías o realidades que han sido excluidas de la experiencia eurocéntrica o bien reducidas a sus términos» (Escobar, 2016, p. 15). Un mundo que se debate, todavía hoy, entre las *ausencias* y las *emergencias* (Santos, 2006), entre lo invisible (o mejor, lo invisibilizado) y lo visible, entre lo que se naturaliza y lo que se desnaturaliza. Un mundo que enfrenta, entre la urgencia y el miedo, problemas modernos para los que ya no hay soluciones modernas.

Las poéticas y las políticas de la ficción, hemos visto, se enredan y se encabalgan con las poéticas y las políticas de la naturaleza. Llegados a este punto, qué mejor manera de avanzar que recordando, en este caso al poeta cubano José Lezama Lima (1969, p. 15): «Todo tendrá que ser reconstruido, invencionado de nuevo, y los viejos mitos, al reaparecer de nuevo, nos ofrecerán sus conjuros y enigmas con un rostro desconocido. La ficción de los mitos son nuevos mitos, con nuevos cansancios y terrores». Para aliviar el reencuentro de rostros y mitos, qué mejor manera que reconstruir nuestras ficciones, resituándonos y repensándonos en otras historias, más bellas, más justas, más nuestras.

Si acaso es cierto que la imaginación se ha venido intensificando en las últimas décadas en la vida cotidiana de la gente ordinaria, actuando como una «fuerza social» con la que proyectar múltiples vidas posibles (Appadurai, 2000), por qué no impregnar nuestros textos de ficción, entendida esta ya no como un afuera de

la realidad sino como una tela que la entreteje, una luz que la recorre y una voz que la alimenta; por qué no multiplicar nuestra imaginación antropológica. Tal vez hallemos, como Borges (1971), que las *ficciones* no son menos imaginadas que la realidad, ni menos ilusorias ni menos fabuladas. He ahí el conjunto de imaginarios diversos, ontologías fantásticas, racionalidades múltiples y naturalezas caleidoscópicas que pueblan su obra. Y he ahí uno de sus personajes, Pierre Menard, decidido a reescribir palabra por palabra el *Quijote* de Cervantes: una obra idéntica pero propia, una singular reescritura, pero no una copia.

Cabalgar como locos y confundir los libros con la realidad, los gigantes con los molinos de viento. *Quijote*, ficción de ficciones, metanovela. En la fabulosa escena, dice Quijano (2007), en la que Don Quijote arremete contra un gigante y es derribado por un molino, se concentra el des/encuentro de la primera modernidad: el desencuentro entre el sueño y la realidad, entre una ideología caballeresca y señorial y otra capitalista, exacerbada paulatinamente tras la conquista de América y la consolidación del nuevo sistema-mundo colonial/moderno. Que no quepa la menor duda: seguimos enfrentándonos, en el mismo plano y bajo la misma sombra, a gigantes y a molinos de viento. Tal vez nos toque a nosotros cabalgar de nuevo, aun a lomos de caballos viejos, o quizá reescribir, como lo hacía el bueno de Menard, nuestros mitos y nuestras ficciones.

Referencias

- Abélès, M. (2010). *The politics of survival*. Durham: Duke University Press.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, A. (1988). Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology*, 3(1), 36-49.
- Appadurai, A. (2000). Grassroots globalization and the Research Imagination. *Public Culture*, 12(1), 1-19.
- Asimov, I. (1986). *Sobre la ciencia ficción*. Barcelona: Edhasa.
- Augé, M. (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.
- Bateson, G. (1993). *Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.
- Bauman, Z. (2003). *Comunidad*. Madrid: Akal.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI.
- Berger, P. & Luckman, T. (1991). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Bonfil Batalla, G. (2008). *México profundo*. México DF: Mondadori.
- Borges, J.L. (1971). *Ficciones*. Madrid: Alianza.
- Boutleja, H. (2012). Las luchas políticas locales/globales en Francia: el imperativo de la descolonización. Entrevista con H. Boutleja. *Relaciones internacionales*, (19), 185-187.
- Butler, J. (2005). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Canguilhem, G. (1999). La decadencia de la idea de progreso. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 19(72), 669-683.
- Castells, M. (2003). *La era de la información. Vol II. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- Castro-Gómez, S. (1993). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 145-163). Buenos Aires: CLACSO.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona: Tusquets.
- Clifford, J. (1986). On ethnographic allegory. En J. Clifford & Marcus, G. (Eds.), *Writing Culture* (pp. 98-121). Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. (1991). Sobre la autoridad etnográfica. En C. Reynoso (Comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 141-170). Barcelona: Gedisa.
- Couceiro, E. (2011). La radiación del riesgo. En J. Ruano Gómez (Ed.), *El cine como prospectiva en la sociedad de riesgo* (pp. 43-83). A Coruña: Universidade da Coruña.
- Comaroff, J. & Comaroff, J.L. (2011). *Etnicidad S.A.* Madrid: Katz.
- Chauvier, E. (2003). *Fiction familiale*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux.
- Chauvier, E. (2006). *Anthropologie*. Paris : Allia.
- De la Cadena, M. & Starn, O. (2007). *Indigenous Experience Today*. Oxford : Berg.
- Della Porta, D. (Ed.). (2007). *The Global Justice Movement*. Boulder : Paradigm.
- Descola, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y la cultura. En L. Montenegro (Ed.), *Cultura y naturaleza* (pp. 54-77). Bogotá: Jardín Botánico José Celestino Muti.
- Diz, C. (2016). Políticas y tácticas del cuerpo: Retablos de la ciudad activista. (Tesis de doctorado no publicada). Universidade da Coruña, A Coruña.
- Downey, G. L. (1986). Risk in culture. *Cultural Anthropology*, 1(4), 388-412.
- Dussel, E. (2004). Sistema-mundo y transmodernidad. En S. Dube, I. Banerjee & Mignolo W. (Eds), *Modernidades coloniales* (pp. 201-226). México: El Colegio de México.

- Escobar, A. (1999). <<El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar>>, en Viola, A. (comp.) *Antropología del desarrollo*. Barcelona, Paidós.
- Escobar, A. 2008. *Territories of Difference*. Durham: Duke University Press.
- Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur. *AIBR*, 1(11), 11-32.
- Fanon, F. (1963). *Los condenados de la tierra*. México: Siglo XXI.
- Fassin, D. (2011). *La force de l'ordre*. Paris: Seuil.
- Fassin, D. (2014). True life, real lives: revisiting the boundaries between ethnography and fiction. *American Ethnologist*, 1(41), 40-55.
- Ferguson, J. (2002). Global disconnect: abjection and the aftermath of modernism. En X. Inda & Rosaldo, R. (Eds.), *The anthropology of globalization* (pp.136-153). Oxford: Blackwell.
- Fernández de Rota, A. (2016). Constitución y aporías del Indigenismo global: cultura, raza y soberanía. Reflexiones a partir del caso *Mapuche*. *AIBR*, 2(11), 177-198.
- Fernández de Rota y Monter, J.A. (1994). Los paisajes del desierto. En H. Salas Quintanal & Pérez-Taylor, R. (Eds.), *Desierto y fronteras* (pp. 21-37). México: Plaza y Valdés.
- Fernández-Savater, A. (2013). Política literal y política literaria. Sobre ficciones políticas y 15-M. *Mediterráneo económico*, (23), 125-137.
- Foucault, M. (1988). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid: Alianza.
- Geertz, C. (2000). *Negara*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (2010). *La política del cambio climático*. Madrid: Alianza.
- Gledhill, J. (2000). *El poder y sus disfraces*. Barcelona: Bellaterra.
- Graeber, D. (2002). Los nuevos anarquistas. *New Left Review*, (13), 139-151.
- Grosfoguel, R. (2008). Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial. *Tabula Rasa*, (9), 199-215.
- Grosfoguel, R. (2013). Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula rasa*, (19), 31-58.
- Grosfoguel, R. (2016). Del «extractivismo económico» al «extractivismo epistémico» y al «extractivismo ontológico»: una forma destructiva de conocer, ser y estar en el mundo. *Tabula Rasa*, (24), 123-143.
- Guattari, F. (1990). *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-Textos.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (2008). Más allá de la «Cultura». *Antípoda*, (7), 233-256.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- Herrero, V. R. (2012). Cine, sociología y antropología. La construcción social de la ficción cinematográfica. *Gazeta de Antropología*, 28(1). Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10481/20643>.
- Ho, K. (2005). Situating global capitalisms: a view from Wall Street Investment Banks. *Cultural Anthropology*, 20(1), 68-96.
- Inda, X. & Rosaldo, R. (Eds.). (2002). *The anthropology of globalization*. Oxford: Blackwell.
- Ingold, T. (2011). *Being Alive. Essays on Movement, Knowledge, and Description*. New York: Routledge.
- Isla Madariaga, J.A. (2011). A propósito de Eduardo Viveiros de Castro. *Anales de la Universidad de Chile*, (2), 239-240.
- Juris, J. (2008). *Networking futures*. Durham: Duke University Press.
- Keck, M.E. & Sikkink, K. (1999). Transnational advocacy networks in international and regional politics. *International Social Science Journal*, 51(159), 89-101.
- Klein, N. (2001). *No Logo*. Barcelona: Paidós.
- Kusch, R. (2007). *Obras completas*. Rosario: Fundación Ross.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *Tristes trópicos*. Barcelona: Paidós.
- Lezama Lima, J. (1969). *La expresión americana*. Madrid: Alianza.
- MacCormack, C. & Strathern, M. (Eds.). (1980). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mol, A. (2002). *The body multiple*. Durham: Duke University Press.
- Morey, M. (1987). Érase una vez... Michel Foucault y el problema del sentido de la historia. En R. Máiz & Nadales, A. (Comps.). *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault* (pp. 45-54). Santiago: Universidad de Santiago de Compostela.
- Ortner, S. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26(1), 126-166.
- Pérez, F. S. (2008). El diablo de la ficción. *Revista de Antropología Social*, (17), 249-272.
- Petryna, A. (2002). *Life Exposed. Biological Citizens after Chernobyl*. New Jersey: Princeton University Press.
- Preciado, P. B. (2014). Las subjetividades como ficciones políticas. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=4o13sesqsJo>. Obtenido el 2014-02-14.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of power, ethnocentrism and Latin America. *Neplanta*, 3(1), 533-580.

- Quijano, A. (2007). Don Quijote y los molinos de viento de América Latina. En O. Cozlaresk (Coord.), *De la Teoría Crítica a una crítica plural de la modernidad* (pp. 123-147). Buenos Aires: Biblos.
- Ramos, A.R. (2011). Indigenismo: um orientalismo Americano. *Anuario Antropológico*, (1), 27-48.
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Restrepo, E. (2014). Articulaciones decoloniales, modernidades plurales: aportes al enfoque decolonial. En J. Gandarilla Salgado & Ruiz Sotelo, M. (Coords.), *América y el Caribe en el cruce de la modernidad y la colonialidad* (pp. 303-325). México: Unam.
- Ribeiro, G.L. (2003). *Postimperialismo*. Barcelona: Gedisa.
- Ricoeur, P. (1975). *La métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ruiz Blázquez, J.J. & Piñeiro Aguiar, E. (2014). Tiempo, Buen Vivir y cambio social. *Revista de Antropología Experimental*, (14), 33-45.
- Sabogal, M.P. (2013). Subjetividades caníbales. *CuadrantePhi*, (26-27), 1-14.
- Sahlins, M. (1997). *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.
- Sahlins, M. (1999). What is anthropological Enlightenment? *Annual Review of Anthropology*, (28), 1-23.
- Santamarina, B. (2006). Antropología y medio ambiente. *AIBR*, 3(2), 144-184.
- Santos, B. (2006). *Conocer desde el sur: para una cultura política emancipatoria*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Sartre, J.P. (1963). Prefacio. En F. Fanon (Autor), *Los condenados de la tierra*. México, Siglo XXI.
- Sassen, S. (2000). Spatialities and temporalities of the global. *Public Culture*, 12(1), 215-232.
- Spivak, G.C. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson & Grossberg, L. (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). Macmillan Education UK.
- Stocking, G.W. (2002). Delimitando la antropología. *Revista de Antropología Social*, (11), 144-184.
- Todorov, T. (2009). *Nosotros y los otros*. Madrid: Siglo XXI.
- Tomé, P. (2009). Miradas antropológicas a las relaciones entre naturaleza y cultura. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 1(64), 7-22.
- Traimond, B. (2011). Antropología y ficción. *Imago Crítica*, (3), 27-39.
- Trouillot, M. (2011). Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje. *Tabula Rasa*, (14), 79-97.

- Tsing, A. (2000). The global situation. *Cultural Anthropology*, 15(3), 327-360.
- Turner, T. (1992). Defiant images: the kayapo appropriation of video. *Anthropology Today*, 8(6), 5-16.
- Velasco, H. M. (2010). Los procesos de construcción y deconstrucción del cuerpo en perspectiva antropológica. En J. Martínez Guirao & Téllez Infantes, A. (Eds.). *Cuerpo y cultura* (pp. 19-54). Barcelona: Icaria.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas canibales*. Buenos Aires: Katz.
- Wachowski, L. & L. Wachowski (Directoras). (1999). *The Matrix*. Estados Unidos: Silver Pictures.
- Weir, P. (Director). (1998). *The Truman Show*. Estados Unidos: Scott Rudin Productions.
- Wilde, G. (2003). Imaginarios oficiales y memorias locales. Los usos del pasado jesuítico-guaraní de Misiones. *Avá. Revista de Antropología*, (4), 53-72.
- Wiwa, O. (2003). Carnival of the oppressed. En Notes From Nowhere (Eds.), *We are everywhere* (pp. 196-201). London: Verso.
- Wu Ming. (2002). *Esta revolución no tiene rostro*. Madrid: Acuarela.

CONFLICTO, IDENTIDAD Y CRÍTICA DE LA MEMORIA EN COLOMBIA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.11>

FABIO SILVA VALLEJO²

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0003-4357-1789>

Universidad del Magdalena, Colombia

fsvallejo@gmail.com

ANGÉLICA HOYOS GUZMÁN³

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-7900-1465>

Universidad del Magdalena, Colombia

hoyosguzman@gmail.com

Cómo citar este artículo: Silva Vallejo, Fabio & Hoyos Guzmán, Angélica. (2018). Conflicto, identidad y crítica de la memoria en Colombia. *Tabula Rasa*, (29), 229-244.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.11>

Recibido: 30 de octubre de 2017

Aceptado: 01 de febrero de 2018

Resumen:

En este artículo nos proponemos interpretar el discurso y las políticas del posconflicto a partir del enfoque de la crítica de la memoria en Colombia. Desde nuestra lectura, este discurso, establece una dinámica de olvido sistemático y no permite superar las guerras, pero también genera formas de resistencia ante los conflictos y de preservación de las identidades a pesar de la marginalidad en las comunidades afectadas por el conflicto armado. Con todo ello, la identidad queda confinada a la guerra como política imperialista neoliberal, en un círculo perverso de violencia que define a la paz como espectáculo, a la memoria como capital y multiplica los sentidos de la sobrevivencia. Concluimos sobre

¹ Este artículo es producto de las investigaciones: «Fortalecimiento del Grupo de Investigación sobre oralidad, narrativa audiovisual y cultura popular en el Caribe Colombiano en la línea de investigación Historia, Memoria y Conflicto» a cargo del profesor Fabio Silva Vallejo y «Estética de la sobrevivencia en Colombia: memoria y afectos en la poesía colombiana contemporánea», proyecto desarrollado por la profesora Angélica Hoyos Guzmán, como requisito para optar al título de Doctora en Literatura Latinoamericana de la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

² Antropólogo, Estudios de maestría en Estudios del Caribe. Docente Investigador, Director de Programa de Antropología, Facultad de Humanidades Universidad del Magdalena, Santa Marta. Director del Grupo de Investigación sobre oralidad, narrativa audiovisual, y cultura popular en el Caribe Colombiano-Oraloteca.

³ Licenciada en Lenguas Modernas, Magíster en Lingüística Española. Docente de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Magdalena. Candidata a Doctora en Literatura Latinoamericana, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Miembro de Grupo de Investigación sobre oralidad, narrativa audiovisual, y cultura popular en el Caribe Colombiano.

**SOURIEZ
VOUS
ÊTES
VIVANTS**

la necesidad de empatizar con las múltiples memorias, desde nuevas sensibilidades que intervengan en la política de archivo de testimonios, repensando lo que se enseña y se difunde como Memoria Histórica y el impacto que esto tiene en el país.

Palabras clave: conflicto armado, memoria de la violencia, identidad, crítica de la memoria

Conflict and identity and a criticism of memory in Colombia

Abstract:

This paper aims to interpret post-conflict discourse and policies drawing upon the criticism of memory in Colombia. Based upon our reading, this discourse imposes a dynamics of systematic oblivion, and leaves us unable to overcome wars, but it also gives place to forms of resistance to conflicts, and ways to preserve identities in spite of how marginalized communities affected by the armed conflict may be. With all of this, identity is left confined to war as a neoliberal imperialist policy within an evil circle of violence, which defines peace as a show, memory as capital, and multiplies the senses of survival. We end by concluding there is a need to show empathy towards the various memories, based upon new sensitivities to intervene in the policy of testimonial files, rethinking what is taught and spread as Historic Memory, and its impact in the country.

Keywords: armed conflict, memory of violence, identity, criticism of memory.

Conflito e identidade e crítica da memória na Colômbia

Resumo:

No presente artigo, propõe-se interpretar o discurso e as políticas do pós-conflito a partir da abordagem da crítica da memória na Colômbia. Na nossa leitura, esse discurso estabelece uma dinâmica de esquecimento sistemático e não permite superar as guerras, contudo também gera formas de resistência ante os conflitos e preservação das identidades apesar da marginalidade das comunidades afetadas pelo conflito armado. Com isso, a identidade fica confinada à guerra como política imperialista neoliberal, em um círculo perverso de violência que define a paz como espetáculo, a memória como capital e multiplica os sentidos da sobrevivência. Concluimos sobre a necessidade de se criar empatia com as múltiplas memórias a partir de novas sensibilidades, que intervenham na política de arquivamento de testemunhos, repensando o que é ensinado e o que é divulgado como Memória Histórica e o impacto que isso tem no país.

Palavras-chave: conflito armado, memória da violência, identidade, crítica da memória.

Muchas son las definiciones y aproximaciones a la memoria, la memoria es colectiva, es individual, es selectiva. Muchos son los teóricos que la definen. Desde Strauss hasta Ricoeur, desde Noria hasta Halbwachs, desde Gody hasta Foucault, todos tienen un corpus teórico, todos defienden una posición. Sin embargo, y a pesar de las discusiones académicas, la memoria sigue siendo el

único instrumento tienen las comunidades para pensarse. Desde luego que todo este andamiaje teórico es necesario para comprender, de qué manera la memoria opera en las colectividades y se constituyen como es sinónimo de identidad, pero también de tradición y cultura. Al mismo tiempo que estas variables dependen del enfoque de quien las mira, las escucha, las valora y las legitima.

El primer aspecto fundamental que es importante abordar es en la orientación hegemónica de las memorias. ¿Qué se memoriza? ¿Qué interesa que se memorice? ¿A quién le interesa la memoria? ¿Quién necesita memoria? No es para nadie un secreto, y es necesario decirlo acá, que los conocimientos se hegemonizaron y pasaron a una lista de importantes y no importantes. La memoria, no fue la excepción y también paso por el tamiz de las memorias transcendentales y las banales, desde luego que en una sociedad fundamentada en los conocimientos hegemónicos, entendidos estos como las imposiciones del conocimiento desde las academias occidentales o recientemente llamadas del Atlántico Norte, es decir las que establecen cánones y generan políticas de lo que se debe conocer y lo que no es importante conocer, los que establecen qué es acreditado o qué no lo es, qué es o no un conocimiento científico, jurídico, artístico.

La elección de la memoria, de la ciencia, del enfoque, no es gratuita para el pensador científico, hay en todo un sesgo, una tendencia que se escapa, la misma apuesta por la memoria y está marcada por ciertas elecciones que posibilitan su estudio, el mismo ser humano elige qué es lo recordable, individualmente hablando, la inscripción en el archivo del inconsciente es un proceso mediado, así lo estudia y lo demuestra Derrida (1997) en lo que define como *Mal de archivo* a partir de la deconstrucción que hace de los *Diarios de Freud* y la memoria del psicoanálisis.

De este modo, las sociedades hegemónicas se encargaron históricamente de esquematizar los cánones de la memoria y las acciones de ellas mismas. Los imperios determinaron qué se debía recordar y qué se debía olvidar, inclusive determinaron lo que no se debía ni recordar ni olvidar. Dentro de esos procesos América y los americanos (más bien los latinoamericanos) fueron parte de ese componente al que se le obligo qué debía dejar de lado y qué debía perpetuar. ¿Cómo recordar algo heredado que no hemos tenido la oportunidad de vivir y sentir?

La imposición de la culpa que generó toda una serie de aberraciones religiosas y persecuciones políticas nos hizo olvidar a la fuerza que éramos el producto de otras lógicas, de otras realidades y cómo con los pecados heredados, nos obligaron a creer en un Dios, en un patrón, en un caos, en una historia, en una memoria. La memoria de los otros, aquella que a base de engaños y diatribas nos embutieron, esos recuerdos que se quedaron pasmados en nuestro inconsciente y no nos permiten actuar sino es empujados por esos falsos originadores, esos falsos cánones, esas falsas memorias.

Dice Todorov (2000, p. 16) «La memoria como tal es forzosamente una selección. Conservar sin elegir no es una tarea de la memoria». Esto suena bonito, y más en las palabras de un reputado académico, pero para los colombianos ¿cabe este principio?, no tuvimos la oportunidad de elegir, ni fuimos libres de elegir o seleccionar los acontecimientos que debimos memorizar o lo que debíamos olvidar.

También Todorov (1987) nos plantea el ideario del mito fundacional sobre el que nos leemos, el de la conquista. Más adelante el de la independencia, hoy en día el de la poscolonialidad. Aparentemente, un desarrollo a la par que los procesos de memoria y del reconocimiento de múltiples verdades en torno a la historia hegemónica, múltiples historias que sobre todo la literatura y la cultura han sabido cuestionar desde el papel alterno a lo hegemónico, en distintas épocas y *estructuras sentimentales* como diría Williams (1980). La memoria se convierte entonces en un campo de reflexión prolijo para el estudio y la crítica, susceptible de ser cuestionado, deconstruido, elaborado, comparado, analizado en su estructura y su arqueología.

Si bien es en Halbwachs (1968) quien propone los marcos sociales de la memoria también es desde su pensamiento que nos obliga a decir: ¿en Colombia, esos marcos son propuestos por quién? Lo anterior en la medida en que estos se basan en la realidad francesa, europea, en los llamados capitales culturales, es decir en las posibilidades que tuvieron de elegir el olvido y la democracia a de la memoria. Pero en nuestras sociedades donde lo que primero que existe es un espacio cercenado de la historia, de las verdades de la conquista, los lugares que se crean para el recuerdo y el olvido no permiten aún accionar a las memorias. Con respecto a esto vale la pena preguntarnos, por ejemplo: ¿cuál fue la memoria que quedó durante y después del proceso de la plantación, si era prohibido recordar, y todo instrumento que llevara al recuerdo fue prohibido, fue amputado, fue cercenado y sustituido por otros recuerdos que produjeran otras memorias?

¿Cómo poder entender la memoria de los haitianos, de los negros caribeños que fueron sometidos al más bajo nivel de desprecio de sus memorias, sobre cuáles marcos de la memoria se construyen las categorías de identidad, conflicto, posconflicto, memoria? Sobre la de los impostores o sobre las de las culturas que no merecen ser recordadas sino como meros casos de exotismo. Esto, teniendo en cuenta que, lo heredado es este marco de guerra, la presencia fuerte de los imperialismos a partir de distintos momentos de la historia de occidente en donde las comunidades, los pueblos otros: indígenas, afros, campesinos, mujeres, como lo dice Rita Laura Segato (2016), son los que resisten y persisten, se obstinan en la pervivencia de sus memorias propias, las cuales incluyen sus propios exterminios.

En estos términos y hablando de la resistencia como memoria, es Edward Said (1996) quien nos propone una teoría. Nos habla sobre las relaciones entre cultura e imperialismo, en donde resistir es un efecto de fuerzas planetarias, en donde se

dan las condiciones en todos los ámbitos de la sociedad para que la resistencia emerja a la par que el imperio. En este sentido, Said nos plantea que: «Si la cultura puede predisponer a una sociedad a prepararse para la dominación ultramarina de otra, e incluso ser parte activa de tal dominación, también puede, al revés, contribuir a apaciguar o modificar tal disposición» (Said 1996, p. 311). Es decir, que la cultura tiene el imperialismo y tiene la resistencia, todo hace parte del mismo programa. En este mismo sentido, la memoria no puede ser una sola, y las otras memorias tejen sus líneas de fuga del discurso hegemónico, resistencia que construye identidad, historia, filosofía y sobrevivencia cultural.

Teniendo en cuenta lo anterior, desde donde queramos ver, hacer memoria es un proceso de construcción netamente político. No hay posibilidad de una memoria democrática o una verdadera siempre va a estar atravesada y sesgada por la ideología dominante, por el imperio, también construye la historia de lo que sobrevive e institucionaliza la muerte, haciendo invisible el dolor, dejando el resto de la identidad. La memoria, desde luego, es colectiva, pero se construye desde la individualidad, lo problemático es determinar ¿qué es significativamente memorable o qué es significativamente recordable? Y, desde el punto de vista de otras instituciones, preguntarle a la institución educativa de la historia en Colombia (y de todas las disciplinas) es la mejor forma para ver cómo funcionan esos marcos sociales ¿qué se enseña en las escuelas desde la primaria hasta la educación superior? Incluso habría que preguntarle a la academia, qué se estudia y cómo investiga sobre la memoria.

En Colombia, se define la Memoria Histórica en el marco del llamado posconflicto y los acuerdos de paz. Primero, tenemos que remitirnos al concepto mediado por las políticas globales, inventado por la academia, apresurado e impuesto hegemónicamente como discurso de los últimos casi veinte años en Colombia. Es importante en primer lugar mencionar las concepciones de Miguel Eduardo Cárdenas Rivera (Cárdenas, 2003) en relación con la praxis y los principales argumentos que circulan por los diferentes actores institucionales y organizaciones civiles alrededor del tema y que se dan en el marco del debate sobre «la construcción del posconflicto» convocado por el Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Los Andes y otras instituciones académicas el cual tuvo lugar en Bogotá el 18 de septiembre de 2003.

Hay que hablar de la enunciación de un concepto cuya dimensión global de la lucha por la aplicación real de los derechos humanos, económicos y sociales, y de lo que más recientemente se ha venido a acuñar como «el derecho al desarrollo», a la seguridad alimentaria y humana. Todo esto como doctrina que toma fuerza para orientar políticamente el sistema de relaciones internacionales. Pues a pesar de que algunas posturas consideran que falta un elemento que permita que el conflicto madure y se pueda superar para que se alcance la condición de categoría

de la ciencia política aplicable al proceso colombiano, existe otro enfoque es el de la propuesta del Banco Mundial «hacia la construcción de paz para el posconflicto» que recoge las experiencias de países que han acordado la paz.

Su planteamiento, estriba en la distinción del enfoque maximalista, soluciones estructurales, de una postura minimalista, que asume el posconflicto como la ausencia del enfrentamiento bélico y una postura intermedia. La última, con soluciones de fondo dirigidas al manejo de la política económica, social con la aplicación de fórmulas que permitan el control al armamentismo, el lavado de activos, el tráfico de armas entre otras acciones delictivas por parte de grupos ilegales, bajo cualquier denominación.

Es mejor acercarse a la postura crítica que maneja desde la perspectiva sociológica, encontramos que Muñoz Federico (2009), habla de una «simulación del posconflicto» benéfica en términos de relaciones internacionales, pero insuficiente en lo que el autor señala como deficiencias de la normatividad en relación con el hecho de que no se les devuelve a los propietarios la tierra despojada, ésta queda en manos del narcoparamilitarismo, el desplazamiento y las víctimas de la desterritorialización permanecen, a pesar de los acuerdos de paz y del posconflicto.

Ahora bien, el otro concepto hegemónico durante lo que va del nuevo milenio en Colombia, es el de Memoria Histórica, el cual emerge la política pública de la memoria en Colombia que se encarga de recuperar los testimonios de las víctimas de la violencia, regulada mediante la denominada «Ley de víctimas y restitución de tierras» en donde desde el artículo 146 de la Ley 1448 de 2011 se crea y se regula el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH).

La misión de esta institución no es de naturaleza judicial ni sancionatoria, es decir, no incide en la tramitación de procesos judiciales a los posibles victimarios del conflicto. La definición de la memoria es la de ser «histórica», acumulativa. Podría leerse que se pretende un registro histórico oficial, el archivo de la violencia heredada que dice ese tipo de memoria. Es necesario atender a las posibles interpretaciones y sensibilidades de esta historia a contrapelo. Pues, así como la construcción de la identidad, tanto la latinoamericana como la colombiana, tiene sus tendencias cuando es impuesta, tal vez el mecanismo de institución de la memoria no es más que una burocracia sistemática del lenguaje para perpetuar las tanatopolíticas.

La palabra tiene un valor importante para el CNMH, pero es una política archivística, en el sentido en que se entiende esta noción, como una especie de consciencia abierta de todo lo posible (Agamben, 2000), de todos los testimonios y todas las verdades, un registro múltiple de épocas e imágenes acerca de la violencia que borra la experiencia individual de la guerra. Este archivo que hereda la huella de la violencia bipartidista hacia la violencia generalizada, los dos períodos de la violencia que caracteriza Pécaut (2001), contempla también diversos tópicos

de esta memoria, entre ellos una publicación sistemática de identificación de diversas víctimas, perpetradora y académicos o voces que estudian el conflicto o lo testimonian, como en el caso de los periodistas. También hay que notar la reciente necesidad de la fuerza pública en incluir sus testimonios lo cual ha sido motivo de debate en el país.

Sin embargo, podemos preguntarnos ¿se enseña, se recopila, se legitima una verdad de «lo correctamente histórico» y lo correcto es lo que es permitido y lo permitido es lo que políticamente es contable? ¿Dónde queda la memoria individual, la intimidad de la herida y el derecho a decir el dolor? La historia nuestra tiene una serie de inconsistencias que más parecen de las dinámicas del mito (que su lógica está dada por las inconsistencias) ¿Cuál puede ser nuestra memoria histórica, no será nuestro marco la memoria del o de los conflictos? Si la memoria es tradición, es identidad, la nuestra está atravesada por esta relación con el conflicto, la memoria, o por el posconflicto, y si es así ¿Cómo recordamos el conflicto y cómo es que si toda nuestra historia, que es nuestra identidad ha estado atravesada por él no hemos diseñado un instrumento para enfrentar por lo menos desde la memoria o desde el olvido un mecanismo para salir de él o de ellos?

Para asumir estas cuestiones, para respondernos ante ellas, sobre todo, en la condición de dignificación del trauma de un país que sobrevive en medio del conflicto tenemos que pensar y abrir la lectura de aquella multiplicidad de la memoria, conflicto y resistencias, las diversas posibilidades de lecturas en una crítica de la memoria en Colombia son necesarios y urgentes, no solo por el papel de la política pública que parte de la tendencia mundial de lo que Huyssen (2002) denomina *Boom de la memoria* y que tiene sus antecedentes globales y el lugar común de los campos de concentración, sino porque esta línea marca la emergencia de imaginarios de futuro posible y de superación de los conflictos que son necesarios pensar en el momento coyuntural que vive Colombia política, social y culturalmente cuando pretende la construcción de lugares después del conflicto, a pesar de la crueldad de la violencia que se hace visible a través de los distintos testimonios.

Vale la pena mencionar que los Archivos de Derechos Humanos del CNMH en el país están conformados por las voces de los otros que mencionábamos hace unos acápites: indígenas, afrocolombianos, campesinos, mujeres; y que es claro, a partir de esta reflexión, que muy a pesar de que ha pasado el tiempo y la conquista ya no es un lugar de enunciación se debe pensar ahora, más que nunca, en términos de identidad y las mediaciones que los imperios y las economías de guerra, las políticas del odio, imponen sobre los procesos memoriales de estos otros.

En adición, pensar las memorias, como resistencia nos llevan a pensar en lo que Said (1996) nos propone cuando le interesan no solo las oposiciones sino la resistencia al imperialismo, lo cual quiere decir que resistir no es oponerse, es más bien, a nuestro entender, la emergencia, la salida de un conflicto mayor, de un ambiente imperante, que Said aborda, en donde lo heredado hace parte del imperio, lo cultiva y lo reproduce, pero también formula sus puntos de fuga. Pensar la guerra como un imperio en Colombia, es pensar sus efectos, sus imposturas de la memoria, las colonizaciones y marginalidades a lo largo del tiempo que ha sometido al país, es integrar sus diversas variables y manifestaciones de resistencia y de memoria.

Escribe Todorov: «lo que la memoria pone en juego es demasiado importante para dejarlo a merced del entusiasmo o la cólera» (2000, p. 26) Por supuesto que es demasiado importante pues estamos hablando de identidad, de tradición, de cultura e históricamente la de nuestros patriotas al principio y nuestros ilustres gobernantes después se desarrollaron entre estas dos variantes; por el entusiasmo y nunca tuvieron en cuenta que había que pensar desde nuestra realidad y no desde la realidad de los otros, de los de afuera y desde la cólera y crearon una memoria de odios atravesadas por sesgos políticos y manifestada abruptamente por colores o falsas ideologías.

Este gran inconsciente del *Mal de archivo* incluye todas las voces, lava su culpa (en el sentido estrictamente judeocristiano), pero no las escucha, no mueve la memoria ni les permite a las oralidades tener el propio valor político que reclaman, desde su lugar de identidad, desde las comunidades otras y sus formas de recordar propias en interlocución con un estado, con unos victimarios, que han ejercido poder sobre esos otros.

Por lo anterior, las lecturas de la memoria no deberían ser solamente mediadas por los afectos de las víctimas, sino también es necesario recordar a Richard (2010) que nos dice que, a partir de los procesos de memoria en Chile, después de la dictadura, empieza a funcionar un lenguaje de la transición, un olvido sistemático para implantar la democracia que dejó por fuera la verdad, por eso en Latinoamérica, ella dice que:

En tiempos de cultura neoliberal, a la crítica intelectual, no le basta con luchar contra las tecnologías del olvido con los que la globalización mediática fabrica la borradora de la memoria. Debe, además, ser vigilante para desmontar los promiscuos artefactos del recuerdo que hacen circular la violencia por las redes -turbias- del éxito de mercado. [...] Memoria crítica y crítica de la memoria son los recursos que la práctica intelectual debe movilizar para seguir desatando guerras de interpretación en tomo a los significados y los usos del recuerdo. De no hacerlo, o bien se anestesia la sensibilidad del presente o bien se ritualiza el pasado en simples conmemoraciones oficiales. (Richard, 2002, p. 192)

Así, la función institucional de la memoria, como las de otras instituciones, indudablemente está determinada por el ejercicio del poder. Lo que quiere decir que la memoria no necesariamente puede ser el instrumento de recuperación de una identidad, de una dignidad de una libertad, de una moral. La memoria se convierte en un proceso político que puede ser coactado o suspendido, legitimado o aceptado dependiendo de los intereses políticos. E incluso puede encontrarse en éste las memorias sobrepuestas, como se encuentran las lenguas superestrato y las lenguas minoritarias casi en vías de extinción en un mismo territorio marcado por el alto impacto de la violencia hacia sus comunidades al margen.

Cabe mencionar como documento que evidencia este hecho el Auto 004 que emite en el 2009 la Corte Constitucional de Colombia⁴ como medida de protección de las poblaciones indígenas en riesgo de etnocidio; a pesar de este y otros documentos que exigen el cese de la guerra y la protección para comunidades indígenas y afrocolombianas hasta la fecha se continúa perpetuando la violencia en estos territorios y estas comunidades siguen en riesgo.

Dice Todorov:

El pasado y su recuerdo no pueden asumir la misma función en una sociedad sin escritura, como las antiguas civilizaciones africanas y en una sociedad tradicional alfabetizada, como la Europa de la Edad Media. Ahora como todos sabemos desde el Renacimiento y más aún desde el siglo XVIII se ha creado en Europa un tipo de sociedad, del que no existía ningún ejemplo anterior; que ha dejado de apreciar incondicionalmente las tradiciones y el pasado, que ha arrancado la edad de oro para ubicarla en el porvenir, que ha hecho retroceder la memoria en beneficio de otras facultades. (2000, p.19)

Y continúa escribiendo, refiriéndose a las sociedades occidentales: «se trata de las únicas sociedades que no se sirven del pasado como un medio privilegiado de

⁴ Entidad judicial encargada de velar por la integridad y la supremacía de la Constitución Nacional de 1991.

legitimación, y no otorgan un lugar de honor a la memoria» (Todorov, 2000, p. 20). Será posible que las memorias de la memoria también se hereden

y en países como el nuestro en donde el conocimiento tradicional es parte del discurso nacional y del estandarte dominador de la política cotidiana, hoy y bajo el rotulo de cualquier «post» se impone una acumulación de la memoria bélica que desdibuja cualquier tradicionalidad, cualquier singularidad de la experiencia y deja como matiz identitario, colectivizado, homogéneo, la guerra que opera desde el neoliberalismo y que se asienta con su imposición memorial.

De este modo, en la memoria, el otro queda confinado al resto, a lo que queda de aquellos pueblos al margen, de aquel individuo que luego de la guerra queda vulnerable, indistintamente de la colectividad a la que pertenezca. Empiezan

entonces sus luchas por no desplazarse, por reclamar sus muertos, enterrarlos dignamente. Queda el testimonio, que, desde la oralidad, o desde el informe mediado por académicos, deja ver el reclamo de justicia, y ejerce una marca colectiva sobre la persona. Lo que hace común el archivo es la sobrevivencia, ese estatuto personal y colectivo de haber atravesado el marco de guerra, poder hablar de él, ejercer el derecho a decir, aunque se siga viviendo en el mismo territorio al margen, incluso en condiciones más precarias e interdependencias resquebrajadas.

Un proceso de crítica de la memoria debe atender a los abusos del archivo, donde «La memoria es ahora rechazada en provecho de la observación y de la experiencia, de la inteligencia y de la razón» (Todorov, p. 21). Replantear los afectos que se mueven en el sistemático orden y régimen de lugares de la memoria que se institucionalizan. La tendencia al recuerdo, al estudio de la memoria en masa, y la conformación de los museos, está relacionada entonces con diversos tópicos, en Colombia la memoria, o las memorias, no se pueden desligar de identidad, de cultura de la violencia y del trauma individual. Esta época, la de la contemporaneidad y las políticas para después de la guerra, es un tiempo donde abunda la memoria y con ella la tecnología de acumulación del olvido, un museo viviente como diría Martín Barbero (2001), en donde volvemos a la memoria, como cultura, como forma, como expresión.

En este sentido, Jesús Martín Barbero (2001) nos habla también de esa función del pasado en el presente y de la ausencia del proyecto del futuro a causa de la fabricación de los medios de comunicación de un presente sin fondo, sin horizonte, inmediato y olvidable. Sin embargo, es difícil que una víctima del conflicto armado, de cualquier bando, pueda olvidarse, es imposible borrar de la memoria personal una masacre, al mismo tiempo esta memoria ejerce en esa individualidad una capacidad de resistir. Es imposible para un ser humano, para un colombiano, no aferrarse a la vida *a pesar de* atravesar la muerte, de convivir con el cadáver, con la herencia de la guerra.

¿Cómo construir entonces el porvenir individual y colectivo? Según Martín Barbero, asistimos a una forma de regresión que nos saca de la historia y nos devuelve al tiempo del mito, que es el de los eternos retornos, y en el que el único futuro posible es entonces el que viene del «más allá», no un futuro a construir por los hombres en la historia sino un futuro a esperar que nos llegue de otra parte. (Martín-Barbero 2001, p. 6).

Entonces tendremos que volver a una identidad, que como dijimos, no hemos conocido, está relacionada con la herida del origen, volver al no lugar de lo común, pero es la experiencia bélica, la vivencia personal la que construye el lazo de futuro, no el museo que se queda en la esperanza de que algo pase, de que alguien llegue, de que se firme un acuerdo de paz, de que cese el fuego cruzado.

Pensar en la memoria es pensar también en lo porvenir, podemos volver con esta idea a Derrida (1997) en donde el archivo se abre para contar sus múltiples capas de homicidios, sus herencias de muerte.

Las nuevas formas de violencia emergen con el archivo y la memoria, por ello no se puede ser ingenuo ante la perpetuación de la política de archivo en el país. Llegado el futuro, el nuevo milenio, con el posconflicto se retoman las prácticas de la memoria, un mercado y unos lugares globales que aparecen en los panoramas locales. El pasado que se actualiza para recrear un tiempo, artificialmente, generar experiencias de pasado y la tensión con los tiempos de la modernidad y la posmodernidad, con imaginaciones de la memoria que no están en el debate público, por qué a pesar de ser recopiladas se les usa para acumularlas, a pesar de la intención de no repetición, con las múltiples memorias que construyen las múltiples verdades y qué exigen respuestas a esas: ¿para quién se memoriza? ¿Qué se privilegia en el recuerdo? Lo que encontramos es que, si aún no conocemos nuestras verdades sobre antes de la hegemonía de la conquista, difícilmente logremos conquistar el terreno de llegar a explicarnos qué nos pasó y sobre todo a salir de las violencias.

Entonces, la memoria hegemónica emerge a la par que los acuerdos de paz con las guerrillas, después, mucho después, de formalizarse los acuerdos de desmovilización de las autodefensas o grupos paramilitares del país y son las políticas de justicia y paz las que regulan la institución. Las versiones libres son escuchadas por las víctimas, Elizabeth Jelin (2002) establece que debe haber un interlocutor de estos testimonios. Por ello, gracias a las versiones libres se abren posibilidades de encontrar a algunos de los más de sesenta mil desaparecidos que registran los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica.

Aun así, no se saben las verdades, incluso muchas víctimas siguen buscando a sus desaparecidos aún sin haberse inscrito ante las oficinas que gestionan los registros de víctimas, hecho que analiza y piensa María Victoria Uribe (2009). Si bien las víctimas escuchan a sus victimarios, de parte de la población colombiana, a pesar de la emergencia de la memoria, no hay interlocutores, no hay escucha.

Lynn Hunt (Hunt, 2010) en la invención de los Derechos Humanos alude al impacto del género literario epistolar y su circulación en la sociedad del siglo XVIII que creó la empatía y sensibilidad necesaria sobre las personas para enunciar y crear estos derechos. Sin embargo, vemos que, en Colombia, por el contrario, ha pasado como lo describe el antropólogo David Le Bretón (1999), quien dice que una de las características de las personas con dolor es la interpelación al lazo social, aunque la sociedad tiende a aislar al que se duele.

Así se vivió en Colombia durante el plebiscito del 2 de octubre de 2015, acusamos a una falta de empatía, a un aislamiento de los que se duelen y una no escucha del adolorido, cuando por mayoría, y bajo estrategias y poderes

del espectáculo, la mayoría de los votantes en la consulta eligieron el *No* como respuesta ante el proceso de paz, sostenible y duradero con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.

Aun así, el proceso siguió su curso, el presidente ganó un premio nobel, el papa visitó a Colombia, toda una serie de movimientos espectaculares se moldearon para hacer posibles los puntos dialogados, el grupo guerrillero abandonó los fusiles. También se apropiaron de los territorios donde hubo paz otros grupos emergentes, más muertes y más violencias. De este modo, se puede pensar que la paz en Colombia se ha convertido en un discurso del espectáculo, una retórica perversa de todos los bandos implicados pues en los lugares de mayor conflicto, los de los pueblos otros, sigue habiendo violencias. Hay memoria, no hay escucha, hay banalización de la memoria, tal como la hay de la violencia.

Entonces las políticas de la memoria, además de no estar determinadas como un marco para la judicialización, son recopilaciones infinitas, masificadas como los medios de comunicación, cuyas retóricas son escuchadas por las mismas víctimas, documentos de archivo cuyo valor definitivo lo determina el consumidor cultural de la memoria.

En esta producción verbal, fallida, hace falta la empatía, escuchar la memoria para darle un sentido, una cadena de significaciones sin ser leídas no ejerce un impacto político, nada más cumple la función de aparentar el cumplimiento de la política, el archivo recopila lo que resta, es potencia y resistencia de los otros, hasta que siendo escuchado y leído, el *Mal de archivo* permita que la imaginación pública dote a Colombia, de una posibilidad de futuro, al menos de un sentido que retribuya la reparación simbólica con las víctimas a partir de la apropiación de quienes no han vivido directamente el conflicto ni la experiencia de guerra que sí marca a esos otros, que los sigue definiendo y excluyendo, a partir, en este caso de la falta de empatía.

En esta misma línea, se hace necesario identificar entonces lo que se privilegia, lo que se acumula, categorizarlo, rastrearlo y nombrar lo memorable en Colombia, los restos políticos. Definir la memoria y compararla con otros procesos de memorialización y desde allí profundizar en la crítica de la memoria. Desde el resto de los otros, desde la oralidad y el valor del testimonio en los procesos judiciales, desde la búsqueda de la verdad y los usos de la memoria menos institucionales como los que hacen las víctimas y sus reconstrucciones simbólicas. Piénsese por ejemplo en la participación de las cantoras de Bojayá, durante la firma de los acuerdos de paz en Cartagena, en el 2016, quienes con cantos rituales fúnebres reclamaron también una solución a la violencia histórica que se vive en el territorio.

Estos ritos, como todos y cada uno de los que se presentan en las comunidades, tienen una función, una marca también asociada a las oralidades como vehículos de duelo, al más allá de la norma para reconstruir la memoria, finalmente las víctimas tienen claro su papel, son los que resisten, son incluso la gran minoría que votó Sí en la consulta del plebiscito el dos de octubre al que ya nos referimos.

Digamos en esta identificación de las retóricas de olvido nos hace falta enmarcar lo local en relación con las diferencias en las del proceso de justicia transicional en Chile, en cuanto al postconflicto en Centro América y otros lugares internacionales que enfrentan el proceso binario entre la guerra y la paz. También hablar de los puntos de similitud como lo son la necesidad de recordar y de saber las verdades sobre los desaparecidos, sobre los muertos, sobre la tierra y su apropiación, sobre los poderes y capitales que mueve el imperio de la guerra, o la violencia como imperio a lo largo de más de cincuenta años, de casi todo el siglo XX en Colombia, si se piensa en que antes del bipartidismo el primer posconflicto del siglo fue después de la guerra de los mil días.

Existe, en los informes de la memoria una producción casi infinita, un archivo que devora todo lo posible, lo susceptible de ser devorado, aun antes de que aparezca la memoria. A pesar de que el CNMH en Colombia tiene claro que se recuerda para que no vuelva a suceder. Esta intención, mesiánica, redentora, se enfrenta a una retórica, casi generalizada, en los informes y las historias de las víctimas: sus procesos fallidos de impunidad, el acaloramiento y la rabia con la que se acusa incisivamente a los victimarios, al mismo tiempo que la imposibilidad o el fracaso que ofrece el archivo al no convertirse en fuente de procesamiento judicial de los crímenes.

Todas las teorías de la memoria, son válidas y validadas por la institucionalidad, pero sólo hasta que de verdad se remuevan las capas, que los procesos atiendan a una política del duelo colectivo, desde la experiencia individual, según lo propondría Judith Butler (2010) para los marcos de guerra, no habría posibilidad de construir futuro y paz sostenible, según las aspiraciones de los gobiernos, pues hasta ahora el imperio de la violencia sigue acechando, no en vano son las poblaciones más marginales en donde tiene presencia la guerra cotidiana, como lo analiza la antropóloga Margarita Serje (2012).

Desde lo anterior, se ha asegurado las políticas de guerra como presencia estatal, lo notamos también en que a pesar de la desaparición de la presencia de la guerrilla de las Farc, de su impacto como victimarios en territorio colombiano, sigue habiendo violencia, un tercer tipo de violencia al que podríamos aquí denominar, después de todo lo expuesto, como *violencia del posconflicto* y que implica los problemas territoriales que aún se dan por los cultivos de coca, por la ausencia de oportunidades para los campesinos, por el asesinato y amenaza sistemática de líderes y lideresas en el país, pues aunque existe la memoria el círculo de violencia se sigue perpetuando en Colombia.

La *violencia del posconflicto* se establece en ese círculo perverso que genera la garantía política de la inclusión de un grupo que deja las armas en la vida pública, el entretenimiento que ello ofrece, polariza y recrea los medios a través de la esperanza, por un lado, o de los odios contra los perpetuadores criminales, por otro y el nuevo ordenamiento territorial de grupos al margen que se instauran en el país después de los acuerdos para implantar el miedo como norma, no termina de pasar la guerra, la paz es un discurso, la memoria un capital y la violencia una estrategia de terror y dominación para garantizar que perviva la economía extranjera por un lado y la presencia estatal de la guerra que traslapa los grandes problemas en los territorios: la desigualdad, falta de educación, falta de seguridad, narcotráfico, estado fallido, memoria fallida, más violencia después de la guerra.

La conclusión, a pesar de ser bastante pesimista en cuanto a la efectividad del proceso y poner en cuestión la resolución de los conflictos, nos interpela a los académicos, a los docentes sobre la necesidad de pensar la memoria desde otras condiciones posibles, otras fuerzas sociales y culturales que implican hacer memoria, darle valor a la palabra oral, a los testimonios que más que documentos y capital se conviertan en agentes activos de reivindicación y restauración del trauma a nuestras comunidades y desde la individualidad.

Pues, si bien hay una intención, incluso un programa pedagógico, con protocolos y rutas normalizadas para impactar en el país, nos hace falta cuestionar e interpretar a fondo los lugares de esas memorias, hacer consciencia sobre esos archivos, construir las verdades a partir del reconocimiento de la imposición hegemónica de saberes y, a partir de allí, de la epistemología cero, buscar las verdades que nos constituyen, comprender nuestra memoria, o por lo menos darle un lugar de resistencia en medio del fuego cruzado a esas identidades que buscan sus formas de sobrevivir, reinvertir, revertir la memoria para acompañar la comunalidad de las luchas de los pueblos al margen. Como hemos expuesto, lo común es la de sobrevivir ante la violencia, se necesita sumar el sentido de la sobrevivencia a partir del gesto de la escucha de la experiencia individual. Hacerle justicia al testimonio de la guerra debe comenzar a partir de la escucha sentida de la memoria. De este modo, ojalá algún día estos cuestionamientos nos permitan salir del círculo a través de las experiencias ya forjadas viviendo entre las guerras.

Referencias

Agamben, G. (2000). *Lo que queda de Auschwitz. El Archivo y el testigo*. Homo sacer III. Madrid: Editorial Pretextos.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. México: Editorial Paidós.

- Cárdenas, R. M. (2003). *La construcción del posconflicto en Colombia, enfoques desde la pluralidad*. Bogotá: Fondo Editorial Cerec.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. (P. Vidarte, Trad.) Madrid: Editorial Trotta S.A.
- Halbwachs, M. (1968). *La mémoire collective*. París: PUF.
- Hunt, L. (2010). *La invención de los derechos humanos*. Barcelona: Tusquets.
- Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- Le Bretón, D. (1999). *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral.
- Martín Barbero, J. (2001). El futuro que habita la memoria. En G. S. Wills (Ed.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*. (pp.23-34) Bogotá: PNUD, Iepri, Icanh.
- Múñoz, F. (2009). Procesos de destierro y despojo en contexto de simulación del posconflicto: posibles relaciones con los derechos a verdad, justicia y reparación. En R. Rodríguez(Ed.), *Sujetos sociales, acciones colectivas y trabajo social* (pp. 334-380). Cali: Programa Editorial de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.
- Pécaut, D. (2001). Reflexiones sobre la violencia en Colombia. En A. P. D. Henao Restrepo (Ed.), *Violencia, Guerra y Paz: Una mirada desde las ciencias humanas*. (pp. 213-245). Cali: Universidad del Valle.
- Richard, N. (2010). *Crítica de la memoria*. Chile: Universidad Diego Portales.
- Richard, N. (2002). La crítica de la memoria. *Cuadernos de Literatura*, 8(15), 187-193.
- Said, E. (1996). *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama.
- Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Serje, M. (2012). El mito de la ausencia del Estado: la incorporación económica de las «zonas de frontera» en Colombia. *Cahiers des Amériques latines*, 71, 95-117.
- Todorov, T. (1987). *The Conquest of America: The Question of the Other*. Nueva York: Harper & Row.
- Todorov, T. (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Uribe, M. V. (2009). *Recordar en conflicto: iniciativas no oficiales de memoria en Colombia*. Bogotá: Centro Internacional para la Justicia Transicional (ICTJ).
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

LOS DISCURSOS SOBRE JOVEN Y JUVENTUD: UNA REVISIÓN DE LAS FORMACIONES DISCURSIVAS EN LAS CIENCIAS SOCIALES EN CLAVE FOUCAULTIANA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.12>

SANDRA DEL PILAR GÓMEZ CONTRERAS²

Orcid ID: orcid.org/0000-0003-3406-5358

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca³, Colombia

sdgomez@unicolmayor.edu.co

Cómo citar este artículo: Gómez Contreras, Sandra del Pilar (2018). Los discursos sobre joven y juventud: una revisión de las formaciones discursivas en las ciencias sociales en clave foucaultiana.

Tabula Rasa, (29), 245-276.

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.12>

Recibido: 17 de mayo de 2017

Aceptado: 29 de agosto de 2018

Resumen:

Con Foucault, es posible pensar que a nivel de las ciencias humanas y las sociales se han provocado unos discursos y que estos reflejan y traducen unas prácticas sociales que producen conocimientos de los objetos en una época histórica en particular. En ese contexto, se presenta una revisión a las nociones de joven y juventud, cuyo corpus se encuentra integrado por el desplazamiento de algunos de los discursos que sobre ellos se fueron configurando en las ciencias sociales en el que se ubican formaciones discursivas que por un lado asocian la juventud con fenómenos articulados a la violencia social; y por el otro, las asocian con acontecimientos histórico-políticos, sociales y culturales, que los vinculan con la participación y la ciudadanía juvenil.

Palabras clave: saber, poder, discurso, formaciones discursivas, joven, juventud.

Discourses on youth and being young. A review of discursive formations in social sciences in a Foucauldian key

Abstract:

With Foucault, we may think it is possible for human and social sciences to give rise to a discourse, reflecting upon and translating social practices, which in turn may produce

¹ Artículo elaborado a partir de la investigación de la tesis doctoral titulada: «Formas en las que se materializa la organización y participación juvenil: un análisis desde las prácticas de Trabajadores Sociales, profesionales en ciencias sociales y líderes jóvenes. Estudio en las localidades de Kennedy, Tunjuelito y Ciudad Bolívar. Bogotá, 2010 - 2016».

² Trabajadora social, magister en Planeación y Desarrollo Socioeconómico, candidata a doctora en Trabajo Social, Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Argentina.

³ Docente investigadora.



Paris - 2018
Johanna Orduz

knowledge about objects in a particular historic lapse. In this context, we will review the notions of youth and being young, with a corpus made up of several discourses being configured about them in social sciences, including discursive formations relating youth to phenomena linked to social violence, on the one hand, and those relating youth to historic-political, social, and cultural events, linking them to youth's participation and citizenship, on the other hand.

Keywords: knowledge, power, discourse, discursive formations, being young, youth.

Os discursos sobre jovem e juventude: uma revisão das formações discursivas nas ciências sociais em chave foucaultiana

Resumo:

Com Foucault, é possível pensar que, ao nível das ciências humanas e sociais, determinados discursos foram configurados, e que estes refletem e traduzem práticas sociais que produzem conhecimentos dos objetos em uma época histórica em particular. Nesse contexto, apresenta-se uma revisão das noções de jovem e juventude, cujo *corpus* se encontra integrado pelo deslocamento de alguns discursos que sobre eles configuraram as ciências sociais, e em que se localizam formações discursivas as quais, por um lado, associam a juventude com fenômenos articulados à violência social e, por outro, a associam com eventos histórico-políticos, sociais e culturais, vinculados à participação e à cidadania juvenil.

Palavras-chave: saber, poder, discurso, formações discursivas, jovem, juventude.

¿Qué les queda por probar a los jóvenes en este mundo de consumo y humo? ¿Vértigo? ¿Asaltos? ¿Discotecas? también les queda discutir con dios tanto si existe como si no existe tender manos que ayudan / abrir puertas entre el corazón propio y el ajeno / sobre todo les queda hacer futuro a pesar de los ruines de pasado y los sabios granujas del presente.

Mario Benedetti (1999)

Discurso, saber, poder y formaciones discursivas en clave foucaultiana

El pensamiento de Foucault abrió un espacio de análisis para pensar en cómo las ciencias sociales y humanas (psicología, sociología, antropología, economía, política e historia) fueron construyendo complejos fenómenos desde la relación con sus objetos de estudio y entre las palabras y las cosas, formando un entramado en el que el ser humano puede ser estudiado en todas sus vertientes a través de su representación y de sus prácticas sociales y culturales. Señala Foucault, que para las ciencias humanas los objetos se construyen, sobre la base de un andamiaje conceptual, desde un orden y una organización que permite representar el orden del pensamiento y a su vez representar el orden de las cosas en el mundo.

Desde éste autor, es posible pensar que a nivel de las ciencias humanas y las sociales se han provocado unos discursos y que estos reflejan y traducen unas prácticas sociales que producen conocimientos de los objetos en una época histórica en particular. Los discursos aluden a prácticas que forman objetos, y que por tanto permiten identificar quién habla, desde dónde y los señalamientos que se construyen en una época y en un período en particular. Al respecto Foucault se pregunta⁴ «¿qué hay de peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente?

⁴ Pronunciada en el College de France, el 2 de diciembre de 1970.

¿En dónde está por tanto el peligro?» (Foucault, 2015, p. 14). La respuesta presentada por Foucault se orienta

al peligro en la proliferación de los discursos, en tanto estos adquieren un poder que proviene únicamente de nosotros mismos (2015, p. 14). La producción de los discursos y su correspondiente selección, control y redistribución se encuentra mediada por unos procedimientos que pueden ser externos e internos. Veamos:

en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad. (2015, p. 14)

Por eso Foucault, plantea que el discurso no solo manifiesta el deseo si no también el objeto del deseo. Íñiguez, resume en la siguiente cita los procedimientos externos e internos a los que acude Foucault para plantear las hipótesis del trabajo presentado en el orden del discurso:

la interdicción (la palabra prohibida), la separación [«de la locura» (Foucault, 2015a, p. 16)] y [la voluntad de] verdad [para referirse a los sistemas de exclusión que afectan al discurso (2015a, p. 23)]. Discute, también, los controles internos sobre el discurso –el comentario (las fórmulas y rituales), el autor (con enfoque de coherencia) y las disciplinas (y su juego de reglas y definiciones)– así como las condiciones de utilización que definen los individuos que pueden, legítimamente, entrar en el orden del discurso (el ritual, las sociedades de discurso, la doctrina y las formas de apropiación social de los discursos). (Íñiguez, 2014, s/p)

Así, la producción, selección y redistribución de tales procedimientos operan desde el exterior de los discursos que se instauran y se construyen en cada sociedad. Se suma a los anteriores principios el de «la oposición entre lo verdadero y lo falso» (Foucault, 2015, p. 19), señalándose un tercer principio de exclusión, en el que Foucault advierte:

si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es ni arbitraria, ni modificable, ni institucional, ni violenta. Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea

la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión. (Foucault, 2015, p. 19)

En ese sentido, Gracia y Tani (2005) al referirse al discurso en clave Foucaultiana argumentan que es una tipología que se propone

introducir un tipo de «análisis histórico del discurso», que permita considerar las modificaciones y variaciones, dentro de cualquier cultura, de los modos de circulación, valorización, atribución y apropiación (Foucault, 1999, p. 349) Aporta los conceptos de sujeto relacionado con las prácticas discursivas (autor-función), de archivo, enunciado, unidades, modalidades, estrategias discursivas, estrategias no discursivas, formaciones discursivas que permiten entender los usos institucionales de los discursos en relación con una jerarquía de teorías y disciplinas que «fundamentan» sistemas de pensamiento y reproducen la transmisión de lecturas, interpretaciones, relecturas, etc. (Foucault, citado por Gracia & Tani, 2005, s/p)

A partir de lo mencionado por los citados autores, es posible considerar el discurso en clave foucaultiana como un entramado de prácticas sociales de sujetos históricos, en el que no es procedente pensar en un «sujeto creador». (Gracia & Tani, 2005) Por el contrario puede comprenderse como una «práctica de habla sometida a controles, apropiaciones y luchas en la sociedad». (Gracia & Tani, 2005, s/p) En ese sentido los autores citados, interpretando a Foucault, plantean que no es procedente abandonar al sujeto, sino despojarlo de su rol creativo y analizarlo como una función. (Gracia & Tani, 2005) Aspecto que posibilita captar sus funciones, la manera en la que se insertan en los discursos y en el tejido de relaciones que construyen.

En la misma línea de análisis, Ocampo (2011), advierte que el discurso en Foucault no debe ser comprendido desde el lenguaje, y para dar cuenta de ello se apoya en Hall, para quien:

el discurso produce los objetos de nuestro conocimiento y tanto éstos como las prácticas tendrían un aspecto discursivo: «Para Foucault, en cada periodo, los discursos producen formas de conocimiento, objetos, sujetos y prácticas de conocimiento, que difieren de periodo en periodo» (Hall, 2010, p. 470) Una vez más, los discursos son «formaciones expresadas de manera verbal o escrita y que asumen diferentes tipos y formas (discursos, diálogos, tratados, colección de preceptos, entre otros). Son puntos de referencia que ejemplifican maneras de pensamiento en un tiempo y contexto particulares». (Foucault; Hall, citados por Ocampo, 2011, p. 293)

Hacer referencia a la descripción de los discursos, abre la posibilidad a campos inagotables que no pueden ser cerrados, por ejemplo, los de los jóvenes y la juventud y que como tal permiten recorrer unos campos indefinidos de relaciones en constante transformación. Foucault, en el orden del discurso expresa: «el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse» (Foucault, 2015, p. 15).

En ese sentido, quienes han interpretado la obra de éste pensador francés, advierten que, abordar en el discurso al sujeto, no implica hacer referencia a un sujeto individual. Díaz–Bone, expresa que Foucault, concibe el discurso «como un tipo de práctica que pertenece a colectivos más que a individuos; y que está siempre situado en diversas áreas o campos sociales». (Díaz–Bone, 2007, s/p) Pero que pese a ello tiene un fuerte impacto en ellos, y en palabras del citado autor los construye y constituye discursivamente.

El planteamiento de Díaz–Bone (2007), sobre en el discurso asume desde el filósofo francés, que la elaboración de:

su concepto de discurso y práctica discursiva en *La Arqueología del saber* (1970), [...] consiste en dedicarse a la mera descripción de eventos discursivos, que tratan su material en su original neutralidad, sirviendo como horizonte para la investigación de las unidades construidas dentro de las mismas. (Díaz–Bone, 2007, s/p)

Al respecto, Neme fundamentado en Foucault, destaca que «los discursos no son estables, constantes ni absolutos. Están puestos continuamente en juego. Son reconsiderados, reanudados, comentados. No son compactos, ni homogéneos». (Neme, 2015, p. 134) Agrega, María Virginia Quiroga, que para Foucault «el discurso constituye una práctica productora de sentido, irreductible a la lengua y a la palabra, una forma estructurante frente al sujeto» (Quiroga, 2014, p. 82), Aquí se privilegia en el análisis discursivo a los enunciados, que en su conjunto proceden de un sistema de formación. Así, al referirse a la unidad de todo discurso va a hacer referencia al

enunciado, ligado no a un referente sino a un referencial que es el que le otorga sentido y se presenta en estrecha conexión con el lugar, la condición, el campo de emergencia de los individuos, objetos o estados de cosas. [de ahí que marca] la necesidad de localizar la superficie de emergencia de los objetos, considerando que las formaciones discursivas no constituyen un sistema homogéneo, sino que se articulan en la dispersión. (Quiroga, 2014, p. 90)

Se hace entonces, alusión a dos categorías del pensamiento foucaultiano: saber y formaciones discursivas. Sobre el saber, Foucault, menciona que se conforma a partir del conjunto de regímenes de enunciados posibles. Regímenes que encuentran sus límites en un tiempo, espacio y lugar determinado (De la Fuente y Messina, 2003) que además se producen en el interjuego de reglas que provocan la aparición de unos enunciados y la exclusión de otros. De la Fuente y Messina, al plantear la relación entre poder y discurso en Foucault recuerdan que:

atender a las relaciones sociales que los hicieron discursos enunciables y visibles, esto es, situarlos en determinadas relaciones de poder. En este sentido, el saber se liga al poder. Al preguntarse por las condiciones de posibilidad de la emergencia de determinados discursos y sus relaciones con otras prácticas extradiscursivas –obviando deliberadamente la referencia voluntades individuales –, Foucault hace más que una historia del pensamiento o de las ideas, una historia del discurso. (De la Fuente y Messina, 2003, s/p)

Ahora bien, en relación con las formaciones discursivas, Ocampo, estudiosa del pensamiento foucaultiano, acude a las explicaciones realizadas por Hall, quien las interpreta como el:

conjunto de condiciones que permiten qué, en un contexto histórico determinado, se pueda hablar de algo, como por ejemplo de la «locura» y de la existencia de un sujeto «loco». Vale la pena aclarar, que Foucault en sus primeras obras se refiere a estas condiciones de posibilidad como «epistemes», sin embargo, después las llama «formaciones discursivas». (Hall, citado por Ocampo, 2011, p. 293)

Igualmente, Deleuze, al referirse a las formaciones discursivas, alude a la estructuración de unos saberes y unos discursos en una época en particular, afirma que posibilitan ver, hablar y adentrarse en las «condiciones de los comportamientos históricos y de las mentalidades históricas» (Deleuze, 2013, p. 16). Tales formaciones permiten ubicar saberes y discursos desde unas condiciones de posibilidad en torno al objeto. En ese sentido, como profesionales del ámbito de lo social, conviene hacer la revisión sobre los saberes que provienen de prácticas sociales que producen discursos y son producidas a su vez por discursos, que «se articulan en formaciones discursivas más amplias, definiendo esta articulación a partir de características ideológicas comunes [...] Tanto el origen como la pertenencia común de estos se vincula a relaciones de poder que se expresan en prácticas y dispositivos institucionales» (Bravo, 2002, p. 151).

De la misma manera, Spink y Menegon, al hacer referencia a las formaciones discursivas, plantean que, en la Arqueología del saber, Foucault «problemátiza la posibilidad de pensar en la unicidad de los discursos de dispersiones, denunciando

la paradójica integración de lo mismo y de la diferencia de las formaciones discursivas» que las define «a través de la imbricación entre sistemas de dispersión y regularidades discursivas» (Spink y Menegon en Íñiguez, 2014, s/p).

En síntesis, los aspectos enunciados, permiten a las ciencias sociales y humanas reflexionar en torno a lo que son y han sido sus prácticas, pensar en la existencia de determinados discursos para identificar su procedencia, la manera en que han circulado y quién o quiénes ejercen un control sobre los mismos, todo ello para pensar en la posibilidad de generar un análisis en torno a la existencia de un saber que proviene de las prácticas mismas. De ahí, la necesidad de acudir al discurso, al saber y a las formaciones discursivas en las ciencias sociales y en particular en las intervenciones sociales, para llevarlo a un plano de herramienta de análisis a nivel de la investigación, desde los espacios en los cuales emergen las estructuras discursivas (Buenfil, 1996).

La juventud: evolución de un discurso como expresión de un proceso histórico y social

Existe un acuerdo en la literatura académica en torno al uso del término «juventud» en plural. No se trata simplemente de un acuerdo, sino que es más bien reflejo de la proliferación del campo de estudios sobre juventud(es), en el seno del cual las investigaciones fueron identificando e intentando explicar la diversidad de maneras de «ser joven». (Vásquez, 2015, p. 9)

Pareciera existir un consenso que define lo que es ser joven. Sin embargo, un paneo desde la mirada de las ciencias sociales permite generar una mirada alterna de lo que es ser joven a nivel de diversas disciplinas.

Los discursos circulantes sobre jóvenes y juventud se fueron acompañando de factores sociales, económicos, políticos y culturales que en un contexto histórico en particular irrumpieron para dar paso:

al acontecimiento discursivo y a aquel juego de relaciones que se da en el campo discursivo (sus características de formación, sus condiciones de su existencia, sus límites, sus correlaciones con otros enunciados, las formas de enunciación que excluye) que hacen que exista de ese modo y no otro, ocupando un lugar que ningún otro enunciado podría ocupar (Foucault, 2003, p. 45). Ya no se trata de dilucidar, como si hubiese algo oculto que se debe develar, «qué es lo que en el fondo se decía en lo dicho». La pregunta es más bien por la existencia singular y rara del enunciado, como acontecimiento discursivo que irrumpe en un determinado momento y

lugar; lo que se encuentra en el lado opuesto de los análisis clásicos de las unidades del discurso, que pretenden dar cuenta de la continuidad y la generalidad que existiría en él. (Foucault, citado por Canales, 2012, p. 16)

Al rededor de los procesos económicos, sociales y culturales que representó la consolidación del capitalismo a nivel mundial, los jóvenes se hicieron visibles, no solo por su presencia en las fábricas, sino por la presencia de diversas asociaciones a nivel mundial, destacándose las surgidas en Europa:

Así surgió la idea del joven «boy scout», que seguían la ideología del escotismo en principios del siglo XX, los « rebeldes del swing», que eran los jóvenes alemanes en la década de los 30 que se convirtier[o]n en el único referente de disidencia en un sociedad alienada por una ideología militarista y totalitaria; la «generación rock», en los 50, donde los jóvenes parecerían por primera vez como «consumidor adolescente»; los «hippies», en los 60, que plegaba que la misión de la juventud como creadora de una cultura alternativa a la dominante, o sea, la contracultura. En los 70, con los «punks», los jóvenes son tratados por primera vez como problema social; en los 80, hay una proliferación de las micro culturas juveniles, en las alardeadas tribus urbanas. O la generación «red» constituida por los jóvenes en la era de la sociedad de la información. (Machado & Silva, 2008, p. 9)

El estudio de Mariana Chaves (2009) recuerda que:

La juventud como categoría surgió en la Gran Bretaña de posguerra como una de las manifestaciones más visibles del cambio social del período. La juventud fue el foco de atención de informes oficiales, legislaciones e intervenciones públicas, fue divulgada como problema social por parte de los guardianes de la moral y jugó un papel importante como piedra de toque en la elaboración de conocimientos, interpretaciones y explicaciones sobre el período. (Clark, Hall y otros, 2000, [1975], traducidos y citados en Chaves, 2009, p. 9)

Ahora bien, al pensar en el contexto nacional, los acontecimientos históricos que se reflejaron he hicieron visibles a los jóvenes y la juventud, no se distancian de lo sucedido en Europa. La noción de juventud, recoge entonces, acontecimientos histórico–sociales de una época adquiriendo para sí, diversas nominaciones que a nivel de las ciencias sociales y humanas obtienen la nominación de una categoría social ligado a un ethos en el que prácticas, relaciones y características se construyen y son atribuídas socialmente (DNP, 2014).

En ese sentido, vale la pena resaltar el señalamiento de autores como Parra, (1987) y Patiño, (2009) en los que se relaciona a la juventud como un producto de la sociedad moderna del siglo XVII, asociada a los procesos de producción

en los que la mano de obra implica el factor de constitución del discurso. Los dos autores coinciden en afirmar que la relación del modelo urbano industrial trajo consigo la « relación entre tres mundos sociales en los que el niño y el joven son sometidos a un proceso de socialización inicial: la familia, el trabajo» (Parra, 1987, 15), proceso que incide sobre las relaciones que este sector de la población va a establecer con la sociedad, y que finalmente va a incidir en la misma noción de juventud y las diversas construcciones obedeciendo a tiempos y espacios específicos y particulares en los que en su transformación se relaciona una tercera entidad socializadora que es la educación.

Al respecto Patiño, agrega:

a sociedad moderna, al crear la categoría social de juventud, igualmente debía hacerse cargo de la creación de instituciones que permitieran tal desarrollo, para lo cual se reconfiguró la familia y la escuela. La familia burguesa de la sociedad moderna fue la encargada de asegurar a los nuevos jóvenes las condiciones básicas necesarias en materia de tiempo y costo para su inserción en la escolaridad, con el fin de ser sujetos competentes ante los nuevos desafíos en conocimientos tecnológicos de la industria. (Patiño, 2009, p. 79)

El modelo urbano industrial, generó un cambio drástico en el proceso de socialización en la juventud que alteró las relaciones entre la familia y el trabajo y que para los sectores de clase media y alta prolongó la juventud hasta los veinticinco (25) años y para los sectores populares y de las zonas rurales la acortó, pasando del trabajo de familia a formar parte de la consolidación del capitalismo en las grandes ciudades.

En ese sentido, Balardini y Alvarado (2008), coinciden con Parra, cuando afirman que el joven y la juventud forman parte de un proceso histórico y que son el

resultado de relaciones sociales, relaciones de poder, relaciones de producción que generan este nuevo actor social [...] Antes la juventud no existía [...] la juventud como fenómeno social en los términos occidentales que hoy la comprendemos es un producto histórico que deviene de las revoluciones burguesas y del nacimiento y desarrollo del capitalismo. (Balardini citado en Urbina, 2011, p. 30)

Ahora bien, pasando a los años cincuenta (50), se parecía la irrupción de acontecimientos que influyeron en la enunciación de los discursos que sobre jóvenes y juventud se fueron construyendo desde las ciencias sociales y humanas:

Según varios investigadores (Rodríguez, 1988; Parra, 1985; Leal, 1984) [la meniconada década] significó para Colombia el inicio de una serie de reformas que se [extendieron] hasta los ochenta, y que tenía[n] por objeto la

modernización de las estructuras políticas y económicas con el fin de alcanzar mejores niveles de crecimiento económico. La necesidad de adaptarse a las exigencias de un mundo cada vez más industrializado implicó no sólo orientar el crecimiento económico en torno a la industria, sino también, propiciar el desarrollo de los centros urbanos. Estos dos factores incidieron de manera determinante en cambios de tipo cualitativo en la composición misma de la población colombiana. (citados por Quintero, 2005, p. 97)

Al respecto, el estudio de Alejandro Valderrama (2004), precisa que cada época, cada generación, trae consigo nuevas formas de ver y sentir el mundo y por lo tanto nuevos discursos, saberes y formas de expresarlos:

Las mutaciones estructurales, a su vez, han provocado y siguen provocando transformaciones en la percepción que tenemos del entorno, cambios en los modos de hablar, otras maneras de sentir, nuevos pensamientos... que depende de los contextos históricos, políticos y sociales. Su emergencia como agentes sociales está mediada por relaciones de saber/poder, de este modo la condición de ser joven cambia continuamente a través del tiempo conjuntamente con las dinámicas sociales. (Valderrama, 2004, pp. 164-167)

La revisión de los discursos construidos sobre el joven y la juventud van marcando una forma de enunciarlos, en tanto en su constitución entran en juego aspectos de orden histórico⁵ y cultural, que permiten plantear la enunciación de ciertas formaciones discursivas que tematizan a los jóvenes y a la juventud. En clave de Michel Foucault, es posible advertir que las décadas de 1980 y 1990, trajeron consigo

la construcción de un nuevo relato sobre los jóvenes en el país, así como la implementación de nuevas estrategias institucionales para la producción de este sujeto. En esa medida, se generan representaciones sobre lo juvenil constituidas a partir de la relación violencia-vulnerabilidad, lo que produjo su criminalización y vulnerabilización. (Quintero, 2005, p. 98)

⁵ Se ubican los acontecimientos históricos que marcaron las décadas de 1980 y 1990 en Colombia, presentados en la investigación realizada por Augusto V. Forero, sobre los «Aciertos y desaciertos de la política de juventud y la participación juvenil en Bogotá, 1991-2008», en la que se describe el contexto que vivió el país en las décadas del ochenta en particular y resalta la participación de los jóvenes en la búsqueda de alternativas, frente a los diversos problemas que enfrentaba el país. Así, la década del noventa enfrentó problemas derivados de la presencia del narcoterrorismo, el clientelismo y la corrupción [aspectos que] convidaron a la población colombiana a manifestarse desde diversos sectores de la sociedad entre ellos los jóvenes universitarios bogotanos, en la búsqueda de salidas frente a la magnitud del problema que envolvía la nación, pues se había hecho manifiesto el asesinato de tres candidatos presidenciales: Jaime Pardo Leal, Bernardo Jaramillo y Luis Carlos Galán. Se consolidó entonces el fenómeno de la séptima papeleta. La iniciativa realizó un llamado nacional a los colombianos para discutir el rumbo del país que se resquebrajaba, cuestión que no estaba en la agenda de los dirigentes tradicionales. Con la victoria de la simbólica «papeleta», se abrió paso al llamado nacional por una Asamblea Constituyente que se materializó en la adopción de la Constitución Política Colombiana de 1991 (Gutiérrez, 1995), en el gobierno del recién elegido presidente César Gaviria Trujillo. (Forero, 2009, pp. 6-7)

Pero también, la tabla que a continuación se presenta, advierte un desplazamiento de los discursos hacia la capacidad de agencia del joven y de la juventud percibiéndolos como motor de cambio social (Escobar *et ál*, 2004).

Tabla 1. Nociones atribuidas a los jóvenes en las investigaciones sociales

| Noción de sujeto | Tematización |
|---|--|
| Vulnerabilidad y riesgo social / peligro social | Violencia juvenil |
| Vulnerabilidad y riesgo social | Embarazo adolescente Explotación sexual infanto-juvenil |
| Motor de cambio social | Participación |
| | y su relación con vivir la ciudadanía. |

Fuente: construcción propia a partir de Escobar, (2004).

Al respecto, es importante apreciar que las tematizaciones presentadas en la tabla anterior, responden a la consideración de un contexto en el que las condiciones históricas hicieron posible la aparición de ciertos discursos que permitieron ver, decir, y hacer ver ciertos enunciados, que relacionaron a los jóvenes y la juventud con la circulación de unos discursos en torno a la desilusión democrática (Neme, 2015).

Pero, así como existen unos discursos que se han referido al joven y a la juventud de diversas maneras, también es necesario tener presente que, en materia de discursos, en cuanto a la producción de literatura, debe ser analizada desde los diversos productores de juventud. En esta medida es importante revisar instituciones públicas que trabajan con el referente de juventud, la academia e instituciones privadas, ONG. Al respecto Urresti y Margulis (1996), afirman que la «relación con una serie de elementos vinculados con el género, la generación, la clase y la etnia, entre otros aspectos a considerar» (Urresti y Margulis citados por Vázquez, 2015, p. 9) determinan la comprensión del sujeto joven.

Sandra Souto, (2007) refiere a la juventud como fenómeno social, en el que más que la edad, depende de la posición que se ocupa en la estructura social. En ese sentido coincide con Parra, cuando menciona a la familia, la escuela y el trabajo, como instancias socializadoras. Souto además apunta que las instituciones y su legislación alteran la posición de los jóvenes en la sociedad.

La existencia de la juventud como un grupo definido no es un fenómeno universal y, como todo grupo de edad, su desarrollo, forma, contenido, y duración son construcciones sociales y, por tanto, históricas, porque

dependen del orden económico, social, cultural y político de cada sociedad; es decir, de su localización histórica y del modo en que la «juventud» es construida en una sociedad... La organización social de las sociedades contemporáneas favorece las diferenciaciones entre los distintos grupos de edad, pero sólo en determinadas circunstancias históricas los jóvenes cobran importancia política, aunque no siempre los conflictos en los que participan tienen un carácter generacional. Hay que estudiar las coyunturas históricas en las que aparecen los grupos que se autodefinen como jóvenes, analizarlos en todos sus aspectos, incluyendo las representaciones que se asocian con ellos y las condiciones que posibilitan su formación, e investigar qué clase de relación de edad es relevante para la situación específica que se investiga. Las estrategias desarrolladas por los diferentes grupos de jóvenes dependen de la coyuntura histórica y están en una compleja relación con las de otros grupos de la misma edad y las de los adultos, con las instituciones y sus diversas formas de control, y con la cultura dominante. (Mauger, citado por Souto, 2007, pp. 181-182)

Al respecto Neme, desde una lectura Foucaultiana, expresa que «Los discursos circulan a la luz de condiciones materiales de producción, es decir, a la luz de relaciones políticas, económicas y culturales que rigen en el seno de una sociedad» (2015, p. 10). Éstos a su vez se apoyan en las instituciones, en la manera en que se llevan a la práctica, donde adquieren valor, se distribuyen, se reparten, son atribuidos y adquieren poder.

Es así como en Colombia las investigaciones realizadas en la década de 1990, produjeron una circulación de discursos que tematizaron al joven y a la juventud, y los relacionaron con un panorama de violencia generalizada caracterizado, entre otras causas, por los permanentes fracasos en los procesos de paz con grupos guerrilleros y la persecución de las fuerzas del Estado al narcotráfico, (la narco-guerrilla, el desplazamiento de la violencia del campo a la ciudad) entre otros factores que posibilitaron la construcción de un sujeto joven, que en palabras de Melina Vásquez (2015) se relaciona con una «condición social asociada con la disponibilidad al delito» (2015, p. 28).

La mirada de Vásquez, aunque reciente, coincide con el planteamiento de Perea que advierte como la violencia ha sido un tema que con frecuencia ha estado asociado a la cuestión juvenil y a las diversas formas de expresión en la sociología de la juventud.

Siguiendo la marca trágica de la historia de Colombia, los jóvenes hacen su aparición pública en el escenario de la violencia. En medio de la profunda crisis de los años ochenta se los ve protagonizando, bajo la siniestra figura del sicario, la empresa de muerte del narcotráfico y de diversos actores políticos. El asesinato de grandes personalidades, primero del ministro de

Justicia y luego de políticos, activistas, jueces y periodistas, culmina en la escena de terror del joven asesino contratado para dirimir el conflicto mediante la eliminación del oponente (Perea, 2000, pp. 318-319).

El análisis parte de la descripción que sobre la juventud realiza Rodrigo Parra Sandoval, en su ensayo *Ausencia de futuro. La juventud colombiana* (1987). Allí en torno al joven se construyen diversos discursos, que corresponden a un espacio temporal que configura la emergencia de objetos y en ese sentido influyen en nuestro modo de actuar, de pensar e interpretar a los jóvenes y la juventud, tratando de explorar ese fondo paradigmático del cual no se es consciente cuando a ellos se alude. La transición de los discursos evidenciada en la producción investigativa orientada a la juventud, ha estado marcada por los contextos histórico sociales y políticos de cada país. Aspectos que han posibilitado acceder a distintas formaciones discursivas, que se pueden agrupar, de acuerdo a determinados enunciados y al contexto que a ellos les rodea.

Desde los discursos de las ciencias sociales a nivel de la academia se resalta el trabajo de Cueva (2005), en el que plantea que, si bien a la juventud le habían depositado en el pasado ciertas expectativas, también ha sido objeto de una proyección de la incertidumbre y la inseguridad (Cueva, 2005) que recaen sobre ella, posibilitando su estigmatización como se ha venido presentando a lo largo del texto. Ello puede ser producto de:

a la juventud le tocó entrar en el mundo de las categorías sociológicas poco tiempo antes de que éstas comenzaran a orientarse hacia los actores sociales, el escenario internacional y otras expresiones tomadas de lo que se ha dado en llamar, también en el espacio fenomenológico, la «cultura del espectáculo». (Guy Debord, citado por Cueva, 2005, p. 35)

Tal lectura posibilita la aparición de ciertas condiciones de posibilidad que permiten la enunciación de diversas formaciones discursivas para referirse a los jóvenes y a la juventud en lo que ellas representan.

La formación discursiva del joven y la juventud como riesgo social

Autores como Castillo y Gazquez (2010) retoman el discurso en clave foucaultiana para fundamentar el análisis de la juventud, y su irrupción.

Pensar la juventud como noción discursiva implica sostenerla como un acontecimiento que irrumpe y ejerce violencia mencionando aquello que no había sido nombrado, constituyendo una práctica que, en este caso, enunciará las condiciones sociohistórico-culturales que hacen posible la emergencia del discurso joven. En esta lógica «ser joven» no sólo tiene que ver con un dato biológico, sino con un sentido socialmente creado y

asignado. Es decir, no se ha sido joven de la misma manera en todas las épocas e incluso, en algunos momentos históricos no han existido jóvenes (Saintout, 2009). Las sociedades producen límites sociales para designar determinadas etapas de la vida. Tenti Fanfani (2009) señala al respecto que esas fronteras son siempre «arbitrarias», «conjeturales» e imprecisas. En este sentido, entiende la juventud como «clase de edad», es decir, el límite socialmente instaurado tendría que ver con la edad que detenta determinado sector, pero no todos los que poseen la misma edad comparten la misma clase de edad: «[...] no todos los coetáneos comparten las mismas características y experiencias vitales (formar pareja, trabajar, alcanzar la autonomía económica, estudiar, etc.)». (Foucault, 1996; Saintout, 2009; Tenti Fanfani, 2009 citados por Castillo y Gazquez, 2010, pp. 45-46)

El planteamiento anterior invita a revisar los discursos que en relación al joven y a la juventud se han construido desde las investigaciones sociales realizadas en la academia y desde la misma institucionalidad en tanto se les ha pensado de manera diferente, jugando un papel fundamental en su construcción como una categoría histórico social. La lectura en clave foucaultiana a tales categorías en palabras de las autoras «no remite a un origen, sino que implica la contextualización de su irrupción» (Foucault, 1996, citado por Castillo y Gazquez, 2010, p. 45).

En esa misma línea de análisis, Chaves (2005), relaciona ciertos discursos, que enuncian por un lado un discurso que liga al joven con fenómenos asociados a la patología social y el pánico moral:

iii) Discurso de la patología social: la juventud es el «pedazo» de la sociedad que está enfermo y/o que tiene mayor facilidad para enfermarse, para desviarse. Es un acercamiento al joven a partir de verlo como el portador del daño social. Es una mirada negativa, de «problema»: vamos a tratar sobre juventud, vamos entonces a hablar de alcoholismo, sida, tabaquismo, embarazo adolescente. Este discurso está plagado de términos médicos y biológicos y sus intervenciones son planteadas como soluciones a problemas que tienden a proponer curas, separar (para evitar el contagio) o extirpar (el daño debe ser eliminado).

iv) Discurso del pánico moral: reproducido sistemáticamente por los medios, es aquel que nos hace acercar a los jóvenes a través del miedo, de la idea del joven como desviado y peligroso. El joven cumple en la sociedad el rol del enemigo interno o chivo expiatorio. (Chaves, 2005, pp. 17-18)

Las nociones del joven, como problema social fueron el producto de una construcción histórica, de la cual el entorno social y político de la época contribuyeron a visibilizarlos. Los fenómenos de violencia entre otros acontecimientos derivados de los permanentes fracasos en los procesos de paz con

los grupos guerrilleros existentes en el país, la persecución por parte de las fuerzas del Estado al narcotráfico (la narco-guerrilla, el desplazamiento de la violencia del campo a la ciudad) entre otras, generaron ciertos cambios en los jóvenes que fueron observados como « preocupación social, pánico moral, irrupción de culturas juveniles [...] problemas» (Serrano *et ál.*, 2003, p. 29).

Ahora bien, las condiciones históricas y políticas que rodearon la década de 1990, permiten identificar un giro en los discursos pronunciados por cientistas sociales, que como Dina Krauskopf (2000) de Costa Rica y Natalia Ramírez (2013) de Colombia, empiezan a recordar que el desarrollo juvenil se da en una delicada interacción con los entes sociales del entorno.

Se advierte en los discursos establecidos por quienes se han acercado a esta población en particular, como es el caso de Natalia Ramírez⁶ (2013), un giro en los discursos, que relaciona a los jóvenes con otro punto de la arista:

La comprensión de los jóvenes marginales como actores sociales, como agentes en constante creación y transformación, se estudian no como un grupo minoritario del sector social, sino como agentes activos de la sociedad que cambian y mudan [a] la comunidad que los moldea y a la cual ellos alteran y retroalimentan con lo aprendido. Los jóvenes no son un grupo social definido, deben ser comprendidos y aceptados en su diversidad. Existen muchas juventudes como contextos y grupos a los cuales ellos pertenecen, con los cuales se identifican, a los cuales defienden y cambian a medida que ellos mismos crecen y se transforman. Los jóvenes son un punto de emergencia entre culturas que permiten la comprensión de cambios culturales más amplios relativos al futuro, la violencia, la ciudad, lo urbano, la ciudadanía, la marginalidad violenta, los desplazamientos y las paradojas de la globalización. (Ramírez, 2013, p. 141)

La década de 1990 trajo consigo un cambio en el contexto económico y social para la población. Al respecto Natalia Ramírez, realiza un análisis en el cual identifica que a nivel del plan de desarrollo impulsado por el presidente Gaviria⁷ no solo llevó al país hacia la modernización y globalización,⁸ también lo ubicó en un plano

⁶ El estudio de Ramírez es importante en tanto hace un acercamiento al trabajo investigativo de profesionales colombianos que aportan una lectura de los jóvenes, la juventud y las juventudes articulada a los contextos económicos, sociales, políticos y culturales que rodean a los jóvenes. Claro ejemplo de lo expresado es la referencia del trabajo de Marín y Muñoz quienes leen a las culturas juveniles «en tanto agenciamientos colectivos de autocreación tanto de sí mismos como de formas de vida y de propuestas creativas, y básicamente desde la música». (Marín y Muñoz, 1995, citados por Ramírez, 2013, p. 130).

⁷ Quien retomó las banderas del Nuevo Liberalismo de Luis Carlos Galán Sarmiento, candidato presidencial asesinado en el municipio de Soacha (Cundinamarca) en 1989.

⁸ «Con el inicio de la globalización y el auge del neoliberalismo a nivel mundial en la década de los ochenta, Colombia se vio enfrentada a un nuevo reto civilizatorio, a nuevos adelantos tecnológicos y de mercado; a nuevas nociones mundiales occidentales sin haber estado preparada social y culturalmente, sin haber incluso interiorizado el modelo modernizador de comienzos y mediados de siglo» (Ramírez, 2008, p. 12).

en donde, según ella, la política laboral de la tecnocracia trajo como consecuencia el incremento de la violencia y desigualdad⁹, al igual que la privatización de la seguridad social operó en detrimento de la salud y las pensiones de la población.

En tal sentido, el Plan Nacional de desarrollo «la revolución pacífica» de Cesar Gaviria Trujillo, trajo consigo un cambio a todo nivel: «se creó La Asamblea Constituyente y la nueva Constitución de 1991 como instrumento para modernizar las prácticas políticas, económicas y culturales de la nación» (Ramírez, 2008, p. 11). Tal contexto, determinó un nuevo escenario para pensar las actividades lideradas por algunos jóvenes, quienes cansados de la corrupción y las prácticas clientelistas impulsaron la «Asamblea Constituyente y la nueva Constitución de 1991 como instrumento para modernizar las prácticas políticas, económicas y culturales de la nación. La constitución de 1991 sustituyó a la Constitución de 188» (Ramírez, 2008, p. 12). El país se enfrentaba a cambios desde lo económico, político y lo social. Los jóvenes no escaparon a tales efectos y se vieron implicados en situaciones de violencia. De ello da cuenta Natalia Ramírez (2008) que al estudiar a esta población refiere:

En los años ochenta en Colombia, los jóvenes se vieron como actores e instrumentos de violencia, involucrados en delitos como el sicariato. Por lo anterior las autoridades estatales miraron a los jóvenes como actores sociales violentos, como agresores de la seguridad nacional. [...] De allí que los primeros estudios sobre juventud en Colombia se realizaran en el contexto de la política criminal y penal buscando explicar y crear el contenido de la política criminal en el conflicto definido como «violencia juvenil» con el objetivo de crear un orden y control en dicho grupo para traerlos al orden político y social. [...] Lo anterior llevó a incluir el concepto de juventud en órganos nacionales de control donde anteriormente solamente existían los conceptos de niñez y adultez. (Ramírez, 2008, p. 3)

En efecto, los jóvenes fueron observados con «preocupación social, el pánico moral, la irrupción de culturas juveniles [...] problemas, intereses, necesidades» (Serrano *et ál.*, 2003, p. 29). Parafraseando a los autores, los observadores delinearon una población de la cual hablar y sobre la cual actuar.

⁹ «Con la Ley 50 y las medidas complementarias se ha desprotegido al trabajo. La temporalidad se institucionalizó dándole garantías a las agencias de servicios temporales; se sacaron del régimen de contrato de trabajo nuevas actividades. Así mismo se ha facilitado la subcontratación para eludir prestaciones, se suprimió la duración mínima de los contratos de trabajo a término fijo; se eliminó la acción de reintegro para los trabajadores de más de 10 años de servicios y flexibilizaron las condiciones para la suspensión del contrato de trabajo y para los despidos colectivos... se eliminó la retroactividad de las cesantías, se introdujo el salario integral para altos cargos y se afectaron negativamente los recargos nocturnos, y los ingresos adicionales por dominicales y festivos. [...] el fracaso de los planes de vivienda de interés social es una consecuencia de la reducción de la política de vivienda al llamado subsidio a la demanda [...] corrigiendo vicios del sistema derivados de factores como: la no actualización de cotizaciones según los diseños originales; la utilización de reservas pensionales por parte del Estado para subsidiar a empresarios y socializar pérdidas del sector privado; el lento crecimiento de la cobertura y la existencia de márgenes de evasión y de manipulación de algunos beneficios» (González, 1994, citado en Mockus, 1994, pp. 65-70).

Ahora bien, al producirse un desplazamiento hacia los profesionales que trabajan con los jóvenes en su cotidianidad, contrario al discurso anterior, se identifican otras investigaciones que como la realizada por Urbina (2011), consideran que el joven no solo puede ser visto como riesgo social. Ellos han incursionado en temas relacionados con formas de organización y participación

Pregunta por la incorporación de los jóvenes en la agenda pública, no sólo como problema, sino como culturas e identidades. El tema tiene varias implicaciones y dentro de ellas el interés se orienta hacia asuntos políticos dado que entendemos que los problemas juveniles «se construyen socialmente». (Roth Deubel, 2002; Martín Criado, 2005, pp. 86-93, citados por Castiblanco, Serrano y Suárez, 2008, p. 25)

A los jóvenes, se les estigmatiza desde sus prácticas, su forma de entender el contexto desde la adversidad que el modelo económico les plantea. Castiblanco, Serrano, y Suárez, a través del estudio de la etnografía al mundo juvenil en Bogotá, hacen el llamado a:

observar y tratar de explicar la vida cotidiana y las expectativas de la gente joven a través de la descripción de sus prácticas [los] interrogantes acerca de estas y estos jóvenes sólo se pueden responder desde adentro, participando de sus actividades e interactuando de manera natural en su cotidianidad de forma que se haga posible avanzar en la comprensión de este mundo particular del que se desconoce casi todo. (Castiblanco, Serrano y Suárez, 2008, p. 16)

Lo planteado por los diversos autores, ayuda a pensar la participación de los jóvenes, en el sentido en que desde la literatura existente coincide en mencionar que es una población que no está interesada en que las iniciativas se promulguen desde la misma institucionalidad, simplemente porque la realidad los ha conminado a sacar adelante un trabajo en pro de mejorar las condiciones que les rodean.

De ello dan cuenta en su experiencia Nuvia Rivera de la Hoz y José I. Sánchez, (profesionales del equipo de la SDIS), de la localidad de la Candelaria en Bogotá, cuando refieren que hoy se evidencian nuevos escenarios y que por tanto se precisa comprender la existencia de «nuevas formas de organización política y cultural en las y los jóvenes a través de actividades que involucran la expresión artística incentivando la transformación del tejido social» (Rivera de la Hoz y Sánchez, 2015, p. 165). En ese mismo sentido, el documento elaborado en el año 2015 por los mismos autores, presenta 51 iniciativas juveniles que funcionaron en Bogotá durante el periodo 2014, recoge la expresión a nivel de organizaciones juveniles de líderes jóvenes y de profesionales, el interés de los jóvenes en participar de cuatro procesos: 1. Encuentros ancestrales, 2. Transformación de realidades socioculturales, 3. Encuentros con el teatro y 4. Deportes urbanos. Tales expresiones

Significan las nuevas ciudadanía juveniles en un contexto urbano marcado por la diversidad, la conquista del espacio público, nuevas formas de expresión y su resistencia a las formas de expresión y su resistencia a las formas institucionales y la baja participación bajo los modelos tradicionales de la reunión y la asamblea. (Rivera de la Hoz y Sánchez, 2015, p. 166)

La formación discursiva del joven como actor social

El aporte y participación de los jóvenes en el movimiento de la séptima papeleta y con la entrada en vigencia de la constitución de 1991 y su correspondiente proceso de difusión en la sociedad, los jóvenes fueron incursionando y haciendo parte del desarrollo histórico, político, cultural y social del país, identificando de esta manera discursos que reconocen a la juventud su capacidad para el emprendimiento, fortalecimiento de su capacidad de participación en los procesos de desarrollo comunitario y que como producto de tal interacción, posibilitan una mirada como actores sociales, motores y promotores de su propio cambio.

Desde nuestra perspectiva el derecho a la participación consagrado en el artículo 45 de la constitución política de Colombia, socializado en el ámbito educativo, por profesionales en ciencias sociales a estudiantes de básica primaria y secundaria, posibilitó una mirada diferente a los jóvenes y a la juventud, en tanto los fue posicionando ante los conflictos para actuar críticamente apoyados en los instrumentos de mediación y resolución de conflictos en el ámbito escolar.

El quiebre hacia esta forma de organización del conocimiento sobre los jóvenes, llevó a encontrar una nueva forma de enunciación, los visualiza como agentes transformadores de la realidad, resaltando su capacidad para convertirse en motor que impulsa el cambio social y político. Se identifica la capacidad de los jóvenes para asumir nuevos retos y de incidir en las condiciones sociales, políticas, económicas y culturales, y los convierten en el motor del progreso, pasando de ser un sujeto social a un sujeto político, revestido de derechos como la participación. «Por ello en el camino a la configuración del joven como sujeto político, aparece el desarrollo de su ciudadanía, entendida esta como el ejercicio del ciudadano a participar activamente en las decisiones políticas que incidan en su vida y en su bienestar» (León, 2014, s.p).

Se produce así, una nueva desviación de los discursos en cuanto a la noción del joven y la juventud, hacia un enfoque en el que «las concepciones, abordajes y posturas sobre los jóvenes y lo juvenil [promuevan] que ellos y ellas sean actores de cambio y creación, en contra de enfoques patologizantes o punitivos», (Reguillo, citada por Beltrán y Rojas, 2008, p. 162). En consecuencia, se espera dejar de percibir a los jóvenes como un riesgo social y por tanto como amenaza para la estabilidad social, para comprenderlos como agentes activos, portadores de unos valores y de tradicionalidad.

La década mencionada, trajo consigo un nuevo quiebre y desviación en la organización del conocimiento que sobre ésta población se había venido construyendo. Una vez entrada en vigencia la Constitución de 1991, la mirada de los procesos investigativos se dirigió a las categorías relacionadas con los mecanismos de participación y la resolución de conflictos. Al hacer referencia a las categorías de jóvenes y juventud, se plantea un camino largo signado por generalizaciones empíricas, mediante las cuales diversos autores colombianos y latinoamericanos realizaron aportes conceptuales a estas nociones. En el primer caso, a nivel nacional, resalta el estudio realizado por la socióloga Diana Varón (2014) el cual desplaza la categoría del joven como riesgo social, visión que psicólogos, sociólogos y en general profesionales de las ciencias sociales adherían a la noción referida por Escobar y Mendoza (2005) en el Estado del arte construido para éste sector de la población.

El giro que se desplaza en torno a la categoría de «actor» y finalmente, aunque no pueden desconocerse que pueden existir otras formaciones que ubican otras categorías para organizar lo que se sabe o se ha dicho de los jóvenes como actores, aquí vale la pena identificar el texto, que hace explícito el paso de una mirada enfatizada en la vulnerabilidad y el riesgo social a una nueva:

A la perspectiva desde la cual se concibe al joven como ciudadano, actor del desarrollo y agente de su propia vida. [...] se formularon políticas de juventud, consignadas en varios documentos del Consejo Nacional de Política Económica y Social (Conpes), que [...] se concentró en la educación y el tiempo libre. [...] Efectivamente, en los años 90, las líneas de acción se dirigieron también al enfrentamiento de la pobreza, a la promoción de la participación juvenil, a la formación de capital humano y a la inserción sociolaboral de los jóvenes. (Peña, citado por Henao, 2004, p. 5)

En efecto, los avances que se registran en materia de derechos en los jóvenes ganan más relevancia como actores comprometidos con su desarrollo personal y del país. Aspecto que es objeto de normativas en materia de juventud y que se contempla en la reforma constitucional, de la siguiente manera:

Los jóvenes como categoría social existen lógicamente desde tiempo atrás, sin embargo gracias a sus intervenciones y el rol social reconocido por la sociedad en los últimos tiempos, ha hecho que adquieran mayor visibilidad y protagonismo en la construcción de nuestra historia [...] La Constitución Política de 1991 cumplió un papel significativo en dicho reconocimiento pues a partir de su promulgación el Estado colombiano explicó su posición frente a los jóvenes y trazó los principios sobre los cuales se debería construir el proyecto de desarrollo de esta población. (Serrano *et ál.*, 2003, p. 9)

Su incorporación en la agenda pública, no sólo como problema, sino como culturas e identidades, permite identificar otro giro en el cual el interés se orienta hacia asuntos políticos dado que entendemos que los problemas juveniles «se construyen socialmente» (Roth Deubel, 2002; Martín Criado, 2005, 86-93, citados por Castiblanco, Serrano, y Suárez, 2008, p. 25).

Los estudios realizados desde la etnografía del mundo juvenil en Bogotá, describen esta población desde su forma de ser y estar en el mundo. Observan y tratan de explicar la vida cotidiana y las expectativas de la gente joven a través de la descripción de sus prácticas, los interrogantes que sobre ellos se hacen sólo se pueden responder desde adentro, participando de sus actividades e interactuando de manera natural en su cotidianidad de forma que se haga posible avanzar en la comprensión de este mundo particular del que se desconoce casi todo (Castiblanco; Serrano, y Suárez, 2008, p. 16).

La autonomía de los jóvenes, sus esperanzas su vitalidad y su posibilidad de creación se manifiestan día a día en todas las localidades de Bogotá. Cada vez más son los jóvenes que se agrupan en procesos colectivos compartidos que llenan de sentido sus proyectos de vida, su existencia, su realización como seres humanos, como hombres y mujeres, y se convierten en epicentros de transformación social en los que se expresa la ruptura con el estado de cosas dado hoy día. (Racero, 2015, p. 12)

Reconocer al joven como sujeto de derechos y deberes, e igualmente como protagonistas en la construcción de su proyecto de vida, es generar las condiciones para la participación y el ejercicio de la ciudadanía.

Los jóvenes como categoría social existen lógicamente desde tiempo atrás, sin embargo gracias a sus intervenciones y el rol social reconocido por la sociedad en los últimos tiempos, ha hecho que adquieran mayor visibilidad y protagonismo en la construcción de nuestra historia [...] La Constitución Política de 1991 cumplió un papel significativo en dicho reconocimiento pues a partir de su promulgación el Estado colombiano explicó su posición frente a los jóvenes y trazó los principios sobre los cuales se debería construir el proyecto de desarrollo de esta población. (Serrano *et ál.*, 2003, p. 9)

Ahora bien, podría decirse que el trabajo realizado en los últimos quince años, tanto a nivel nacional como distrital, ha permitido contar con un marco normativo para la población juvenil colombiana en lo relacionado con las estrategias de inclusión social; primero, con la Ley 375 de 1997 (Congreso de la República de Colombia, Ley de Juventud 375) y, luego, con la Ley 1622 de 2013 (Colombia, Ley estatutaria 1622 de 2013) en ambos casos se hace énfasis en los procesos de participación juvenil. Esto reviste un interés particular en tanto la participación

concebida como derecho, posibilita la apertura de un camino en el que los jóvenes puedan tomar decisiones sobre las situaciones que los involucran a nivel de su territorio, sus expectativas y necesidades.

El joven como agente motor y promotor de su propio cambio

En la década de 1990 y una vez entrada en vigencia la Constitución de 1991, la mirada de la investigación se dirigió a las categorías relacionadas con los mecanismos de participación y la resolución de conflictos. Al hacer referencia a las categorías de jóvenes y juventud, se plantea un camino largo signado por generalizaciones empíricas, mediante las cuales diversos autores colombianos y latinoamericanos han realizado aportes conceptuales a estas nociones.

En el primer caso, a nivel nacional, resalta el estudio realizado por la socióloga Diana Varón (2014) en el que, desplaza la categoría de joven como riesgo social, visión que psicólogos, sociólogos y en general profesionales de las ciencias sociales articulaban dicha noción con las categorías que refieren Escobar y Mendoza (2004). Desde los discursos que circularon en ciencias sociales con relación a la noción de joven, se identifica el pronunciado por Neme (2015). Para él, los jóvenes de la década de 1990 de cara a la luz pública aparecieron como apáticos desde la mirada tradicionalmente hegemónica, sin desconocer en ellos el potencial para el desarrollo de ciertas prácticas políticas territoriales que les permitieron desarrollar su capacidad de agencia.

Desde la institucionalidad y a nivel de los dispositivos que se crearon para atender la participación juvenil se identifica como el Estatuto de Ciudadanía Juvenil (ley 1622 de 2013), retoma una combinación de mecanismos formales e informales de participación en la norma de origen ciudadano. Como lo plantea Diana Varón, «representa avances frente a lo estipulado en la antigua Ley de Juventud, pero sigue consolidando lecturas de los procesos y prácticas juveniles desde una visión formalista» (Varón 2014, p. 115).

Dentro de las formas de participación que se relacionan con la ciudadanía, se plantea un viraje en la manera de participar, aspecto que explica de la siguiente manera:

Además, las formas de participación han cambiado, los grupos sociales aparecen fragmentados y heterogéneos, las emociones superan los argumentos racionales, cada vez más los imaginarios colectivos y las representaciones sociales influyen el mundo de la vida. [...] Se han venido configurando nuevas formas de estar en el mundo y, por lo tanto, nuevas relaciones en los procesos de construcción de la realidad social, lo que permite vislumbrar nuevas ciudadanía. (Castillo, *et ál*, 2006, p. 87)

Estas maneras de vislumbrar nuevas ciudadanías, se encuentran relacionadas a los asuntos que emergen desde los mismos territorios en los que habitan los jóvenes. Un aspecto importante a tener en cuenta en el Estatuto de ciudadanía juvenil, es la enunciación del enfoque de derechos, en tanto este:

abandona el énfasis estigmatizante y reduccionista de la juventud como problema. La integración del paradigma que la señala como actor estratégico con el paradigma de juventud ciudadana, permite reconocer su valor como sector flexible y abierto a los cambios, expresión clave de la sociedad y la cultura global, con capacidades y derechos para intervenir protagónicamente en su presente, construir democrática y participativamente su calidad de vida y aportar al desarrollo colectivo. (Krauskopf, 2000, p. 124)

La enunciación que designa a los jóvenes y a la juventud como «actores sociales» en consecuencia permite dimensionarlos en los procesos de participación mediante formas a partir de las cuales hacen visible su ciudadanía al tiempo que posibilitan una lectura que los concibe como ciudadanos, agentes y promotores de cambio.

Al recorrer el siglo XX en función de las representaciones de juventud, se reitera cómo la condición de juvenil es representada, y las diversas derivas de su representación están en función de los imaginarios sociales dominantes que definen a los grupos portadores de la condición juvenil y frente a ellos, aparecen los otros discursos, que tratan de desestabilizar la imagen estereotipada de la juventud. Por ello, es conveniente revisar las condiciones sociales y culturales que permiten la emergencia de lo juvenil siempre relativa al tiempo y al espacio, pues los jóvenes son sujetos sociales relacionales, y su existencia será híbrida y cambiante, y dependerá de variables interdependientes como: edad, clase social, género, generación, estética, cuerpo, poder [...] Para cerrar esta aparte, podemos retomar la reflexión del investigador José Antonio Pérez Islas (1998), al pensar los enfoques contemporáneos de los estudios sobre juventud: La cultura juvenil ya no necesariamente se ubica en un solo sector de los jóvenes (como fue el caso de los estudiantes de los setenta o las banda juveniles de los ochenta) pareciera que hay una preocupación por saber qué está pasando en las mayorías silenciosas que pueblan nuestras ciudades; la conciencia de que no hay una juventud, sino juventudes, espacialmente ubicadas y temporalmente construidas, es un gran logro las teorías generales de la cultura juvenil. Otro avance en los estudios de juventud tiene que ver con los intentos de superar la concepción de los jóvenes como receptores pasivos de los procesos de inculcación y formación que las diversas instituciones realizan sobre las nuevas generaciones [...] implica una visión diferente de los significantes que implica ser joven, no como sujeto sujetados sin más, sino como un actor decisivo en la construcción de su propia identidad. (Garcés, 2009, p. 107)

La literatura que sobre los jóvenes se viene instalando desde la década del 2010 y con posterioridad al año 2013 en Colombia resalta una producción que se preocupa por la identificación de las formas organización social y de participación que asumen los jóvenes en sus territorios. En ese sentido se observa cómo desde los últimos años desde la academia y la administración pública se ha compartido la preocupación por entender esas formas de organización social y participación a partir de las cuales los jóvenes se hacen visibles.

La experiencia indica que éstas no son uniformes, permanentes ni obedecen a las clásicas formas de organización de la sociedad, los partidos políticos, los gremios, los grupos religiosos, las formas de organización comunitaria, entre otras. Por el contrario, cada vez resultan más alejadas de estas formas de agrupación social. Derivado del rechazo y el cuestionamiento hacia estas formas y prácticas organizativas establecidas, los y las jóvenes han desarrollado diversas manifestaciones que desbordan su análisis y comprensión a la acción del Estado y que no han sido profundizadas por los estudios sociales. (Cuesta, 2015, p. 31)

Con Cuesta se coincide cuando menciona que los jóvenes expresan y pautan otras formas de participación no comprendidas desde la institucionalidad y que tal situación debe estudiarse y analizarse. El autor da a entender que los jóvenes del Distrito Capital de Bogotá no participan en los procesos que se derivan de la Política Pública de Juventud. Al respecto afirma: «Aunque es amplia la presencia de organizaciones y temas desarrollados, es mínima en comparación con el total de la población, los jóvenes organizados en la ciudad no representan sino el 1,6% del total de jóvenes en la ciudad» (Cuesta, 2015, p. 40). Este aspecto es problemático si se tienen en cuenta las palabras de Rafael Pabón García, quien recuerda la selección de

51 iniciativas juveniles [...] en el proceso de los llamados presupuestos participativos. La Alcaldía de la ciudad, con el fin de profundizar los mecanismos de participación ciudadana y de toma de decisiones de las comunidades, se preocupó desde el año 2012 por generar cabildos como espacios de decisión comunitaria. [...] en estos cabildos los jóvenes hicieron presencia e hicieron públicas sus iniciativas, [expectativas, sueños] o las que venían desarrollando con escasos recursos y medios. [...] A los cabildos se acercaron jóvenes preocupados por alcanzar el reconocimiento de su papel en la vida ciudadana e interesados en activar su ciudadanía más allá del reconocimiento formal. (Pabón, 2015, p. 2–3)

El mismo autor plantea que desde el proceso de presupuestos participativos, a las 51 experiencias sectoriales seleccionadas se les asignó respaldo económico y asesoría en procesos de formación y acompañamiento. Todo esto se orientó de la siguiente manera:

Apoyar económica y logísticamente la realización de las iniciativas [...] de las organizaciones juveniles. [...] fortalecer la capacidad de acción de los jóvenes y su comprensión y su vivencia de los derechos humanos, a través de un [...] proceso de educación popular. [...] generar una serie de interacciones y relaciones entre los distintos [...] «parches» con la aspiración de hacer posible que la participación de los jóvenes en la vida de la ciudad supere los mecanismos de participación institucionalmente reconocidos. (Pabón, 2015, p. 3)

Se puede afirmar entonces que los jóvenes presentan diversas formas de conocer, de relacionarse, de integrarse para vivir su ciudadanía, y en tal sentido, de participar en el desarrollo de su localidad y de su ciudad. Se trata de situarnos, como afirma María Banús *et al.* (2014, p. 252), «en la intersección entre los sujetos y los fenómenos sociales que los convocan, construidos en base a categorías de análisis». Pero tales categorías se construyen a partir de las dinámicas propias de los espacios y procesos que se cimientan desde lo que acontece en las localidades y que, como tal, activan y motivan a los jóvenes, los interpelan y les obligan a establecer unas formas particulares de participación, diferentes a las que le son ofertadas desde la institucionalidad. Al respecto, Francisco Francés afirma:

Los procesos de participación forman parte de lo que son las prácticas cotidianas o esporádicas de los jóvenes, lo cual exige adentrarse en el campo de las representaciones simbólicas, los valores y las motivaciones de los sujetos con el fin de comprender cuáles son los distintos sentidos que los jóvenes dan a las prácticas de participación. (2008, p. 39)

De ahí que sea imperioso, pensar los jóvenes desde los ambientes donde residen, pues ellos se enfrentan y se ven involucrados en situaciones que las personas del común o la institucionalidad no quieren ver. Los jóvenes asumen «iniciativas, actividades, hallazgos, transformaciones sociales, éticas y culturales, ambientales [...] generan un progreso y un desarrollo social en el contexto en el que viven» (Acosta, 2015, p. 111). Por tanto, volver la mirada a la práctica con jóvenes permite pensar en sus actividades, en sus iniciativas, en lo que les agrada, en lo que les motiva. Acosta recuerda:

El trabajar con jóvenes [...] va más allá de poder formular soluciones como si fuesen máquinas de problemas, se trata más bien de permitir que el joven interactúe con su propia naturaleza, que se dé cuenta de las maravillas que puede hacer, que establezca relaciones con su contexto, con sus saberes, con sus experiencias, y [...] ayude al progreso social. (Acosta, 2015, p. 110)

De modo que revalorizar la práctica, el aprendizaje personal y profesional del trabajo que hoy se realiza con jóvenes, implica una lectura desde los aportes que pueden hacer desde sus aficiones por la música, el baile, el arte, el «[...] diseño, la

corporalidad y la libre expresión, entre otras formas; [aportan] nuevas perspectivas en torno a la generación de ideas, saberes, actitudes y valores los cuales se han perdido en esta sociedad» (Acosta, 2015, p. 110).

Según Martínez (1997, citado por Serrano *et ál.*, 2003, p. 116), es posible identificar en los jóvenes el establecimiento de la relación con su «condición de ciudadanía, mirándolo como sujeto de derechos y deberes o como protagonista del cambio social». En esta medida, al reconocer a los jóvenes como actores que interactúan con las instituciones, se tiene en cuenta su capacidad para la acción social, así como su voluntad de acción y agencia. Ello permite entenderlos desde su habilidad creativa, articulada a los contextos en los cuales residen y a la cotidianidad en las que se encuentran insertos.

Conclusiones

Se aprecia un desplazamiento de los discursos en relación con los jóvenes y la juventud, en relación a lo que aconteció en las décadas de 1980 y 1990. La mirada Foucaultiana posibilita, como lo plantea Canales (2012), analizar esas formaciones discursivas, de manera indirecta, es decir sin acudir a ellas directamente como objeto de análisis. Siguiendo a la autora estudiosa del filósofo francés, ello permite la individualización de los discursos, que posibilitan:

establecer los límites de los discursos, del campo discursivo a través del análisis de criterios nuevos: las condiciones de existencia y de emergencia, las delimitaciones, las transformaciones y las relaciones que posibilitarán la individualización de los discursos. Ellos también permitirán observar cómo opera en ellos la racionalidad imperante, así como por qué, en un momento, época o sociedad determinada, existan ciertas formaciones discursivas y no otras: «A partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites». (Foucault, 2008a, p. 53, citado por Canales, 2012, p. 12)

Los acontecimientos (históricos, sociales y políticos) propios de una época como fueron las décadas de 1980 y 1990 para Colombia, llevaron a los jóvenes a la realización de ciertas prácticas que a nivel de las ciencias sociales y humanas generaron unas condiciones de posibilidad que permitieron la pronunciación de ciertos discursos que enunciaron, describieron, explicaron y analizaron (Canales, 2012) tales prácticas a la luz de los criterios de la institucionalidad que los hicieron visibles en la esfera pública asociados a fenómenos de violencia y vulnerabilidad. Por tanto el análisis en clave foucaultiana permite como lo cita Canales (2012), retomar la obra del filósofo francés como cajas de herramientas, «servirse de una frase, de una idea, de un análisis como si se tratara de un destornillador o

de unos alicates para cortocircuitar, descalificar, romper los sistemas de poder», (Foucault, 1991, p. 88) y de esa manera abrir en los discursos los enunciados que se produjeron en una época que por ejemplo desde lo expresado hacia los jóvenes «las formaciones presentadas operaron como discursos de clausura: cierran, no permiten la mirada cercana, simplifican y funcionan como obstáculos epistemológicos para el conocimiento del otro» (Chaves, 2005, p. 19).

Al retomar las diversas obras de autores latinoamericanos como es el caso de la colección de juventudes en Argentina, es posible entonces apreciar que el estigma de los jóvenes desde los discursos en las ciencias sociales y humanas, provocaron una estigmatización sobre el joven y la juventud, cuya articulación se encuentra muy ligada a la clase o sector social al que éstos pertenecieran. Predomina en Colombia, en la época de 1980 y 1990, discursos de violencia social y vulnerabilidad cuando se habla de los jóvenes de clases populares. Miradas estigmatizadoras de la juventud, que representan una visión negativa o peyorativa.

La evolución del discurso en los estudios sobre jóvenes y juventud en Colombia que si bien inicialmente fueron motivados por la preocupación y la alarma social, su desplazamiento resulta interesante resaltarlo, en tanto hoy sus prácticas se estudian y analizan desde los dispositivos contemplados en el enfoque de los derechos, aspecto que ha generado unas condiciones de posibilidad que hoy a las ciencias sociales y humanas los ha llevado a un desplazamiento en sus discursos y en sus formaciones discursivas en las que pasamos de verlos como riesgo violencia y vulnerabilidad social a una mirada desde sus derechos como ciudadanos, con responsabilidades resaltando su capacidad de agencia en los territorios.

Con Foucault, es posible identificar a nivel de los discursos que estos no pueden quedarse fijos para siempre, que dependen de un contexto, una época, que también, respode a coyunturas a partir de las cuales los jóvenes y la juventud, asumen una mirada y por tanto una lectura diferente para el análisis. De ahí, el viraje o el desplazamiento en su enunciación ligado al enfoque de derechos, permita entonces vincularlos desde la optica de las ciudadanías en la que resalta «las concepciones, abordajes y posturas sobre los jóvenes y lo juvenil que ellos y ellas sean actores de cambio y creación, en contra de enfoques patologizantes o punitivos», (Reguillo, citada por Beltrán y Rojas, 2008, p. 162). En consecuencia, se espera dejar de percibir a los jóvenes como un riesgo social y por tanto como amenaza para la estabilidad social, para comprenderlos como agentes activos, portadores de unos valores y de esa capacidad de agencia, como dinamizador y motor de cambio en el contexto en el cual se desarrolla.

Concluyo este escrito con la cita de Oscar Aguilera (2014, s/p) que al referirse a: «la pregunta por la juventud pone en escena las propias tensiones, cambios y continuidades por los que atraviesa la sociedad en su conjunto, y nos permiten

ratificar la comprensión de ella como metáfora de lo social». Pero, además, permite considerar que los discursos en torno a ellos expresan prácticas sociales en las que se configuran relaciones de saber poder y que éstos se diferencian de acuerdo al contexto y posición en la que se indague por los jóvenes y la juventud. Así, por ejemplo, se identifica un discurso desde la academia, que manifiesta su preocupación por la manera en la que se estigmatiza a los jóvenes y desde algunas instituciones de educación superior ha tratado de aportar a la creación de directrices para la delineación de lo que fue la primera política de juventud en Colombia con la ley 375 de 1997; de otra parte se identifica el que proviene de los profesionales cuya intervención se registra desde la cotidianidad de la práctica profesional en el trabajo de campo, en el que se adelanta un trabajo en el marco de los dispositivos creados para atender a la juventud, que centran su atención en el joven y en sus potencialidades y otro es el discurso que viene de la institucionalidad que trata de imponer la mirada adultocéntrica desde sus dispositivos.

Referencias

Acosta, E. (2015). Cuatro gladiadores del deporte, [Alcaldía Mayor de Bogotá: Bogotá Humana]: Somos la generación de la paz. Experiencias de participación juvenil y presupuesto participativo en Bogotá (pp. 68-70). Bogotá DC: Alcaldía Mayor de Bogotá, Programa Bogotá Humana, Cinep y Secretaría Distrital de Integración Social (SDIS).

Aguilera, O. (2014). La idea de juventud en Chile en el siglo XX. Aproximación genealógica al discurso de las revistas de juventud. *Anagramas rumbos y sentidos de la comunicación*, 12(24), 141-159. Recuperado de: <http://revistas.udem.edu.co/index.php/anagramas/article/view/855/816>

Alvarado, S. (2008). Emergencia de la juventud como campo particular de conocimiento y como categoría cultural de análisis en la década de los setenta en Colombia. En *punto-e-virgula*, (4), 116–128. Recuperado de: <http://envia.xoc.uam.mx/redinvestiga/childwatchla/webftp/documentos/xUsuarios/admin/File/emergencia%20jovenes%20Sara.pdf>

Balardini, S. (2011). Construcción del sujeto joven: Posibilidades frente a una categoría problemática. Investigar para hacer ciudad. Recuperado en: http://www.academia.edu/7213953/Construcci%C3%B3n_del_sujeto_joven_Posibilidades_frente_a_una_categor%C3%ADa_problem%C3%A1tica

Beltrán, J. & Rojas, R. (2008). Los retos de la investigación con jóvenes de sectores populares en Bogotá, desde la perspectiva de trabajo social, *Revista Republicana*, (4-5), 161-168. Recuperado de: <https://www.google.com.co/webhp?sourceid=chrome-instant&ion=1&espy=2&ie=UTF-8#q=trabajo+social+con+j%C3%B3venes+Erick> (18 de agosto de 2015)

Benedetti, M. (1999). El Baúl. Recuperado de: <http://gdomain.com/Flyingmind.Com/esoso/poesias.htm>

Buenfil, N. (1996). Foucault y la analítica del discurso. *Revista Topos*, (2). Ponencia para Coloquio Aniversario del Nacimiento de Michel Foucault, organizado por la Enep-Mexico: Iztacala, Recuperado de: <http://www.toposytropos.com.ar/N2/pdf/foucault.pdf>

Bravo, O. (2002). Tribunales terapéuticos: vigilar, castigar y/o curar. *Psicología & Sociedad*, 14(2), 148-162. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/%0D/psoc/v14n2/v14n2a08.pdf>

Canales, I. (2012). «La arqueología del saber» de Michel Foucault o la caja de herramientas: un análisis enunciativo de resistencia a los dispositivos. Tesis de pregrado, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Filosofía, Universidad de Chile. Recuperado de: <http://exordio.qfb.umich.mx/archivos%20pdf%20de%20trabajo%20umsh/Leer%20escribir%20PDF%202014/Canales%20Javier.pdf>

Chaves, M. (2009). Investigaciones sobre juventudes en la Argentina: estado del arte en ciencias sociales 1983-2006. *Papeles de trabajo*. 2(5), s.p.

Castiblanco, G., Serrano, I. & Suárez, A. (2008). Culturas juveniles y trabajo social con jóvenes. *Tabula Rasa*, 9, 13-26.

Castillo, J. R., Ríos León, S., Naranjo Giraldo, J. J. & Orozco Giraldo, M. H. (2006). Institución de la ciudadanía. Imaginarios y representaciones de jóvenes estudiantes universitarios participantes en procesos de proyección. Un referente de política de juventud. Manizales: Universidad Autónoma de Manizales - Colciencias.

Castillo, A., Lucero, M. & Gasquez, M. (2010). Aproximación al discurso juventud como construcción sociohistórico-cultural. *Última década*, 18(33), 43-58. Recuperado de: <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22362010000200004>

Congreso de la República de Colombia (2013). Ley estatutaria 1622 de 2013. Diario Oficial N° 48.776.

Congreso de la República de Colombia. (1998). [Constitución 1991] Constitución Política de Colombia. Bogotá: Panamericana editorial.

Congreso de la República de Colombia. (1997). Ley de juventud N° 375. 4 de julio 4 de 1997. Diario Oficial 43079.

Cuesta, I. (2015). Elementos para el fortalecimiento de la organización juvenil en Bogotá. En Fabián Acosta *et al.*: *Jóvenes, juventudes, participación y políticas asociados, organizados y en movimiento*. Bogotá DC: Objun, Alcaldía Mayor de Bogotá, Bogotá Humana.

Cueva, M. (2005). *La juventud como categoría de análisis sociológico*. México: Universidad Nacional Autónoma de México: Instituto de investigaciones sociales.

Deleuze, G. (2013). *El saber: curso sobre Foucault*. 1ª ed. Buenos Aires: Cactus.

De la fuente, L. & Messina, L. (2003). Bajos fondos del saber. La arqueología como método en Michel Foucault. *Revista Litorales*, 2(2), s.p.

Departamento Nacional de Planeación (DNI). (2014). Documento Conpes 173: Lineamientos para la generación de oportunidades para los jóvenes, Colombia. Recuperado de: http://www.icbf.gov.co/cargues/avance/docs/Conpes_dnp_0173_2014.htm

Diaz-Bone, R., Bührmann, A., Gutiérrez, E., Schneider, W., Kendall, G. & Tirado, F. (2007). El campo del análisis del discurso foucaultiano. Características, desarrollos y perspectivas, *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 8(2). Recuperado de: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0702305>. Disponible en: <http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/234/519>

Escobar, M., Quintero, F., Arango, A., Hoyos, D., García, C., Pulido, M., Sierra, L. S., Roatta, C. & Chacón, R. (2004). Estado del arte del conocimiento producido sobre jóvenes 1985-2003. Bogotá DC: Diuc- Universidad Central, Programa presidencial Colombia Joven, GTZ/ Unicef. Recuperado de: <http://www.colombia.joven.gov.co/>SIJU>

Escobar, M. & Mendoza, N. (2005). Jóvenes contemporáneos: entre la heterogeneidad y las desigualdades. *Nómadas*, (23), 10-19.

Foucault, M. (2015). *El orden del discurso*. 1ª edic. 4ª reimp. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Tusquets.

Foucault, M. (2015). *La arqueología del saber*. 1ª ed especial. Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1991). *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones de La Piqueta.

Forero, A. (2009). Aciertos y desaciertos de la política de juventud y la participación juvenil en Bogotá, 1991-2008. Tesis de grado para optar por el título de Historiador. Bogotá: Universidad Javeriana.

Francés, F. (2008). El laberinto de la participación juvenil: estrategias de implicación ciudadana en la juventud. *Obets*, 2(35), 35-51. Recuperado de: <http://publicaciones.ua.es/filespublic/pdf/19891385RD22129461.pdf>

Garcés, A. (2009). Emergencia de la juventud en las ciudades contemporáneas. *Anagramas*, 7(14), 105-114. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/angr/v7n14/v7n14a08.pdf>

González Posso, C. (1994). Revolución de lo social: el desbalance del revolcón. En Puyana, Y. & González Posso, C. (eds.). *La política social en la década del 90*. Bogotá: Priac, Universidad Nacional de Colombia: Recuperado de: <http://www.bdigital.unal.edu.co/1441/#sthash.vHvH3HJR.dpuf>

Gracia, M. & Tani, R. (2005). Apuntes para una arqueología de la producción social de las interpretaciones. *Especulo. Revista de estudios literarios*. X(31). Recuperado de: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/apuntes.html>

Henao, J. & Pinilla, V. (2009). Jóvenes y ciudadanías en Colombia: entre la politización social y la participación institucional. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* 7(2), 1405-1437.

Iníiguez, L. (Editor). (2014). *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*. 1ª edic. en formato digital. Barcelona: Editorial Uoc. Recuperado de: <https://books.google.com.co/books?id=eJlpAwAAQBAJ&printsec=frontcover&dq=An%C3%A1lisis+del+Discurso.+Manual+para+las+Ciencias+ Sociales&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKewjM37-nsvjOAhVMOyYKHY6CCLUQ6AEIMDAC#v=onepage&q=An%C3%A1lisis%20del%20Discurso.%20Manual%20para%20las%20Ciencias%20Sociales&cf=false>

Krauskopf, D. (2000). Dimensiones críticas en la participación social de las juventudes. En Balardini, S. (coord.). *La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo*, (pp. 119-134). Buenos Aires: Florencia Enghel.

León, L. (2014). Los y las jóvenes como sujetos sociales, políticos y dinamizadores de paz. En Diplomado paz a tiempo, Unicef, Universidad Santo Tomas, Colombia Joven, Fondo de Población de las Naciones Unidas–UNFPA–, Programa Paz a Tiempo Universidad Santo Tomas Facultad de Derecho, Modulo N° 1. Recuperado de: http://soda.ustadistancia.edu.co/enlinea/pazatiempo/eje1/mod1/unidad1/Jovenes_Como_Sujetos_Sociales.pdf

Machado e Silva, E. (2008). Representación de los jóvenes en el discurso político institucional: análisis de las notas de prensa emitidas por la Secretaría General de Juventud de Catalunya – España. Trabajo presentado en el NP 12 – Comunicação para a Cidadania, del IV Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom. Recuperado de: <http://www.portcom.intercom.org.br/pdfs/101944109886119051047688265391623546282.pdf>

Neme, A. (2015). (Re)pensar los estudios sobre juventudes desde la perspectiva de Michel Foucault. *Revista de Ciencias Sociales: Socio Debate*, 1(2). Recuperado de: www.feej.org/sociodebate

Ocampo, A. M. (2011). Ciudadanía juvenil, juventud y Estado: discursos de gobierno sobre sus significados. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 1(9), 287-303. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/alianza-cinde-umz/20140402012714/art.AngelaMariaOcampo.pdf>

Pabón, R. (2015). Jóvenes diversos, múltiples iniciativas, Somos la generación de la paz. Experiencias de participación juvenil y presupuestos participativos en Bogotá. En Merchán, J. y Pabón R. (coords.), (pp 1-7). Bogotá DC: Alcaldía Mayor de Bogotá, Bogotá Humana.

Patíño, J. (2009). La juventud: una construcción social-histórica de Occidente. *Revista Científica Guillermo de Ockham*, 7(2), 75-90 .

Parra, R. (1987). *Ausencia de futuro. La juventud colombiana*. Bogotá: Plaza & Janes.

Perea, C. (2000). De la identidad al conflicto: los estudios de juventud en Bogotá. en: Barbero, J. M. & López, F. (comp.), *Cultura y Región*, (pp. 315-346), Bogotá: CES/ Ministerio de Cultura. Recuperado de: www.bdigital.unal.edu.co/1271/6/05CAPI04.pdf

Quiroga, M. (2014). Discursos y sujetos. Algunos nexos y tensiones entre las perspectivas teóricas de Michel Foucault y Ernesto Laclau. *Estudios Políticos*, (45), 79-94.

Quintero, F. (2005). De jóvenes y juventud. *Nómadas*, (23), 94-102.

Racero, D. (2015). Las iniciativas juveniles, una apuesta por la paz. En *Somos la Generación de la Paz. Experiencias de participación juvenil y presupuestos participativos en Bogotá*, (pp. 9-13). Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, Bogotá Humana,

Ramírez, N. (2013). Nuevos territorios y sensibilidades culturales: aproximación a investigaciones sobre identidad juvenil y violencia en América Latina. *Perspectivas Internacionales*, 8(2), 57-64.

Ramírez, N. (2008). Marginalidad y violencia juvenil en Medellín y Bogotá: narrativas literarias y filmicas de los años 80 y 90 en Colombia. Tesis para optar al título de doctor, University of Pittsburgh, Pittsburgh. Recuperado de: http://d-scholarship.pitt.edu/9531/1/N.M.Ramirez_121208.pdf

Rivera de la Hoz, N. (2015). Hacia una transformación de expresiones juveniles. En *Somos la generación de la paz. Experiencias de participación juvenil y presupuesto participativo en Bogotá*, (pp. 164-167). Bogotá DC: Alcaldía Mayor de Bogotá, Programa Bogotá Humana, Cinep y Secretaria Distrital de Integración Social (SDIS),

Souto, S. (2007). Juventud, teoría e historia: la formación de un sujeto social y de un objeto de análisis. *Haol* (13). Recuperado en: <http://www.historia-actual.org/Publicaciones/index.php/haol/article/viewFile/208/196>

Serrano, F. (Coord.) (2003). *Juventud: estado del arte. Bogotá 1990-2000*. Colección Estados del Arte. Bogotá DC: Universidad Central, Alcaldía Mayor de Bogotá, Departamento Administrativo de Acción Comunal.

Spink, M. & Menegon, V. (2014). Prácticas discursivas como estrategias de gubernamentalidad: el lenguaje de los riesgos en documentos de dominio público. En Iñiguez, L. (ed.); *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*, Barcelona: Editorial Uoc.

Urbina, D. (2011). Construcción del sujeto joven: posibilidades frente a una categoría problemática. Investigar para hacer ciudad. Recuperado de: http://www.academia.edu/7213953/Construcci%C3%B3n_del_sujeto_joven_Posibilidades_frente_a_una_categoria_problem%C3%A1tica

Urresti, M. & Margulis, M. (1996). *La juventud es más que una palabra*. Buenos Aires: Biblos.

Valderrama, A. (2004). Una mirada a las singularidades juveniles. *Maguaré*, (18), 161-195.

Varón, D. (2014). La ciudadanía juvenil y los mecanismos de participación en jóvenes: El Estatuto de Ciudadanía Juvenil (Ley 1622 de 2013) y la construcción de la realidad desde el derecho. *Verba Iuris*, (31), 115-134. Recuperado de: <http://www.unilibre.edu.co/verbaiuris/31/la-ciudadania-juvenil-y-los-mecanismos-de-participacion-en-jovenes-el-estatuto-de-ciudadania-juvenil-ley-1622-de-2013-y-la-construccion-de-la-realidad-desde-el-derecho.pdf>

Vázquez, M. (2015). *Juventudes, políticas públicas y participación: un estudio de las producciones socioestatales de juventud en la Argentina reciente*. Buenos Aires: Grupo editor Universitario.

DE LOS YERBATEROS CON SUS HIERBAS: CREACIONES NO HEGEMÓNICAS EN LA PLAZA SAMPER MENDOZA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.13>

GLORIA STELLA BARRERA JURADO²

Orcid ID: [orcid.org/https://orcid.org/0000-0002-9787-7401](https://orcid.org/0000-0002-9787-7401)

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

gbarrera@javeriana.edu.co

JORGE ENRIQUE KUKLINSKI SICARD³

Orcid ID: [orcid.org/ https://orcid.org/0000-0002-2433-7623](https://orcid.org/0000-0002-2433-7623)

Pontificia Universidad Javeriana, Colombia

jkuklinski@javeriana.edu.co

Cómo citar este artículo: Barrera Jurado, Gloria Stella & Kuklinski Sicard, Jorge Enrique. (2018). De los yerbateros con sus hierbas: creaciones no hegemónicas en la plaza Samper Mendoza. *Tabula Rasa*, (29), 277-294.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.13>

Recibido: 15 de agosto de 2017

Aceptado: 01 de febrero de 2018

Resumen:

Las formas clásicas de hacer creaciones se caracterizan por ser normativas, eurocéntricas, patriarcales y lineales. De esa manera el diseño académico⁴ se encuentra anclado, mientras las sociedades se transforman en la vida cotidiana. Este estudio se centra en el campo de los estudios críticos del diseño para encontrar salidas esperanzadoras a partir de las lecciones de los yerbateros, actores sociales invisibilizados, negados y hasta perseguidos, quienes son creadores por naturaleza y con la naturaleza. Este texto es el resultado de una investigación hermenéutica con los yerbateros de la Plaza Samper Mendoza de Bogotá,

¹ Este artículo hace parte de los resultados de investigación «Creaciones no hegemónicas en la vida cotidiana como posibilidades emancipadoras al diseño industrial hegemónico» realizada entre profesores del Departamento de Diseño y el Departamento de Estética de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá.

² Doctora en Estudios Ambientales y Rurales, magistra en Estudios Políticos y especialista en Política Social de la Pontificia Universidad Javeriana. Diseñadora Industrial egresada de la Universidad Jorge Tadeo Lozano y profesora asociada del Departamento de Diseño de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Pontificia Universidad Javeriana.

³ Arquitecto de la Universidad Javeriana, con Maestría en Escenografía. Hace parte del Departamento de Estética de la Facultad de Arquitectura y Diseño de la Universidad Javeriana.

⁴ Se entiende como diseño académico el que se imparte en las universidades, en este caso centraremos el estudio en el diseño industrial.



Paris - 2018
Johanna Orduz

Colombia, a partir de la cual se plantea una propuesta hacia un diseño no hegemónico, autónomo y emancipatorio.

Palabras clave: creaciones, yerbateros, no hegemónico, autonomía, diseño Industrial.

Of herbalists and their herbs: non-hegemonic creations in Samper Mendoza market

Abstract:

The classical ways to make creations characterized by being normative, Euro-centric, patriarchal, and linear. Thus, the scholarly design is anchored, which societies transform in daily life. This study focuses in the field of critical studies on design in order to find hopeful ways from the lessons of herbalists, social actors who have been made invisible, denied, and even hunted down, even though they are creators by and with nature. This paper reports the results of a hermeneutic research with herbalists from the Samper Mendoza market in Bogotá, Colombia, based on which we will put forward a proposal oriented towards a non-hegemonic, autonomous, and emancipating.

Keywords: creations, herbalists, non-hegemonic, autonomy, industrial design.

Dos ervateiros com suas ervas: criações não hegemônicas na feira Samper Medoza

Resumo:

As formas clássicas de criar caracterizam-se por serem normativas, eurocêntricas, patriarcais e lineares. Também desse modo, o desenho industrial acadêmico encontra-se ancorado, enquanto as sociedades se transformam no cotidiano. O presente estudo centra-se no campo dos estudos críticos do desenho industrial para encontrar resultados esperanzosos a partir das lições dos ervateiros, atores sociais invisibilizados, negados e até perseguidos, e que são criadores por natureza e com a natureza. Este texto é o resultado de uma pesquisa hermenêutica com os ervateiros da feira Samper Medoza de Bogotá, Colômbia, a partir da qual se faz uma proposta para um desenho industrial não hegemônico, autónomo e emancipatório.

Palavras-chave: criações, ervateiros, não hegemônico, autonomia, desenho industrial.

De las creaciones normativas, eurocéntricas, patriarcales y lineales

El diseño se enfrenta a retos novedosos a partir de teorías y métodos no lineales y otras formas de pensar que pueden emerger de las creaciones no hegemónicas, como son las plazas de mercado. Existen experiencias críticas, populares, conceptuales, artísticas y «otras creaciones, muy otras» que han resuelto los procesos de creación de la vida cotidiana de manera acertada. Estas experiencias generalmente han sido invisibilizadas, negadas, tachadas y hasta irrespetadas porque no siguen los patrones

formales y legitimados por las instituciones. En estas otras creaciones, podemos reconocer diversos saberes, prácticas, concepciones espacio - temporales, formas de organización y producción, mientras la industria, la empresa y la academia son los responsables de haber implementado formas de pensar y hacer que tiene como fin último el mercado, el éxito y el reconocimiento por encima de la vida.

Las instituciones han contribuido en la exclusión de otras creaciones, otras posibilidades para pensar y hacer el diseño no orientado a las dinámicas de la sociedad de consumo para servir a la globalización neoliberal. En el aula y en la experiencia profesional el diseño hegemónico señala de manera peyorativa a estas creaciones. Así, gana casi siempre aquello que es medible, comprobable y proyectable, por encima de aquellas que tienen otras preocupaciones, intereses, formas de imaginar y de expresar. Por lo anterior, surge la siguiente pregunta ¿Cómo emergen los saberes y prácticas no hegemónicas en la vida cotidiana de las plazas de mercado y cómo desde estas se pueden plantear propuestas emancipadoras al diseño?

En la vida cotidiana de las plazas de mercado podemos encontrar múltiples expresiones de creaciones no hegemónicas como posibilidades de emancipación. La hegemonía cuenta con diversas concepciones, para Gramsci, la construcción del sujeto revolucionario como estrategia de emancipación, requiere una nueva visión de mundo capaz de explicar la universalización de la dominación de la vida cotidiana, así se entiende la hegemonía como la capacidad de generalizar una única visión de mundo «la dominación se reproduce en lo cotidiano y en la creación de sentidos comunes que perciben y reproducen las relaciones sociales como relaciones de poder» (Ceceña, 2004, p. 21).

Los mecanismos de poder o el hegemón, quieren apropiarse y controlar los recursos y procesos de todo tipo de reproducción de la vida, anulando al que va por otras vías o a su adversario al naturalizar su hegemonía. Entendemos por hegemonía «la capacidad de un grupo o sector social para lograr la aceptación de su dominación y dirección por parte de otros grupos o sectores» (Balsa, 2006, p.147). Esta aceptación de la dominación puede ser entendida por su extensión o profundidad en que los dominados no manifiestan su desacuerdo, porque consideran que no hay otra opción y la aceptan, ya sea de manera voluntaria, por coacción o represión. Así, se ponen al servicio de los intereses del grupo dominador y se someten a una única visión de mundo la cual se considera incuestionable.

Algunos grupos humanos son completamente hegemónizados, integrados al sistema y despolitizados para su dominación, mientras otros pueden impugnar el sistema y propiciar estados paralelos a las hegemonías existentes (Balsa, 2006). Es importante considerar que ni los dominados ni los dominadores son grupos homogéneos, sin embargo, la hegemonía tiene la potencia de articular sujetos diferentes, sobre sus aspectos culturales, sociales y económicos, esa es su victoria, al lograr instalarse en contextos de democracias representativas.

Las hegemonías se construyen a partir de aparatos ideológicos que son implantados en luchas de ideas que se presentan como verdades que son actualizadas y llevadas a la práctica, de eso se encargan los aparatos difusores de ideología (Balsa, 2006a). Los mecanismos de difusión son las instituciones (Giacaglia, 2002) como las escuelas, universidades, empresas, industrias a partir de las ideas transmitidas por intelectuales y maestros. La hegemonía es flexible, dinámica, se adapta, articula y establece relaciones según los intereses de algunos comprometiendo las voluntades dispersas hacia una única concepción de mundo, así, todo aquello que se considera universal realmente da cuenta de unos intereses particulares. Entonces será necesario desde el diseño explorar al servicio de qué pensamientos hegemónicos está y por qué no es cuestionada su finalidad comprometida casi exclusivamente con las grandes empresas y el mercado.

Boaventura de Souza Santos propone que estamos en la época de las incertidumbres. De la incertidumbre del conocimiento, de la democracia, de la naturaleza y de la dignidad. Con relación a la injusticia cognitiva, llama la atención acerca de la invisibilización de lo local «la incertidumbre sobre la validez de los conocimientos propios, a veces ancestrales, a través de los cuales se ha pautado la vida» (Santos, 2017, p. 27) y de la importancia de su reconocimiento por encima de los conocimientos científicos y globales.

Con relación a la incertidumbre de la democracia, evidencia que los grupos dominantes y de poder la ponen hacia su servicio e intereses, destruyendo la posibilidad de procesos participativos o representativos. También la dignidad tiene incertidumbres, la mayoría de humanos y no humanos, no son sujetos de derechos, mientras los derechos humanos han servido para «invadir países, saquear riquezas, extender la muerte entre víctimas inocentes» (Santos, 2017, p. 32).

La incertidumbre de la naturaleza surge cuando a partir del pensamiento eurocéntrico se la considera únicamente como un recurso a ser explotado por parte de los humanos en nombre del progreso, propiciando con violencia su degradación, mientras los *pueblos originarios* han vivido en armonía con la Madre Tierra o *Pachamama* en una concepción de pertenencia y defensa a la naturaleza, hoy la incertidumbre está en la permanencia de la vida «por la codicia, la voracidad, la irresponsabilidad, por la ingratitud sin límites» (Santos, 2017, p. 31).

En la aproximación a las creaciones no hegemónicas nos hemos acercado al universo de los yerbateros con sus hierbas de la plaza Samper Mendoza, con el fin de visibilizarlos, respetarlos y realizarles un homenaje y así «proceder a una ampliación simbólica de los saberes, prácticas y agentes de modo que se identifiquen en ellos las tendencias del futuro sobre las cuales es posible actuar para maximizar la posibilidad de la esperanza» (Santos, 2009, p.129).

Yerbas y hierbateros

Los yerbateros en las plazas de mercado son personas que representan las relaciones entre los seres humanos y el universo vegetal los cuales integran los conocimientos y prácticas para el cuidado, protección y recuperación de las personas y de la naturaleza misma. «Se estima que 80% de la población mundial depende de remedios herbolarios tradicionales y que al menos 35.000 especies vegetales presentan potencial para uso medicinal» (Ramírez *et al.*, 2012, p. 3), esta gran diversidad ha permitido que muchos conocimientos perduren en las áreas rurales y urbanas en América Latina.

Los yerbateros son personas «que se dedican a la colecta y producción de plantas medicinales y que comercializan con ellas con un fin terapéutico y que tienen una mayor competencia y dominio cultural sobre la utilidad y aplicación de las plantas medicinales» (Ramírez *et al.*, 2012, p. 5). El yerbatero muchas veces cultiva y cuida las plantas, luego las distribuye y con ellas participa en la curación de las personas; los conocimientos son anónimos, se transmiten de generación en generación a través de la oralidad por lo cual su uso continúa vigente. En la etnobotánica es importante el conocimiento del yerbatero, el curandero o herbolario, quienes conocen en profundidad los secretos de los ecosistemas para sanar a la humanidad. Este tipo de curación resulta más económico que la de tipo farmacéutico, aunque hoy se consideran complementarias en un sincretismo que toma cada día más vigencia ante las tendencias actuales de las medicinas naturales.

Para la curación son importantes las relaciones simbólicas, culturales, biológicas, ambientales y económicas en un complejo entretreído de significación entre las plantas y las personas, en las cuales son relevantes las formas de aprendizaje del uso de las plantas, las concepciones de enfermedad y curación, las formas de preparación de las plantas, los tipos de conocimientos, prácticas y preparaciones a partir de un legado indígena, eurocéntrico y afrodescendiente.

Animales y personas requieren alimentos, energía y compuestos químicos para que funcionen sus órganos, durante miles de años aprendió empíricamente a curar enfermedades de diversos tipos, así las personas como chamanes, curanderos y brujos aprendieron acerca de la importancia del estado emocional del paciente, para la realización de rituales muy complejos y sofisticados, por eso para una misma enfermedad se pueden utilizar diversas plantas medicinales. (Wedler, 2013, p. 12)

Múltiples son las investigaciones en torno al tema de cómo curan las plantas, cada grupo humano, sea este popular, negro, campesino o indígena tiene una representación de cómo está estructurado, cómo funciona y con cuáles fuerzas del cosmos y de la naturaleza se relaciona el cuerpo constituyendo un complejo

código que se ha denominado el cuerpo cultural (Pinzón, 1988). Las enfermedades entonces son el desequilibrio o una transgresión a este cuerpo cultural que afecta la salud individual y el devenir de la cultura.

El sincretismo de la magia en América es una compleja amalgama de conocimientos y prácticas de las espiritualidades propias y de las imposiciones del cristianismo las cuales se asumen generalmente de manera clandestina. Desde los conocimientos de los *pueblos originarios* y afrodescendientes hay enfermedades como el mal de ojo «si una persona guarda hacia nosotros buenos sentimientos, deseándonos salud y felicidad, su emanación fluídica nos favorecerá, si por el contrario, tiene malas intenciones y sentimientos, es decir odio, rencor y envidia, deseándonos mal, sus fluidos nos perjudicarán» (Zotti, 1974, p. 255), según cada pueblo se pueden prevenir las enfermedades con protecciones o curar con preparados provenientes de la naturaleza.

Las plantas son sujetos muy importantes en la vida cotidiana de los diferentes pueblos del mundo. Una forma de aproximación a ellas es a través de la biofilia, «el amor del ser humano por la naturaleza, por lo viviente. Este concepto significa literalmente amor a la vida» (Arvay, 2016, p. 23), hace referencia a los efectos benéficos que los bosques y plantas ejercen a nivel físico, psicológico y espiritual en las personas y también en la vinculación con otras plantas y animales. Esta relación se da porque la vida viene de la naturaleza y todos los seres tienen la necesidad de unirse a ella, «el efecto biofilia alude a la experiencia con la naturaleza y el medio salvaje, significa belleza natural y estética, desapego y curación» (Arvay, 2016, p. 24).

Algunas plantas contienen compuestos químicos capaces de alterar las percepciones visuales, auditivas, táctiles, olfativas y gustativas, o de causar psicosis artificiales que, sin duda, han sido conocidas y empleadas por el ser humano desde sus primeras experiencias con la vegetación ambiente. (Schultes *et al.*, 2015, p. 9)

Estas plantas han sido de gran importancia en los ritos religiosos de antiguos pueblos, siempre veneradas o temidas como seres sagrados, son mediadoras para la comunicación con lo sobrenatural con gran importancia en la vida religiosa y social de muchos pueblos. Por otra parte, las plantas desprenden sustancias para comunicarse entre sí, con animales y personas «de este modo atraen a insectos u otros animales cuando necesitan sus servicios, o incluso advierten a otras plantas sobre la presencia de organismos nocivos para que movilicen sus fuerzas defensivas» (Arvay, 2016, p. 32).

«Algunas religiones han sacralizado los vegetales, otras han llegado al punto de odiarlos e incluso demonizarlos» (Mancuso, 2013, p. 12), así durante la inquisición las mujeres que dominaban el conocimiento fueron acusadas de

brujería, mientras en América algunas plantas se han considerado sagradas. Las plantas han sido históricamente negadas como seres importantes para la vida siendo que en la tierra el 99,5% está representada por la vida vegetal, mientras los animales y humanos representan solamente un 0,3 % (Mancuso, 2013). Las plantas son maestras de supervivencia y de adaptabilidad ante las adversidades.

Estos seres vivos al estar anclados al suelo han evolucionado para defenderse de otras especies, nutrirse y reproducirse manejando estrategias de colaboración entre sí mismas o con otras especies, en su inmovilidad han creado mecanismos para su supervivencia y reproducción. Cuando las plantas aparecieron sobre la tierra, tuvieron que inventarse a sí mismas, ellas fueron su propia creación, luego aparecieron los insectos, otros animales y los humanos, entonces «tuvieron que adaptar a las costumbres de esos colaboradores imprevistos toda una maquinaria nueva» (Maeterlinck, 2014, p. 88). Toda nuestra idea de belleza «nuestros motivos arquitectónicos, y musicales, todas nuestras armonías de color, de luz, son directamente tomadas de la naturaleza» (Maeterlinck, 2014, p. 94), así cada creación nuestra es inspirada o soportada por la Madre Tierra, sin embargo, no somos capaces de crear un árbol, ni una planta, ni una hoja, ni una flor.

Por su parte, los yerbateros no han desaparecido, porque la gente tiene cada vez más conciencia de la necesidad de prevenir enfermedades y curarse, siendo así que las plantas han acompañado siempre a las personas, y más teniendo en cuenta que actualmente los estilos de vida en las ciudades desencadenan muchas enfermedades y el sistema de salud es muy limitado para estas, entonces se buscan alternativas naturales, que son efectivas y no tienen efectos secundarios. En palabras de Lorena Luque⁵ «el yerbatero cree plenamente en las facultades que da la naturaleza y los poderes que produce a través de todas las plantas y las cosas que salen de la tierra», eso es parte de su poder sanador.

Los yerbateros históricamente han sido señalados de charlatanes, por esta razón han sido acallados e invisibilizados, detrás de este señalamiento hay irrespeto e intereses económicos de empresas farmacéuticas que extraen los componentes más importantes de las plantas para su venta y privatización. Actualmente muchas plantas medicinales están desapareciendo con sus propiedades terapéuticas por la transformación de su hábitat, la continua pérdida de conocimientos de los *pueblos originarios*, el acaparamiento de la biodiversidad por entidades

⁵ Lorena Luque es yerbatera de la Plaza Samper Mendoza, quien expresa que aprendió de su familia, «de mi mamá porque lleva muchos años, pero a mi mamá también le enseñó su mamá, mi abuelita, entonces ha sido de generación en generación, se ha transmitido y se ha cultivado ese amor y ese agradecimiento hacia la naturaleza, hacia las plantas, porque hace parte también de los ingresos, de los beneficios. Entonces creemos plenamente en ellas, las respetamos y le agradecemos todo lo que hemos pedido, al aprender y conocer de ellas».

corporativas que invierten recursos en la investigación de los conocimientos herbolarios para desentrañar estos conocimientos sin favorecer de ningún modo a los dueños de estos saberes.

La plaza Samper Mendoza «es mundial»

La plaza de yerbateros Samper Mendoza se encuentra ubicada en el barrio Santa Fe en la localidad de Los Mártires en Bogotá, Colombia. Su nombre se debe a la familia que donó sus predios, cuenta con más de 500 personas que realizan transacciones en este espacio itinerante de intercambio de conocimientos, es mayorista y abastece mercados a nivel nacional. Los yerbateros provienen especialmente de los departamentos de Cundinamarca, Tolima, Valle del Cauca, Meta y Bolívar, entre otros.

El calendario de funcionamiento de la plaza es de dos noches a la semana, las de los lunes y las de los jueves, en que se amanece el martes y viernes en intensa actividad, mientras en el día este espacio funciona como parqueadero, por lo anterior se considera que es una plaza de mercado itinerante. Históricamente ha tenido procesos de reubicación al deambular por diferentes partes de Bogotá hasta el lugar de hoy, en un proceso largo en que se ha ido formalizando este lugar de trabajo.

Actualmente es un espacio cerrado con muros y techo que se organizó en zonas de restaurantes, locales, bodegas y puestos que posibilitan «la accesibilidad de alimentos a los sectores populares [...] según oportunidades de los ciclos y temporadas de la producción campesina, al contrario de otros espacios de distribución como los supermercados y las grandes superficies» (Correa, 2014, p. 12). La plaza tiene un afuera comercial formal donde se distribuyen mariscos y pescados, plásticos, ropa, alimentos y licores. Mientras el adentro de la plaza está conformado por negocios de alimentos, cafeterías, bodegas, ventas de productos esotéricos y por supuesto por plantas medicinales con zonas especiales donde se venden las sábilas, la ruda, las yerbas aromáticas, las hojas de plátano para tamales, entre otras. También existe una gran área de plaza de comidas donde se venden alimentos tradicionales colombianos como sancochos, cuchucos, pescados del Pacífico y otras delicias. Igualmente, se pueden identificar las áreas de servicios, las oficinas administrativas del Ipes, Instituto para la Economía Social de la Alcaldía Mayor de Bogotá, entidad que administra esta plaza.

Las plazas de mercado son espacios de diálogo intercultural, de articulación entre los universos campesinos y urbanos posibilitadores de autonomía alimentaria, y distribuidores de insumos para rituales espirituales. Según María Rosa Albina

Garzón⁶, en las plazas de mercado las personas representan las relaciones entre los seres humanos y las plantas las cuales se integran en conocimientos y prácticas para el cuidado, protección y recuperación de la vida, «la plaza Samper Mendoza es importante porque hay muchas curaciones de mucha gente, que vienen con muchos dolores, porque acá nuestra plaza es la única, *la mundial*, la única que conmueve el mundo entero».

⁶ Doña María Rosa Albina Garzón, yerbatera de la plaza Samper Mendoza, narra: «yo aprendí con mi suegro y mi cuñada, ellos llevaban de la casa, llevaban para abastos, y yo me fui detrás de ellos a acompañarlos y ahí fue donde yo aprendí, entonces yo iba y miraba como era que llevaban, yo andaba toda la plaza, porque ellos surtían en los puestos, entonces yo viajaba con ellos y yo me di cuenta como era. A mí me gusto ese trabajo, y yo seguí y yo aprendí».

Estas plazas de mercado se han desprestigiado al considerárseles lugares sucios, inseguros, absurdos y atrasados, mientras otros las conciben como espacios de comercio justo y muy amigables ambientalmente. La plaza Samper Mendoza entra en contraposición con el mercado moderno reconocido en las áreas urbanas como supermercados. Estos negocios de grandes superficies requieren de estrategias de mercado especializadas, centradas en la competencia, la competitividad, el éxito con metodologías corporativas que se caracterizan por ser seductoras, siguiendo las tendencias de hábitos de consumo.

En este escenario el comprador es considerado como un usuario o consumidor, mientras el pago de los productos es estandarizado. Los espacios de los supermercados se caracterizan porque son codificados, silenciosos, higiénicos y con olor a detergentes. Son organizados por corredores y estanterías llenos de mercancías generalmente industriales, artificiales y congeladas promovidas por vendedores o impulsores uniformados con discursos predeterminados que propician una relación impersonal con los compradores. Espacios hegemónicos, pobres en incertidumbres y que se presentan como el deber ser de las plazas de mercado.

Creaciones no hegemónicas en la Samper Mendoza

La llegada nocturna a la plaza Samper Mendoza es muy emocionante, ya desde su proximidad se sienten deliciosos aromas de plantas medicinales, especialmente de la planta de ruda, que es una gran planta medicinal, decorativa y de protección. Este fantástico olor nos llevó directamente en su búsqueda, así, entramos por la puerta principal hacia un universo infinito lleno de diversos verdes y palabras sanadoras.

Desde afuera se siente vibrar la vida de la plaza, es como si comenzara a florecer, con los chiflidos de los coteros y el olor a café se va armando frente a nuestras miradas toda la plaza. Es un mercado itinerante, de suelo, cada espacio es una propia creación efímera del yerbatero, que se arma y se desarma, así en cada puesto de trabajo se expresan las diversas formas de disponer las plantas en las paredes, en el techo o guindadas en columnas.

Cada puesto de yerbatero es un universo donde desarrollan su vida social, cultural y económica. Con las mismas plantas conforman pequeños muros que dan cobijo, delimitan los espacios y brindan forma a cada local del yerbatero. Estos lugares son construcciones que protegen a los yerbateros del frío intenso de la noche y de la madrugada, quienes reconocen los linderos imaginarios que deben ser respetados por todos.

Es un espacio cosmovisional, diverso e intercultural. Todo lo que circula en la plaza tiene aspecto de fresco y saludable, pareciera que existe un discurso tácito de crítica a aquello que es artificial. En la plaza todo está disponible para los compradores, sin persuasiones, sin propaganda, las hierbas hablan por sí mismas y al estar dispuestas en el suelo se evoca la vida campesina en un fantástico encuentro entre humanos y no humanos, un lugar medicinal lleno de energía sanadora.

En la plaza Samper Mendoza existen plantas aromáticas, medicinales, culinarias, esotéricas, cosméticas y de control biológico (Medina *et al.*, 2014). Es notable el valor histórico y cultural de las plantas, allí se encuentran hierbas de diferentes orígenes, funciones y significaciones, algunas se consideran importantes para los embrujos, envenenamientos y hechizos, mientras otras para la salud física. Los yerbateros tienen conocimientos que se mantienen vivos y se recrean oralmente desde la cultura popular combinando diferentes saberes que se transmiten en los diálogos entre aquellos que las ofrecen y los que las demandan. Los conocimientos que se comparten son de gran riqueza biológica, cultural, espiritual, curativa y aportan en la seguridad alimentaria.

Los conocimientos son el resultado histórico de memorias, transacciones y apropiaciones de saberes en un sincretismo entre la permanencia, la recuperación y los nuevos conocimientos. Los saberes de las hierbas giran alrededor de los discursos, prácticas, rituales, sentires, oficios y las ideologías en diversos sistemas de creencias, «es una manifestación viva que se recrea constantemente con la experiencia y en especial por la comunicación oral. Es una realidad social dinámica, que se adapta y reinterpreta elementos propios y de otras culturas, cambia en el tiempo y adquiere nuevas características con la realidad social e histórica» (Medina *et al.*, 2014, p. 28).

Así aprenden cómo conseguirlas y escogerlas, para qué sirven, qué poderes tienen y las diferentes propiedades de plantas colombianas y de diferentes partes del mundo. Estos intercambios se dan con los familiares y compañeros en los mismos mercados, casi siempre desde niños o de jóvenes, según Ángel María Martínez Caro⁷, se

⁷ Ángel María Martínez Caro, yerbatera de la plaza Samper Mendoza, explica acerca de su vida con las plantas «eso yo lo aprendí, pues no tuve ninguna persona que me guiara, yo empecé con la propia idea y empecé a trabajarlas y a comercializarlas, entonces de ahí empezó todo, ya llevo 18 años trabajando con las yerbitas. Yo empecé en la plaza de Cali, allí las comercializaba y vendía a los almacenes de cadena, y ya tenía pues local en el barrio y bueno, entonces, se me presentó la oportunidad de venirme para Bogotá, y me vine».

aprende de «la gente antigua, gente ancestral, los que más saben son los indígenas del Perú, del Ecuador, quienes no utilizan medicinas sino hierbas, enseñan para qué sirven, para interior, exterior, sanamientos». Algunos yerbateros pertenecen a familias que cultivan las plantas, quienes aprenden acerca de los nombres, sus propiedades curativas, cómo formularlas y las formas de preparación.

Según Nohora Castañeda Acero⁸ ser yerbatero «es dar vida a las demás personas, porque con las plantas podemos curar, ayudar a mucha gente. Eso es ser yerbatero, ayudar con las plantas a las personas en todas las ramas, tanto para el alma, para el cuerpo, para todo». A las personas interesadas se les dan instrucciones con explicación oral o a veces escrita a manera de fórmula, así la gente prepara sus remedios.

Los yerbateros con las plantas y los enfermos hacen parte de una potente triada sanadora. Para los yerbateros es muy motivante cuando a alguien le resultan sus recomendaciones, se curan o les sirve la limpieza o protección, y luego les agradecen o preguntan más acerca de las plantas. Para Lorena Luque:

Lo más gratificante de este trabajo es la sinceridad, la honestidad de nosotros cuando le damos a la persona una planta. Entonces uno lo hace con toda la intención, con todo el amor, y uno le dice específicamente qué debe hacer, entonces no hay nada más emocionante que vuelva y te diga, si me funcionó, las cosas están bien, he mejorado, y digamos eso hace que uno tenga muchísima más motivación para seguir transmitiendo a las personas para que ellas utilicen la medicina natural como una alternativa.

También es importante identificar la tradición oral y ritual con las plantas, por

⁸ Doña Nohora Castañeda Sierra, yerbatera de la Plaza Samper Mendoza dice «yo llegue de un cultivo de Tabio de cidrón, por eso llegue a la Samper Mendoza, por un cultivo o sino no hubiera podido llegar. Eso se aprende, desde que me acuerdo, porque yo nací en una finca en Tabio y mi mamá decía, por ejemplo, ya cuando uno empezaba a caminar, traiga yerbabuena para el dolor de estómago, traiga manzanilla, porque uno tenía tos para hacer emplastos. Uno iba y cogía las hojitas y era verdad, traiga laurel y tomillo para condimentar las comidas, la carne y todo eso. Entonces uno aprende desde que es pequeño, le van diciendo vaya traiga porque es que es para tal cosa, la pimpinela para el corazón, el toronjil para el corazón, el cidrón para los nervios, así le van diciendo a uno, entonces uno va aprendiendo».

ejemplo, para Doña Nohora «las plantas tienen elemental y hay que sellarlas con una cruz para que curen», mientras que para Doña Rosita «Dios es el único que nos ha creado, ha dado la naturaleza para que la trabajemos y nos curemos». Las plantas se reconocen como sanadoras con ritualidades particulares para cada situación de desajuste o enfermedad, especialmente en las del amor. También son importantes los contras para la protección con plantas amargas y dulces según el poder producido por la tierra y el sentido social que se les asigna. Por lo

anterior, podremos reconocer que cada planta es un universo y tiene su potencia y contraindicación a partir de su comprobación milenaria.

Para Lorena Luque, las plantas amargas son para alejar las malas energías y todo aquello que no está bien «entonces hay personas que recurren a nosotros para alejar las malas energías, o la gente siente que algo no está fluyendo, entonces quieren salir de esas cosas negativas y utilizan esas plantas a su favor, entonces realizan todo un ritual», este baño de limpieza se realiza con siete plantas: ruda, altamisa, manzanilla amarga, rompe saragüey, verbena, cicuta y ajeno.

Luego de realizar el ritual con las plantas amargas para limpiar, se realiza el de plantas dulces para armonizar. Es un ritual para sentirse más tranquilo «lo hacen con unas intenciones claras para que todo fluya. Digamos que eso es más algo espiritual que da confianza en la planta» como sigue explicando Lorena Luque. Este baño se realiza con yerbas como abrecaminos, citronela, yerbabuena, limonaria, manzanilla, sígueme y albahaca morada.

Algunas plantas son cultivadas, otras son silvestres y tienen mayor demanda en los calendarios de Semana Santa o fin de año que son los períodos en que se realizan mayor cantidad de rituales de sanación, curación y limpieza de las personas y los espacios que habitan, siendo importante el baño o riego de siete plantas amargas y dulces, ya descrito, que tiene una duración de 14 días. Al estar abierta al público en las noches de los lunes y jueves, este calendario le da una atmósfera especial a la plaza, allí se amanece y se espera el despertar de un nuevo día de manera colectiva, así, se puede observar cuando la plaza está llena y cuando se va desocupando hasta que quedan solamente los rezagos de aquello que fue grandioso y lleno de vida. Es como ver nacer y morir al mercado de un día para otro.

La plaza por fuera se siente insegura, pero adentro la percepción es de una gran calidez. De noche hace frío, pero la energía vital de este espacio hace olvidar el cansancio del día laboral e invita a zambullirse en este océano infinito de las plantas. Al principio se puede uno perder, pero luego se va reconociendo a las diferentes personas y espacios de las plantas, casi se puede comenzar a elaborar un mapa de ubicación a partir de la oralidad, pues no se encuentra información escrita, todo se ubica por señas o recomendaciones. Unos personajes tan importantes como los yerbateros son los coteros, quienes realizan la distribución de las yerbas en carretillas, ellos con chiflidos y silbidos van abriendo espacio desde los camiones hacia los puestos de trabajo de cada yerbatero para transportar y distribuir las hierbas.

En las transacciones comerciales se observan diversas acciones en torno a trueques, préstamos, intercambios de plantas, regateos, obsequios y «ñapas»⁹

⁹ Se refiere esta expresión a una cantidad extra de un producto que da el vendedor al comprador (nota del editor).

las cuales reconocemos como acciones que propician gratitudes, vínculos afectivos, fidelidades y hasta amistades.

Los precios de las plantas oscilan según aspectos como la cosecha de cada planta, las estaciones o los períodos de lluvia o sequía porque cada planta requiere un conocimiento específico de cultivo, cuidado, cosecha y recolección.

Los sistemas de medidas de peso y empaque se organizan en torno los atados, puchos y bultos, es interesante también el acto de entregar las yerbas, en que las plantas se pueden tocar y probar. En la plaza hay diversos tipos de compradores, los ancianos o los abuelitos adquieren las plantas más tradicionales, mientras los jóvenes compran semillas y alimentos que se consideren dietéticos y saludables.

Actualmente las plazas de mercado están en riesgo de irse convirtiendo poco a poco en supermercados hegemónicos, lo cual pone en riesgo la permanencia de los intercambios culturales de conocimientos y prácticas que curan de manera natural a todos los seres vivos. De otra parte, como expresa don Ángel María Martínez Caro, los conocimientos de la plaza han transitado a las corporaciones multinacionales farmacéuticas «porque el negocio de ellos es el extracto de las plantas, es el poder curativo, entonces ellos sacan el extracto, le recetan esa droga y usted se sana con eso, pero ¿qué lleva? lleva pues el poder de la planta».

Hacia un diseño autónomo, no hegemónico y emancipado

Como se analizó en el aparte anterior, en los ámbitos de la vida cotidiana de la plaza de yerbateros Samper Mendoza, se pueden identificar la riqueza y las diversas formas de creaciones no hegemónicas en aspectos como la construcción de conocimientos, la concepción de espacio, la relación con las plantas, los discursos sanadores, los usos temporales del lugar y de las hierbas, las formas de intercambio solidario, los sistemas de pesas y medidas, entre otros.

En contraposición a las creaciones no hegemónicas yerbateras, el diseño académico y formal, en general ha tenido como finalidad el diseño de productos de consumo innovadores que pretenden su posicionamiento en el mercado, el ego de su autor, así como obtener ganancias para los empresarios y la acumulación de capital. La definición oficial del International Council of Societies of Industrial Design (ICSID), propone que «el diseño industrial es un proceso estratégico destinado al éxito empresarial mediante la resolución de problemas que permiten lograr una mejor calidad de vida a través del planteamiento de productos innovadores, sistemas, servicios o experiencias. El diseño industrial es siempre una realidad posible en la que no tiene cabida la especulación» (ICSID, 2015). Esta es una definición que se puede problematizar en términos de creaciones no hegemónicas.

El diseño hegemónico es más de lo mismo, mientras las sociedades reclaman respuestas diferentes en que el papel del diseñador podría cambiar. La arrogancia académica tiene la posibilidad de aprender de los conocimientos y formas de resolver la vida de diferentes actores sociales hacia un diseño más respetuoso que valide, valore

y reconozca a los reales creadores de la vida cotidiana, para ello podemos contrastar algunos principios del diseño hegemónico y de las creaciones no hegemónicas de la plaza Samper Mendoza. El diseño hegemónico se puede considerar eurocéntrico, universal, patriarcal, científico, egocéntrico centrado en el mercado, innovador, diacrónico, académico, artificial, antropocéntrico siendo validado por la sociedad. Mientras la creación no hegemónica la podemos comprender pluriversal, autónoma, matriarcal, comunal, centrada en la vida, sincrónica, familiar, natural y casi siempre estigmatizada por diferentes grupos humanos.

Por lo anterior, para la emancipación del diseño es importante subvertir los mecanismos y espacios de dominación, para ello es necesaria la deconstrucción simbólica del poder, la desmitificación de la tecnología y el trabajo los cuales actualmente ordenan el mundo. Para lograr proyectos de autonomía es necesario articular los proyectos de vida de las comunidades centrados en la relación de todos los seres humanos y no humanos, «hablar de autonomía es algo muy sencillo: es vivir como nos gusta y no como nos imponen. Llevar la vida por donde queremos y no por donde diga un patrón, cualquiera que sea» (Escobar, 2016, p. 225).

En este texto entendemos las creaciones no hegemónicas como aquellas que no imponen una única visión de mundo, sino que procuran «un mundo donde quepan todos los mundos» en un proyecto emancipador de rechazo a todas las formas de hegemonía. Así, podemos identificar las creaciones no hegemónicas como aquellas que de manera silenciosa están y actúan haciendo resistencias activas y pasivas, las resistencias pasivas se manifiestan en las formas de crear desobedientes y se caracterizan por ser ocultas (Scott, 2004). Las creaciones no hegemónicas se apartan de aquellas que se pueden considerar contrahegemónicas o antihegemónicas que estarían en la misma lógica de la hegemonía que finalmente quieren alcanzar el poder.

Creaciones no hegemónicas son una exploración rizomática donde se pueden observar elementos de un universo diverso que muestra numerosas posibilidades para realizar un viaje sin rumbos establecidos, en la cual nos orienta más la intuición y no la lógica de la razón. Este trayecto puede encontrar cruces con diversos conocimientos, en el cual no se instituyen jerarquías, ni caminos obvios, como es el caso de las creaciones de los yerbateros en que «los elementos cruciales para mantener un modo relacional de existencia incluyen tipos de relaciones entre las personas, relaciones con la tierra y con el mundo sobrenatural, formas de producción, conocimientos y prácticas de crianza de plantas y animales, prácticas curativas, que no asumen la preexistencia de entidades separadas y distintas» (Escobar, 2016, p.198).

Las creaciones no hegemónicas se nutren de un pensamiento que se caracteriza por la relación sincrónica, dejando atrás lo diacrónico, lineal y piramidal. La descolonización del diseño está ligada «con la desaparición del Hombre como

centro de todo conocimiento y como medida de la vida. Para ello se requiere una nueva noción de lo humano» (Escobar, 2016, p. 70), una en que todos los seres humanos y no humanos, visible y no visibles tengan la misma importancia ante la vida.

Para Arturo Escobar, el diseño autónomo es un ejercicio de imaginación (2016) que tiene en cuenta los siguientes principios éticos y políticos: toda comunidad practica el diseño de sí misma de manera independiente, toda persona o colectivo es practicante de su propio saber y tiene un sistema de investigación o aprendizaje sobre sí misma a partir de problemáticas de preocupación comunal. Este autor también presenta algunas características del diseño autónomo como son: la realización de lo comunal, el acogimiento de la ancestralidad, el fomento de prácticas no patriarcales, no liberales, no centradas en el Estado y no capitalistas (Escobar, 2016).

La propuesta anterior, se articula con las experiencias de la plaza de mercado Samper Mendoza acerca de la cual aprendimos en términos de Boaventura De Souza Santos de su riqueza en la incertidumbre del conocimiento, de la democracia, la naturaleza y la dignidad, como se escribió en un aparte anterior. El conocimiento se centra en una ecología profunda que reverencia la vida en cada momento, en una relación con la naturaleza que se aleja de la idea humana que ha invertido sus energías en «imponer su hegemonía explotativa sobre las demás especies animales y una conducta predatoria sobre los demás elementos existentes del planeta» (Quijano, 2014, p. 27) y se acerca a una concepción que se integra a la vida de las plantas. La Samper Mendoza es un universo democrático en el cual los conocimientos herbolarios están al servicio de todos aquellos que buscan una vida más saludable con relaciones amables, agradecidas y dignas.

Para Gustavo Esteva hay dos formas de lucha por las autonomías, una quiere conquistar el Estado con una transformación de arriba hasta abajo para conseguir su propósito, mientras otras «intentan reorganizar la sociedad desde abajo y empiezan a crear un nuevo mundo, redefiniendo con su acción, en la práctica, el sentido y contenido del cambio social radical» (2016, p. 30). En esta propuesta emancipatoria la apuesta es por la segunda, para que el diseño tenga iniciativas desde abajo repensando sus discursos y prácticas hacia un diseño que subvierta los órdenes establecidos, que se pregunte por el tipo de sociedades a las que quiere apostar, por el tipo de utopía como fuerza movilizadora de creación. Un diseño cosmovisional e intercultural que valore y valide todas aquellas formas de vida diversas a partir de múltiples espiritualidades.

Un diseñador que cuestione las prácticas consumistas y de la cultura del descarte, que cuide la casa común y contribuya en la reparación de los daños que le hemos causado a la naturaleza, que propicie el respeto, cuidado y solidaridad con la vida

«sería equivocado pensar que los demás seres vivos deban ser considerados como meros objetos sometidos a la arbitraria dominación humana. Cuando se propone una visión de la naturaleza únicamente como objeto de provecho y de interés, esto tiene serias consecuencias con la sociedad» (Santo Padre Francisco, 2015, p. 36)

Una forma de diseñar *adisciplinar*, como proponen los hermanos zapatistas de México, en que las disciplinas sean impertinentes, porque estas han separado los conocimientos, entonces, es importante integrar los que están escindidos, «no son sólo los factores económicos y las condiciones ecológicas, sino también los sentidos culturales, los que definen las prácticas que determinan cómo la naturaleza es apropiada» (Escobar, 2010, p. 82). Un diseño indignado, autocrítico y decolonial que interprete los discursos, representaciones y prácticas de diversas poblaciones o comunidades a partir de las resistencias que subvierten los conocimientos establecidos para replantear nuestras formas de crear, «la indignación mundial requiere, para eso, caminar hacia la subversión organizada» (Quijano, 2014, p. 17) en la defensa de la vida en el planeta y del universo entero, como hacen cotidianamente los Yerbateros de la Plaza Samper Mendoza, creadores para y por naturaleza.

Referencias

- Arvay, C. (2016). *El efecto biofilia. El poder curativo de los árboles y las plantas*. España: Ediciones Urano.
- Balsa, J. (2016). Las tres lógicas de la construcción de la hegemonía. *Revista Theomai. Estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo*, 14, 16-36.
- Balsa, J. (2006 a). Notas para una definición de la hegemonía. *Revista de historia y pensamiento crítico*, 3, 145-166.
- Ceceña, E. (2004). *Hegemonías y emancipaciones en el siglo XXI*. Buenos Aires: Clacso.
- Correa, H. (2014). Prólogo. Este libro y la política de recuperación de las plazas distritales de mercado en la Bogotá Humana. En Hernán Darío Correa. (Ed.), *Las plazas tienen quien las quiera*. (pp. 11-21). Bogotá: Instituto para la Economía Social.
- Escobar, A. (2016). *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- Escobar, A. (2014). *Una minga para el postdesarrollo: lugar, medio ambiente y movimientos sociales en las transformaciones globales*. Bogotá: Ediciones desde abajo.
- Escobar, A. (2010). *Territorios de diferencia. Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Envión Editores.

- Esteva, G. (2016). La hora de la autonomía. En Pavel López y Luciana García Guerrero (Ed.), *Pueblos originarios en lucha por las autonomías: Experiencias y desafíos en América Latina*. (pp. 29-58). Buenos Aires: Editorial El Colectivo.
- Giacaglia, M. (2002). Hegemonía concepto clave para pensar la política. *Revista Tópicos*. (10), 151-159.
- Maeterlinck, M. (2014). *La inteligencia de las flores*. Bogotá: Taller de Edición Rocca / Asociación Lengua Franca.
- Mancuso, S. (2013). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.
- Medina, A., Murcia P., Rubio E. & Vásquez S. (2014). Caracterización socio cultural de la Plaza Samper Mendoza y su mercado itinerante de yerbas. En Hernán Darío Correa. (Ed.), *Las plazas tienen quien las quiera*. (pp. 25-123). Bogotá Instituto para la Economía Social.
- Pinzón, C. (1988). Violencia y brujería en Bogotá. *Boletín cultural y bibliográfico*, 25 (16), 35-49.
- Quijano, A. (2014). Bien vivir: entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder. En Aníbal Quijano. (Ed.), *Des/colonialidad y Bien Vivir*. (pp. 19-33). Perú: Universidad Ricardo Palma.
- Ramírez, B., Robles, G., García de Alba, J. E., Zañudo, J., Salcedo, A. & García de Alba, J. (2012). Conocimiento y uso de plantas medicinales en la zona metropolitana de Guadalajara. *Desacatos*, 39, 29-44. doi: <https://doi.org/10.29340/39.238>
- Rätsch, C. (2011). *Las plantas del amor. Los afrodisíacos en los mitos, la historia y el presente*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Santo Padre Francisco. (2015). *Carta Encíclica Laudato Sí*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana / Librería Editrice Vaticana.
- Santos, De Sousa B. (2017). *Democracia y transformación social*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Schultes, R., Hofmann, A. & Rätsch, C. (2015). *Plantas de los dioses. Orígenes del uso de alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scott, J. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era.
- Wedler, E. (2012). *Atlas de las plantas medicinales silvestres y cultivadas en la zona tropical*. Bogotá: Especial impresores S.A.S.
- Zotti, C. (1974). *Brujería y magia en América Latina*. Barcelona: Plaza & Janes Editores.

REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE EL TERRITORIO, DESDE LOS ACUERDOS DE LA HABANA, EN UN GRUPO DE MUJERES RURALES DEL MUNICIPIO DE VIOTÁ, CUNDINAMARCA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.14>

YURI ALICIA CHÁVEZ PLAZAS²

Orcid ID: orcid.org/0000-0003-0115-7010

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia

yachavez@unicolmayor.edu.co

MARÍA LUCERO RAMÍREZ MAHECHA³

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-3378-6033

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Colombia

mluceroramirez@unicolmayor.edu.co

Cómo citar este artículo: Chávez Plazas, Yuri Alicia & Ramírez Mahecha, María Lucero (2018). Representaciones sociales sobre el territorio, desde los acuerdos de la Habana, en un grupo de mujeres rurales del municipio de Viotá, Cundinamarca. *Tabula Rasa*, (29), 295-314.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.14>

Recibido: 28 de marzo de 2018

Aceptado: 29 de agosto de 2018

Resumen:

Se buscó identificar desde el sentido común la representación social que un grupo de mujeres rurales del municipio de Viotá⁴ construyen acerca del territorio. El estudio se enmarcó metodológicamente en la perspectiva cualitativa, utilizando como instrumento la Red de Asociaciones, propuesta por Ross. La secuencia semántica permitió develar estas representaciones sociales caracterizadas por una fuerte identidad frente al municipio, su espacio territorial y las actividades de producción y organización social que allí desarrollan; estos elementos son un aporte a la orientación de comportamientos que fortalezcan la

¹ Este artículo presenta resultados preliminares de la investigación desarrollada en 2018 en la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, programa de Trabajo Social, titulada «Representaciones sociales del territorio en mujeres rurales del municipio de Viotá, una mirada desde la construcción de paz».

² Trabajadora Social, especialista en Promoción de la Salud y el Desarrollo Humano y docente de la Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Magister en Planeación Socioeconómica. Universidad - Santo Tomas de Aquino. Doctoranda en Derecho y Ciencias Sociales. Universidad Nacional a Distancia de España, Uned.

³ Psicóloga Universidad Católica de Colombia. Docente de planta Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.

⁴ Actualmente se desarrolla la investigación sobre representaciones sociales en el marco de la Red de investigación e intervención en el posconflicto.



Villejuif - 2018
Johanna Orduz

apropiación del territorio, como elemento que desde un enfoque de desarrollo territorial favorezcan la construcción de una paz, estable y duradera, aspecto central de los acuerdos contemplados en la Habana.

Palabras clave: representaciones sociales, mujeres rurales, acuerdos de paz, territorio.

Social representations on territory among a group of rural women in the municipality of Viotá, Cundinamarca, based on the Havana agreements

Abstract:

Relying upon common sense, we intended to identify social representations about territory, as built upon by a group of rural women in the town of Viotá. This study follows a qualitative approach using Ross' Network of Associations as an instrument. From a semantic sequence, we were able to show social representations featuring a strong identity related to their municipality, their territorial space and production activities, and social organization being developed there. Those elements were an input to guide behaviors for claiming territory, as an element that benefits the construction of stable long-lasting peace, as a central issue in the agreements discussed in Havana.

Keywords: social representations, rural women, peace agreements, territory.

Representações sociais sobre o território, a partir dos acordos de Havana, em um grupo de mulheres rurais do município de Viotá (Cundinamarca)

Resumo:

Buscou-se identificar, a partir do senso comum, a representação social que um grupo de mulheres rurais do município de Viotá constrói sobre o território. O estudo foi metodologicamente marcado pela perspectiva qualitativa, utilizando como instrumento a Rede de Associações, proposta por Ross. A partir de uma sequência semântica foi possível desvelar essas representações sociais caracterizadas por uma forte identidade com o município, seu espaço territorial e as atividades de produção e organização social que ali se desenvolvem. Esses elementos são uma contribuição para a orientação de comportamentos que podem fortalecer a apropriação do território como um elemento que, a partir de uma abordagem de desenvolvimento territorial, favoreça a construção de uma paz estável e duradoura, como aspecto central dos acordos contemplados em Havana.

Palavras-chave: representações sociais, mulheres rurais, acordos de paz, território.

Introducción

En el conflicto armado en Colombia la población rural víctima, sufrió de forma sistemática violaciones a sus Derechos humanos y los consagrados por el Derecho Internacional Humanitario, gran parte experimentó desplazamiento forzado, en donde personas, familias y comunidades perdieron sus pertenencias materiales,

familiares y de comunidad, situación en donde las mujeres debieron asumir roles como viudas o huérfanas, convirtiéndolas en jefes de sus hogares y responsables del sostenimiento económico y afectivo de sus familias.

Estos impactos diferenciales de la guerra, que hacen que se perciba de manera diferente a los hombres pues se experimenta de forma distinta el terror, el desarraigo y el rompimiento de su tejido social, fueron ampliamente documentados (Martínez, 2014; Chávez & Bohórquez, 2015; Oliveros & Sánchez, 2014; Romero & Chávez, 2013; Meertens, 2009)

En dichos estudios, se evidencia el trauma psicológico vivenciado por las mujeres, quienes además de la viudez, la pobreza, la destrucción psicológica, el deterioro físico, el miedo, el chantaje y en ocasiones, el abuso sexual, asumieron la responsabilidad de sobrevivir y garantizar la supervivencia de sus hijos en un entorno desconocido y extraño, lo que demuestra que las mujeres en Colombia no sólo fueron víctimas de la violencia, también se constituyeron en sujetos activos donde se pudo evidenciar la dualidad de víctimas de la destrucción y agentes de la reconstrucción reflejada en sus experiencias subjetivas y las distintas formas de organización personal y comunitaria (Meertens, 2009).

Cabe señalar que la Ley 1448 de 2011, Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, formulada durante el gobierno del presidente Juan Manuel Santos incorpora el enfoque diferencial de mujer y género en los artículos 114, 115, 116, 117 y 118, estableciendo la atención preferencial para las mujeres en los trámites administrativos y judiciales en los procesos de restitución, así como procedimientos que tengan en cuenta las circunstancias de vulnerabilidad específicas que las afectan, supone la incorporación de la perspectiva de género como un eje transversal, sin embargo como lo expresa Núñez (2008) aún falta un real compromiso tanto para superar la condición de subordinación de las mujeres rurales, como en la implementación de estrategias de igualdad y empoderamiento orientadas a la creación de una sociedad más equitativa e incluyente.

El informe de la Organización de las Naciones Unidas para las Mujeres (ONU-mujeres) denominado «Hacer las promesas realidad: la igualdad de género en la Agenda 2030» y publicado en 2018 señala las brechas para el empoderamiento de las mujeres. Respecto de Colombia muestra como en las zonas rurales y particularmente las mujeres pertenecientes a minorías étnicas, principales víctimas del conflicto armado, se encuentran entre las más vulnerables:

- Atención cualificada en el parto: las mujeres indígenas de medios rurales más pobres tienen una probabilidad más de 300 veces mayor de carecer de atención cualificada en el parto que las mujeres que no se identifican con ninguna etnia concreta y viven en los hogares más ricos de las zonas urbanas.

- Embarazo adolescente: el 48,7% de las mujeres afrocolombianas más pobres de medios rurales dieron a luz a su primera hija o hijo antes de cumplir los 18 años de edad, en comparación con sólo el 6,5% de las mujeres afrocolombianas más ricas de medios urbanos.
- Privación agregada: el 54,8% de las mujeres colombianas que sufren privación simultánea en tres dimensiones relacionadas con los ODS viven en los hogares más pobres, mientras que el 56,5% residen en zonas urbanas. Las mujeres que se identifican con una etnia en particular o las afrocolombianas se encuentran sobrerrepresentadas entre las que experimentan privación simultánea. (Organización de las Naciones Unidas, 2018, p. 7)

Hoy el punto número uno, de los Acuerdos de Paz de la Habana, entre el grupo insurgente Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc) y el gobierno nacional, referido a la reforma rural, aborda los históricos problemas de exclusión, pobreza y tenencia de tierras y plantea como estrategia de desarrollo el enfoque territorial, allí la población rural víctima como sujeto de su propio cambio, participará activamente en la planeación, ejecución y seguimiento a los planes y programas en los territorios, una forma para hacer efectivos los derechos de niños, jóvenes, mujeres y de la población del campo en general.

De esta manera, las mujeres rurales víctimas del conflicto armado esperan condiciones de igualdad con respecto a los hombres en cuanto a la propiedad de la tierra, proyectos productivos, acceso a crédito, formación, entre otros, pues retornadas o reubicadas exigen el desarrollo de medidas que respondan a sus necesidades específicas y diferenciales en relación con su ciclo vital, afectaciones y necesidades, lo anterior contemplado, también, en los Acuerdos de Paz.

Entonces la mujer rural, y el territorio son aspectos centrales en la posibilidad de reconstrucción del campo colombiano, la mujer rural entendida como «Toda aquella que sin distinción de ninguna naturaleza e independientemente del lugar donde viva, su actividad productiva está relacionada directamente con lo rural, incluso si dicha actividad no es reconocida por los sistemas de información y medición del Estado o no es remunerada » (Defensoría del pueblo, 2015) y el territorio definido por Haesbaert, como:

Aquel espacio que envuelve siempre, al mismo tiempo una dimensión simbólica, cultural, a través de una identidad territorial atribuida por los grupos sociales, como forma de control simbólico sobre el espacio donde viven (siendo también por tanto una forma de apropiación) y una dimensión más concreta, de carácter político disciplinar: una apropiación y ordenación del espacio como forma de dominio y disciplinamiento de los individuos. (2004, p. 93)

La presente investigación se realizó en Viotá, ubicado en el departamento de Cundinamarca y cuya historia está caracterizada por la violencia, expresión de luchas por la tierra y organización campesina como formas de resistencia popular que dieron nombre a la denominada «Viotá Rojo» o «municipio comunista». En la historia reciente este municipio fue escenario de graves violaciones a los Derechos Humanos, ocasionados por los enfrentamientos entre guerrilla, paramilitares y ejército nacional, quienes causaron desplazamientos forzados, masacres, entre otros hechos victimizantes, al 27 de mayo de 2018, cuando se reconocen 8.650.169 víctimas del conflicto armado registradas en el territorio nacional, Viotá registra 6.053 y 5.150 sujetos de reparación (Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas, 2018).

Hoy Viotá se encuentra priorizado por el gobierno nacional como municipio laboratorio para el posconflicto. Su actividad económica principal es la agricultura (Alcaldía Municipal de Viotá, 2016) y socialmente posee, de acuerdo con la Secretaria de Planeación del Departamento, un índice de pobreza multidimensional (IPM), del 63,08%, lo que significa que más de la mitad de su población presenta múltiples carencias a nivel de hogares en salud, educación y nivel de vida. (Secretaria de Planeación de Cundinamarca, 2017).

Específicamente se trabajó con mujeres dedicadas a la producción y comercialización de productos agrícolas, con quienes además de la actividad investigativa se desarrollan procesos de acompañamiento en temas relacionados con organización, proyecto de vida y género.

Aproximaciones conceptuales: una mirada a las representaciones sociales

A las representaciones sociales se les ha atribuido un proceso dinámico que evidencian la constante interacción entre el mundo individual y social que produce, reproduce y transforma el entorno en el cual los seres humanos se desenvuelven, es un ejercicio de construcción social de su realidad, que comprende las relaciones intersubjetivas que una persona ha establecido, posibilitando una interacción y una comunicación, que viabiliza el compartir experiencias entre sí.

Hay que tener en cuenta que, si bien este conocimiento se constituye a partir de las experiencias propias, también es producto de las informaciones, creencias, conocimientos y formas de pensamiento que se reciben y se transmiten a través de la tradición, la educación y la comunicación. En el presente artículo se aborda el concepto desde algunos elementos de su conceptualización con diversos autores (Durkheim, 1898; Moscovici, 1979; Jodelet 1984a, 2008b; Berger & Luckman, 1968).

Las representaciones sociales, aparecen en la sociología a través de Durkheim quien las definió como «estructuras psicosociales inter- subjetivas que representan el acervo de conocimiento socialmente disponible y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas, en el proceso de auto alteración de significaciones sociales» (Beriaín, 1990, p.13) es decir son portadoras de significaciones sociales, interpretaciones y formas de ver el mundo.

Posteriormente, de acuerdo con Farr (1986) Moscovici y Jodelet, superan la representación individual y colectiva propuesta por Durkheim y acogen el término «sociales» al considerar que estas son más apropiadas para ser comprendidas por las sociedades modernas, pues consideran las representaciones colectivas para el entendimiento de las sociedades primitivas, similar a la categoría de opiniones e imágenes.

Moscovici las considera teoría, trata de explicar la marcada diferencia entre un conocimiento centrado en la racionalidad y la ciencia y el conocimiento del mundo social, estableciendo un puente entre lo social y lo psicológico, basadas en el sentido común, lo perceptivo y transformado en una ciencia popular que influencia la manera de ver al mundo y de actuar de todos (Moscovici, 1979, citado por Mora, 2002, p. 7). Este sentido social del pensamiento, plantea la percepción de la vida cotidiana como un continuo intercambio entre las personas; cómo conocen, cómo explican y cómo comunican las vivencias, es una práctica social, que se hace evidente en los comportamientos.

Las representaciones sociales nos llevan a un sistema de pensamientos que permite; la relación con el mundo y con los demás, a entender los procesos que facilitan interpretar y construir la realidad a los fenómenos cognitivos que aportan elementos afectivos, normativos y prácticos que organizan la comunicación social y finalmente constituyen una forma de expresión que refleja identidades individuales y sociales. En conclusión, se «resalta su papel práctico en la regulación de los comportamientos intra e intergrupales» (Giacomo, 1987, citado por Mora, 2002, p.8).

La parte social en las representaciones no se polariza a lo micro ni lo macro, existe una determinación social central (micro) y otra lateral (macro) según Moscovici. La primera hace referencia a la cultura globalizada de la sociedad en la que se sumergen los actores sociales y la segunda al grupo en particular en el cual se insertan las personas. Estas formas de determinación social, no tiene una única dirección, los sujetos construyen sus representaciones sociales y paralelamente construyen un mundo social y reconstruyen de manera permanente su propia realidad e identidad social.

Ahora bien, «las representaciones sociales se construyen a partir de dos procesos, el primero: la objetivación, y el segundo el anclaje» (Moscovici, 1961, citado por Materan, 2008, p. 246).

En la objetivación los conceptos abstractos son transformados en imágenes concretas. Señala que «objetivizar» es reabsorber un exceso de significados materializándolos», donde acepta que las experiencias cotidianas de las personas, intervienen al aportar datos sensibles que posibilitan reinterpretar conceptos abstractos definidos científicamente. Este proceso presenta tres fases: La construcción selectiva en donde, la información es separada del campo científico al que hace parte y es tomada por las personas que lo proyectan como hechos de su realidad, logrando así «dominarlas», la esquematización estructurante, en donde esta información ya dominada en la anterior etapa, se organizan dotando una imagen coherente y comprensible para el objeto representado, alcanzando así un esquema figurativo donde las ideas abstractas se transforman para hacerlas más accesibles para el pensamiento concreto y la naturalización donde se coordinan cada uno de los elementos del pensamiento, en conclusión «aquello de lo que se puede hablar existe efectivamente».

En el anclaje es donde «se sujeta al marco de referencia colectivo, siendo un elemento útil para interpretar la realidad y actuar en ella». A través de este proceso, los grupos sociales cambian el objeto social por un instrumento del cual pueden disponer, consiste entonces en transformar lo que es desconocido en familiar, en este aspecto Jodelet, (1986, citado por Lacolla, 2005, p.5), señala que el anclaje genera conclusiones rápidas sobre la conformidad y la desviación de la nueva información con respecto al modelo existente y proporciona marcos ideológicamente constituidos para integrar la representación y sus funciones.

Moscovici (1979, citado por Araya, 2002, p.38) afirma que las representaciones sociales emergen determinadas por las condiciones en que son pensadas y construidas; propone tres condiciones de emergencia:

- Dispersión de la información: la información que el sujeto tiene, nunca es suficiente y por lo general siempre está en desorden, entonces la persona al momento de responder a algo no tiene la información suficiente para hacerlo, esto quiere decir que los sujetos no poseen la información total de un objeto relevante.
- Focalización: la focalización de una persona o un grupo está implícita por la interacción social, de acuerdo con los intereses particulares que se desplazan dentro de los sujetos pertenecientes a un grupo social.
- Presión a la indiferencia: socialmente se da una presión que requiere opiniones, percepciones y acciones referentes de los hechos focalizados por interés público. Esto significa que todo sujeto envuelto en un grupo social, debe ser capaz de responder a las diferentes situaciones que se presenten.
- El proceso de las representaciones sociales alude a una forma singular de adquirir y transmitir conocimientos que constituye un universo de creencias donde se distinguen tres dimensiones:

- La actitud: esta consiste en la estructura particular en la orientación de la conducta de las personas, que tiene función de dinamizar sus acciones. La actitud es la dirección positiva o negativa, favorable o no favorable de la representación. La actitud alude a la emocionalidad de la representación.
- La información: es la organización de los conocimientos que tiene una persona sobre un objeto o situación determinada.
- El campo de representación: esta dimensión es la jerarquización de los elementos que configuran las representaciones sociales. Por lo tanto, reconocer o implantar una representación social «implica determinar qué se sabe (información), qué se cree, cómo se interpreta (campo de la representación) y qué se hace o cómo se actúa (actitud)».

De acuerdo con Jodelet (2000), Moscovici reconoce tres modalidades de representaciones, la primera es denominada hegemónica que corresponden a las compartidas por todos los miembros de grupo altamente estructurado, parecen uniformes y coercitivas; la segunda, emancipadas o autónomas resultado de la difusión de conocimiento de grupo y la tercera, las polémicas que se desarrollan en el conflicto y controversia social. Posteriormente, Abric desarrollaría la hipótesis de núcleo central, como una forma de organizar los elementos centrales y periféricos de la representación social (Abric, 1994).

Jodelet, (2008) señala que la representación social implica la construcción del objeto, porque en el proceso de representación, los sujetos interpretan la realidad mediada por los valores, religión, necesidades, roles sociales, y otros aspectos socioculturales, que facilitan los procesos de simbolización que ordenarán la vida social.

Como concluye Araya (2002) para Jodelet, las representaciones constituyen un sistema cognitivo, donde es posible contemplar la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas orientadas con actitudinal positivo o negativo según corresponda de los grupos sociales. Se edifican también como códigos, principios interpretativos y orientadores a las prácticas, De acuerdo con León (2002, citado por Materan, 2008, p. 244) en su naturaleza social, las representaciones sociales cumplen unas funciones específicas, como el hacer los objetos, las personas y los eventos convencionales; proporcionar la comunicación entre las personas; promueve el pensamiento colectivo y la reflexividad para una identidad social y justifica las decisiones y conductas que se dan en las interacciones sociales.

Jodelet (2000) establece cuatro perspectivas para la construcción social de las representaciones sociales. La primera es el conocimiento con el cual el sujeto construye su representación. En la segunda, se considera al sujeto como un «productor de sentido», por lo que se destacan los aspectos significantes de la actividad representada. El tercer enfoque trata la representación como una forma

de discurso y obtiene sus características de la práctica discursiva de sujetos en la sociedad. Y la cuarta perspectiva, se considera la práctica social del sujeto en cuanto a que resulta de las ideologías o actitudes relacionadas con el lugar que ocupa en la sociedad. Para esta autora la representación se refiere al conocimiento social, son las teorías ingenuas de las personas comunes. Incluyen contenidos cognitivos, afectivos y simbólicos que juegan no sólo un papel significativo en su vida privada, la vida y la organización de los grupos en los que viven acercándose a lo planteado por Berger y Luckman (1968) en la construcción social del conocimiento.

En conclusión, las representaciones son sociales por las condiciones de producción en las que emergen, medios de comunicación, interacción cara a cara, comunicación y lenguaje, las condiciones de circulación, intercambio de saberes y ubicación de las personas en grupos naturales y de los grupos sociales naturales en contextos sociales particulares dentro de una estructura social y porque sus funciones de construcción de la realidad en el intercambio social, desarrolla una identidad personal y colectiva y búsqueda de sentido o construcción del sentido común.

Metodología

Equiparando lo anterior, se buscó en el presente estudio representar la construcción de una realidad, en un grupo de mujeres rurales, a través del abordaje de creencias, vivencias, opiniones, información, valores y actitudes, que desde el flujo de un conocimiento, que toma como partida, el sentido común y la subjetividad (en un marco de experiencias, que al ser compartidas con los otros), se constituyen en la guía para interpretar colectivamente un fenómeno social, en este caso, sobre el territorio, en el contexto de un pensamiento social.

La Red de Asociaciones, técnica propia de las representaciones sociales, tuvo como propósito evidenciar los componentes latentes con respecto a una categoría en particular; que para este estudio es el territorio. De Rosa (2003) argumenta que la asociación permite la manifestación de la operación de procesos generativos y funcionales en la construcción de una realidad. Mediante un método de respuestas abiertas, la técnica, Red de Asociaciones, por su naturaleza proyectiva, recoge elementos que eluden el filtro de los sujetos, quienes a menudo responden según los criterios de deseabilidad social. Es decir, la red de asociaciones evidencia la estructura, el contenido y la polaridad del campo semántico asociado a una representación determinada.

Los participantes corresponden a 13 mujeres campesinas del municipio de Viotá, Cundinamarca, con edades comprendidas entre los 24 y 64 años.

El procedimiento utilizado fue: se seleccionaron cinco (5) frases/estímulo, relacionadas con territorio. Las frases estímulos: (1) Territorio, (2) Viotá (3) Nuestra organización, (4), Mujer rural (5) Restitución. Cada frase estímulo

contenía cinco (5) recuadros en blanco. En los recuadros, se solicitó a los participantes, escribir cinco (5) términos (por ejemplo: adjetivos o sustantivos) evocados por la presentación de la frase/estímulo.

Posteriormente, la asignación de un valor a cada palabra asociada, de la siguiente manera: si se expresó un valor positivo, se coloca un «+», si se expresó un valor negativo, se coloca un «-» y se expresa un valor neutro, se coloca un «0». Con esta información se obtuvo los índices correspondientes de polaridad y neutralidad de las palabras asociadas a las frases/estímulos.

Se solicitó la enumeración de las palabras en orden de evocación, es decir, en orden de importancia, para analizar la información sobre la ponderación de las palabras al interior de la red de asociaciones, y de esta manera obtener su fuerza de asociación. Y como parte final, se procedió a su análisis.

Resultados

Para la identificación de la estructura, el contenido y la polaridad del campo semántico asociado los índices de polaridad se aplicó la siguiente formula:

$$Ind_p = \frac{\text{total de palabras positivas} - \text{total de palabras negativas}}{\text{total de palabras}}$$

Y la neutralidad de las palabras asociadas a las frases/ estímulo, arrojando los siguientes resultados:

$$Ind_p = \frac{\text{total de palabras neutras} - [\text{total de palabras positivas} + \text{total de palabras negativas}]}{\text{total de palabras}}$$

Con respecto a la frase estímulo territorio se encontraron:

| Nº Palabras positivas | Nº Palabras negativas | Nº Palabras neutras | Total palabras |
|-----------------------|-----------------------|---------------------|----------------|
| 57 | 5 | 3 | 65 |

$$Ind_p = \frac{57-5}{65}$$

$$Ind_p = 0.8$$

El índice de polaridad de los estímulos asociados a la palabra Territorio fue de 0,8 evidenciando una connotación positiva a la misma, para los participantes en el estudio.

$$Ind_p = 3 - (57+5)/65$$

$$Ind_p = -0.907$$

El índice de neutralidad a la frase estímulo fue -0,907, significando que los estímulos asociados a territorio presentan ausencia de palabras neutras sobre dicho estímulo, para la mayoría de los participantes.

Para determinar la fuerza de asociación a la frase/estímulo, al interior de la red de asociaciones elaborada por los participantes se presenta las siguientes tablas, donde 1 corresponde a la primera asociación frente al estímulo/frase presentado, 2 a la segunda y así sucesivamente.

| Frase estímulo | Nº 1 | Nº 2 | Nº 3 | Nº 4 | Nº 5 |
|----------------|-----------------------------|------------------------|--------------------------|--------------------|--------------------|
| Territorio | Tranquilidad | Oportunidad para hijos | Enriquecimiento | Cultivos | Trabajo (2) |
| | Clima agradable | Tranquilidad (3) | Territorio de violencia | Cordial | Paz |
| | Paz | Gentes cordiales | Armonía | Educación | Amor |
| | Amable | Medioambiente | Tranquilidad | Armonioso | Productivo |
| | Territorio de violencia | Familia | Esperar apoyo del Estado | Nuestra vida | Tenerlo todo |
| | Ceilán | Turístico | Posición | Riqueza | Cultivos |
| | Viotá | Libre (2) | Amistades | Ubicación | Localidad |
| | Cafetero | Construcción | Productivo | Riqueza ambiental | Variiedad de clima |
| | Devolución de tierra | Vividero total | Trabajador | Campo | Felicidad |
| | Oportunidad | Cuidad | Riqueza | Proyecto de vida | Cambio |
| | Intercambio de experiencias | | Zona Tranquila | Valores | Alimento |
| | Defender con la vida | | Alimento | Vida | Agrario |
| | Remanso | | Productivo | Gente emprendedora | |

El núcleo central de la representación del territorio en su contenido, se identificó en los siguientes elementos es un sitio de tranquilidad, oportunidad de intercambio de experiencias y de amistad, es productivo, variedad de cultivos, emprendimiento, es un espacio que hay que defender con la vida. Como elementos negativos se encontró el legado de violencia del conflicto armado y la ausencia del estado en cuanto a las vías de acceso y para la comercialización de sus productos. Además, consideraron que es un territorio olvidado a donde no llegan las ayudas del Estado a las víctimas del conflicto, que en su análisis estadístico muestra connotación positiva, lo que indica una polaridad en el campo semántico asociado a una representación de valoración positiva en la que se observan sentimientos de pertenencia, identificación y apropiación del territorio.

Con relación a la frase/estímulo Viotá se encontró

| Nº Palabras positivas | Nº Palabras negativas | Nº Palabras neutras | Total palabras |
|-----------------------|-----------------------|---------------------|----------------|
| 52 | 10 | 3 | 65 |

$$Ind_p = 52-10/65$$

$$Ind_p = 0,646$$

Ante la frase/estímulo Viotá, los participantes representan su relación con la misma, con un índice de polaridad hacia lo positivo, de 0,646.

$$Ind_p = 3-(52+10) /65$$

$$Ind_p = -0,907$$

El índice de neutralidad de -0,907 favorece para la mayoría de los participantes, la ausencia de palabras neutras ante la evocación del estímulo/frase Viotá.

| Frase estímulo | Nº 1 | Nº 2 | Nº 3 | Nº 4 | Nº 5 |
|----------------|----------------------|-----------------------|------------------|-------------------------|---------------------------|
| Viotá | Tierra de paz (2) | Trabajadora | Productivas | Cafetera | Pujanza |
| | Municipio | Administración | Soluciones | Apoyo al campo | Nuestro pueblo |
| | Tranquilidad (3) | Oportunidad | Futuro | Desprendimiento | Amistad |
| | Conflicto armado | Territorio majestuoso | Oportunidades | Riqueza natural | Gente amable |
| | Pueblo cafetero | Productor de café (2) | Variedad térmica | Ecosistemas | Turismo |
| | Mujer trabajadora | Malas carreteras | Paraíso-café (2) | Mala administración (2) | Buen agua |
| | Mi hogar | Mi pueblo | Malas vías | Mal manejo | Mal orientada |
| | Gente sociable | Bonita | Fincas | Mal gobierno | Búsqueda de oportunidades |
| | Gente amable | Mi vida | Mi destino | Familia | Cafetera |
| | Tierra para cultivar | Bellos paisajes | Solidaria | Ubicación | Mi localidad |
| | | Malas vías | Gente buena | Rica fauna y flora | Variedad de cultivos |
| | | Pueblo hermoso | | Trabajadora | Productiva |
| | | | | | Descanso |

Respecto de Viotá emergen asociaciones que reflejan un sentir común positivo y de identidad con el municipio, reflejado en expresiones como: tierra de variedad de cultivos y riqueza natural, oportunidades de soluciones y de futuro, bellos paisajes, rica en fauna y flora, turismo, pujante, productivo, como elementos negativos las secuencias del conflicto armado, las deficientes vías y la mala administración las cuales califican en mal gobierno. En su análisis estadístico se

observa que, a pesar de tener una valoración positiva, es el estímulo frase con mayor número de asociaciones negativas, reflejado en expresiones tales como: mal gobierno, mala administración, mal manejo, rezagos de conflicto armado, envidias entre sus habitantes, desprendimiento y la llegada de forasteros a su municipio. En términos generales se encuentra una connotación positiva y ausencia de neutralidad en la valoración reflejada en -0.907.

Respecto de la frase estímulo nuestra organización se encontró

| Nº Palabras positivas | Nº Palabras negativas | Nº Palabras neutras | Total palabras |
|-----------------------|-----------------------|---------------------|----------------|
| 62 | 0 | 3 | 65 |

$$Ind_p = 62-0/65$$

$$Ind_p = 0,953$$

Con un índice de polaridad de 0,953 los participantes en el estudio muestran un alto grado de significado positivo a la organización a la que pertenecen.

$$Ind_p = 3-(62+0) /65$$

$$Ind_p = 0,907$$

El resultado de - 0,907 indica para los participantes en el estudio, ausencia de palabras neutras, con los estímulos asociados a la frase estímulo vinculante.

| | Nº 1 | Nº 2 | Nº 3 | Nº 4 | Nº 5 |
|----------------------|--------------------|-------------------|----------------------------|-----------------|---------------------|
| Nuestra organización | Crecimiento | Nuevos proyectos | Crecimiento | Aprendizaje (2) | Da Utilidad |
| | Responsabilidad | Amistad | Organización | Enseñanza | Tranquilidad |
| | Respeto | Ejemplo | Cuidado del medio ambiente | Tolerante | Capacitación |
| | Oportunidad (2) | Colaboración | Unidad | Colectividad | Trabajo en conjunto |
| | Nuestro campo | Asociación | Capacitación | Integración | Respetuosa |
| | Equipo de trabajo | Tranquilidad | Salir de rutina | Tranquilidad | Alegría |
| | Equidad en trabajo | Trabajo en equipo | Compartir | Comprensión | Organización |
| | Trabajadores | Organización | Responsable | Metas | Unión |
| | Emprendimiento | Derechos | Formación | Oportunidad | Deberes |
| | Voluntad | Experiencia | Diversidad | Apoyo | Trabajo |
| | Organizada | Proceso | Propósito | Pensante | Paz (2) |
| | Solidaria | Unidad | Trabajadora | | Consecuente |
| | | Pujante | Emprendedora | | |

En cuanto a la frase estímulo nuestra organización, se reflejan elementos positivos representados en crecimiento, oportunidad, equipo de trabajo, equidad, emprendimiento, voluntad, organizada y solidaria, nuevos proyectos, ejemplo, colaboración, tranquilidad, derechos y experiencia cuidado del medio ambiente, capacitación formación, diversidad, tolerancia, apoyo, alegría, paz, consecuente. Lo que demuestra sentimientos de pertenencia y una alta valoración al hacer parte de la organización. El índice de polaridad de 0,953 muestra un alto grado de significado positivo a la organización a la pertenecen.

En cuanto a la frase estímulo mujer rural se encontró:

| Nº Palabras positivas | Nº Palabras negativas | Nº Palabras neutras | Total palabras |
|-----------------------|-----------------------|---------------------|----------------|
| 65 | 0 | 0 | 65 |

$$Ind_p = 62-0/65$$

$$Ind_p = 1$$

Ante la frase /estímulo mujer rural se obtiene un índice de polaridad hacia lo positivo de 1

$$Ind_p = -(65+0) /65$$

$$Ind_p = -1$$

El índice de neutralidad de -1 indica ausencia de palabras neutras para los participantes, al evocar el estímulo /frase, Mujer rural.

| Frase estímulo | Nº.1 | Nº.2 | Nº.3 | Nº.4 | Nº.5 |
|--------------------|----------------------------|------------------|-------------------|------------------------|---------------|
| Mujer rural | Trabajadora (4) | Luchadora (2) | Solidaria (2) | Pujante | Decidida |
| | Mujer el campo | Emprendedora (2) | Trabajadora (3) | Luchadora (2) | Campeña (2) |
| | Organización | Fortaleza | Construcción | Trabajo (2) | Alegría |
| | Emprendedora (2) | Proactiva | Organizada (2) | Solidaria | Realista |
| | Responsable | Amables | Comprensiva | Emprendedora (2) | Participativa |
| | Inteligentes | Activas | Cultivadora | Amorosa | Amorosa |
| | Guerrera | Solidarias | Capaz | Vive en el campo | Responsable |
| | Trabaja con amor la tierra | Cafetera | Humilde | Valentía | Respetuosa |
| | Amable | Trabajadora (2) | Fuerte | Respetuosa | Emprendedora |
| | | Tranquila | | Respetuosa | Luchadora |
| | | | Está con la gente | Oportunidad de trabajo | |
| | | | Verraca | Perseverante | |

En cuanto a la frase estímulo mujer rural, los elementos identificados reflejan una asociación positiva en torno a guerrera, trabajadora, mujer del campo, emprendedora responsable, trabaja con amor la tierra, luchadora, proactiva, solidaria, cafetera, tranquila, comprensiva, capaz, humilde, fuerte, pujante, amorosa, valiente, respetuosa y verraca, decidida, alegre, participativa, respetuosa y perseverante y oportunidad de trabajo. El índice de polaridad fue 1, completamente positivo, sin embargo, presenta un índice de neutralidad de -1, que indica ausencia de palabras neutras para los participantes. Se encontró mayor número de asociaciones positivas

Finalmente, frente a la frase estímulo restitución se encontró:

| Nº Palabras positivas | Nº Palabras negativas | Nº Palabras neutras | Total palabras |
|-----------------------|-----------------------|---------------------|----------------|
| 57 | 5 | 3 | 65 |

$$Ind_p = 57-5/65$$

$$Ind_p = 0,8$$

Con un índice de polaridad de 0,8 se evidencia en los participantes una representación positiva hacia el estímulo/frase, Restitución.

$$Ind_p = 3-(57+5)/65$$

$$Ind_p = -0.907$$

El resultado de -0,907 muestra ausencia de palabras neutras, para la mayoría de los participantes, ante el estímulo/frase, Restitución.

| Frase estímulo | Nº 1 | Nº 2 | Nº 3 | Nº 4 | Nº 5 |
|--------------------|--------------------------|---------------------|------------------|---------------|---------------------|
| Restitución | Devolución de tierra (2) | Oportunidad (2) | Afianzar paz | Renacer | Progreso |
| | Progreso | Posibilidad | Proyectos (2) | Emprender | Legalización |
| | Cambio | Construcción | Perdón | Apoyo | Volver a casa |
| | Volver al campo (3) | Oportunidad | Recuperar | Gobierno | Oportunidad (2) |
| | Nuevas oportunidades | Cuidado | Trabajo | Recordar | Apoyo |
| | Derechos | La verdad | Claridad | Ayudas (2) | Trabajo comunitario |
| | Tranquilidad | Estar tranquilo (2) | Paz | Inicio | Economía |
| | Victimas | Somos desplazados | Devolución | Derechos (2) | Victimas |
| | Paz | Volver al campo | Tranquilidad (2) | Tranquilidad | Paz |
| | Luchar juntos | | Restitución | Victimas | Confianza |
| | | | Salir adelante | Paz | Retorno |
| | | | | Luchar juntos | Proyectos |

Las representaciones se hayan contenidas en; devolución de tierra, progreso, cambio, volver al campo, nuevas oportunidades, derechos, tranquilidad, paz, luchar juntos, construcción, la verdad, afianzar paz, proyectos, perdón, recuperar, trabajo, devolución, salir adelante, renacer, emprender, apoyo gubernamental, ayudas, derechos, paz, luchar juntos, progreso, legalización volver a casa, trabajo comunitario, economía, confianza, retorno. Para la mayoría hay una polaridad hacia lo positivo. Sin embargo, se encuentran asociaciones con denotación negativas, tales como víctimas, y somos desplazados. Prima una fuerza de asociación positiva a la frase estímulo restitución.

Hallazgos

Como estrategia para construir un campo argumentativo el grupo investigador tomó la frase territorio como núcleo central de la representación y las frases estímulos mujer rural, restitución, Viotá y nuestra organización como elementos periféricos.

Reconociendo que las representaciones sociales, propician un flujo de conocimiento; que toman como punto de partida el sentido común y la subjetividad, en un marco de experiencias, que se constituyen en la guía para interpretar colectivamente fenómenos sociales y que además crean normas o códigos de conductas que permiten generar sentimientos comunes e identidad, se encontró que respecto del territorio existe una representación hegemónica caracterizada por los sentidos de identidad y apropiación, en la cual existe una importante valoración hacia Viotá, como espacio municipal, mujeres rurales como protagonistas de su cambio, la restitución como un derecho a la verdad y a la reparación de sus daños y la organización como una oportunidad de crecimiento personal y comunitaria.

Después de cinco décadas de conflicto armado y en un escenario de pos-acuerdo en donde construir paz resulta una tarea compleja, el anhelo por alcanzar mejores oportunidades socioeconómicas y la reconciliación son fundamentales para superar las profundas cicatrices que los impactos de la guerra ocasionó. Los hallazgos aquí encontrados permitirán definir elementos para fortalecer la participación de las mujeres en programas de desarrollo con enfoque territorial.

La positiva valoración que estas mujeres construyen de su territorio, sin duda, permitirá avanzar en procesos de apropiación y transformación del mismo. El territorio constituye la base de su realización personal, social y económica. Pese a su condición de víctimas del conflicto armado, se encontró un fuerte compromiso por «salir adelante», más que esperar la asistencia por parte del Estado. Quizás uno de los aspectos más significativos de la representación lo constituya la alta valoración que se encontró frente a lo rural, a ser campesino y trabajar en el campo, en donde aún encuentran oportunidades para lograr un proyecto de vida individual, comunitaria y local.

En los aspectos periféricos, específicamente Viotá como su municipio, se encontró descontento frente a la administración, quizás porque a diario deben afrontar las dificultades de transporte personal y de comercialización de sus productos, sin duda un programa de desarrollo con enfoque territorial deberá contemplar este aspecto tan sensible para la población. Es necesario superar la sensación de olvido estatal y las malas administraciones, si se desea acciones orientadas al desarrollo de la región.

Frente a la organización, existe un sentido valorativo alto respecto de los aportes en su calidad de vida. Sin embargo, es necesario el fortalecimiento de sus capacidades para el establecimiento de acuerdos conjuntos, apuestas y acciones que les permitan el desarrollo de proyectos colectivos, de igual manera fortalecer la capacidad instalada y los procesos colectivos y de resistencia social frente a nuevas formas de violencia que se puedan presentar.

Respecto de la reparación se evidencia un sentido de compromiso frente a la paz, aunque es claro que aún esperan la respuesta del Estado frente al reconocimiento de los daños generados por la guerra y la posibilidad de construir un nuevo proyecto de vida desde sus territorios.

Finalmente, la representación de mujer rural se relaciona directamente con la influencia en sus territorios, desde el aporte a la construcción de formas alternativa para una paz con equidad.

Conclusión

Los resultados permiten identificar una representación hegemónica, caracterizada por la valoración positiva del territorio de lo que allí se encuentra, sus vivencias y las oportunidades que les brinda, por lo que se sugiere:

Mantener estilos de comunicación que contribuyan al sostenimiento de interacciones productivas en la región, a través de la generación de proyectos consecuentes, así como orientar acciones de autogestión y empoderamiento para el desarrollo personal y social de la mujer rural de la región y fortalecer la corresponsabilidad en las acciones que desde la administración local y regional se dispongan.

Referencias

Abric, J. (2001). *Prácticas sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán.

Alcaldía Municipal de Viotá. (2016). Plan de Desarrollo. Recuperado de: http://viota-cundinamarca.gov.co/apc-aa-files/33306339393835373330666363643639/plan-de-desarrollo-municipal-2016-2019_1.pdf

Araya, S. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica. Recuperado de: <http://unpan1.un.org/intrdoc/groups/public/documents/ICAP/UNPAN027076.pdf>

Berger, D. P. & Luckmann, T. (1968). *La construcción social la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Beriain, J. (1990). *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Barcelona: Anthropos Editorial.

Chávez, Y. & Bohórquez, M. (2015). Jefaturas femeninas y desplazamiento forzado: reflexiones en torno a familia y ciudadanía. *Prospectiva*, (19), 125-141. Recuperado de: <http://revistapropectiva.univalle.edu.co/index.php/prospectiva/article/view/969>

Congreso de la República de Colombia. (2011). 10 de junio de 2011. Ley 1448. Diario Oficial 48.096.

De Rosa, A. (2003). Le reseau d'associations. En *Methodes d'estude des representations sociales*. Paris: Eres.

Defensoría del pueblo. (2015). El conflicto armado y el riesgo para la mujer rural. Estudios de caso en los departamentos de Chocó, Córdoba, Santander y Caquetá. Boletín. Recuperado de: <http://www.defensoria.gov.co/public/pdf/ElconflictoarmadoyelriesgoparalamujerruralDefensoriaONU2015.pdf>

Farr, R. (1986). Las representaciones sociales. En S. Moscovici. (Comp.), *Psicología Social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, (pp. 495-506). Barcelona: Paidós.

Haesbaert, R. (2004). *O mito da desterritorialização: do «fim dos territórios» á multiterritorialidade*. Río de Janeiro: Bertrand Brasil.

Jodelet, D. & Guerrero, I. (2000a). *Develando la cultura, estudio en representaciones sociales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Jodelet, D. (1984). Las representaciones sociales: fenómenos, concepto y teoría. En S. Moscovici. (Comp.), *Psicología Social II: Pensamiento y vida social*. (pp. 469-494). Barcelona: Paidós.

Jodelet, D. (2008b). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. *Cultura y representaciones sociales*. (5), 32-63, Recuperado de: <http://www.culturayrs.org.mx/index.php/CRS/article/view/535/542>

Lacolla, L. (2005). Representaciones sociales: una manera de entender las ideas de nuestros alumnos. *Revista Electrónica de la Red de Investigación Educativa*, 3, 1-17. Recuperado de: <http://revista.iered.org/v1n3/pdf/llacolla.pdf>

Martínez, P. (2014). La vida continúa: Relatos de cómo se vive y se supera el ser víctima. Tesis de pregrado. Bogotá: Universidad del Rosario. Recuperado de: <http://repository.urosario.edu.co/handle/10336/8363>.

Materan, A. (2008). Las representaciones sociales: un referente teórico para la investigación educativa. *Geoenseñanza*, (2), 243-248. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/360/36021230010.pdf>

Meertens, D. (2009). La tierra, el despojo y la reparación: justicia de género para mujeres víctimas en Colombia. En Giraldo, M. (Ed.), *Justicia desigual. Género y derechos de las víctimas en Colombia*, (pp. 195-223). Bogotá: Unifem.

Mora, M. (2002). La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Revista De Pensamiento E Investigación Social*, 2, pp. 078-102.

Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Huemul.

Núñez, M. (2008). Desafíos de las políticas públicas para mujeres rurales. *Economía y Sociedad*, XIV (21), pp. 77-97.

Oliveros, S. & Sánchez, C. (2014). La reparación integral a las víctimas mujeres: Una aproximación a la aplicación del enfoque diferencial de género en el contexto del conflicto armado colombiano. *Universitas Estudiantes*, (11), 163-185. Recuperado de: <http://hdl.handle.net/10819/2122>

Organización de las Naciones Unidas para la Mujer (ONU mujer). (2018). Hacer las promesas realidad: igualdad de género en la agenda 2030 para el desarrollo sostenible. Recuperado de: <http://www.unwomen.org/-/media/headquarters/attachments/sections/library/publications/2018/sdg-report-fact-sheet-latin-america-and-the-caribbean-es.pdf?la=es&vs=0>

Romero, Y. & Chávez, Y. (2013). Jefaturas femeninas: una aproximación a la feminización de la pobreza y de la responsabilidad en familias desplazadas por la violencia. *Tabula Rasa*, 18, 277-286. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n18/n18a12.pdf>

Secretaría de planeación del Departamento de Cundinamarca. (2017). Índice de pobreza Multidimensional municipal. Recuperado de: http://www.cundinamarca.gov.co/wps/portal/Home/SecretariasEntidades.gc/Secretariadeplaneacion/SecretariadeplaneacionDespliegue/asestadisticas_contenidos/csecreplanea_estadis_cifras

Unidad de Atención y Reparación a las Víctimas. (2018). Estadísticas. Recuperado de: <https://www.unidadvictimas.gov.co/es/registro-unico-de-victimas-ruv/37394>

DE LAS LOCAS BOBAS A LAS FALSAS MUJERES. EL PERSONAJE TRANSGÉNERO EN LA PRENSA ANTIOQUEÑA, 1890-1980¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.15>

GUILLERMO CORREA MONTOYA²

Orcid ID:<https://orcid.org/0000-0002-0514-4068>

*Universidad de Antioquia*³, Colombia

guillermo.correa1@udea.edu.co

Cómo citar este artículo: Correa Montoya, Guillermo. (2018). De las locas bobas a las falsas mujeres. El personaje transgénero en la prensa Antioqueña, 1890-1980. *Tabula Rasa*, (29), 315-343. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.15>

Recibido: 04 de noviembre de 2016

Aceptado: 18 de noviembre de 2017

Resumen:

Este artículo explora las formas en que la prensa escrita representó e interpretó al sujeto transgénero masculino, a lo largo de noventa años, transformando un personaje ilegible construido en la estrategia de la simulación y el humor como posibilidad de vínculo social, a un sujeto reconocible cuyos contenidos ofrecen la imagen de un personaje falso, degenerado, delincuente, violento y desvinculado del mundo social. En síntesis, un personaje peligroso necesario de corregir y encerrar. La lectura a los contenidos de la prensa escrita a entre 1890 a 1980, toma como puntos centrales de referencia, *El Colombiano*, *El Correo* y *Sucesos Sensacionales*, donde identificamos en las imágenes y textos el delineamiento de este sujeto social abyecto.

Palabras clave: representación, prensa, transgénero, homosexualidad, sujeto abyecto.

From Silly Fools to False Women. The Transgender Figure in the Antioquia Press, 1890-1980

Abstract:

This paper explores the ways how written press represented and interpreted male transgender subjects, throughout a ninety-year period, showing how this undecipherable

¹ Este artículo se deriva de la tesis doctoral en historia, titulada «Raros. Historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980» y del proyecto de investigación «“Locas de pueblo” historias de vida y resistencia de hombres homosexuales adultos mayores en Antioquia, 1960-2015».

² Trabajador Social de la Universidad de Antioquia, magister en Hábitat y doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín.

³ Profesor asociado del departamento de Trabajo Social de la Universidad de Antioquia, coordinador del grupo de investigación en Intervención Social -GIIS-.



Villejuif - 2018
Johanna Orduz

figure, who turned to humor and simulation to make a social link possible, was turned into a targeted subject, through contents depicting a false, degenerate, outlaw, violent persona, who was detached from social world. In short, newspapers painted a dangerous character, who should be corrected and confined. This reading on the contents of press written between 1890 and 1980, refers mainly to *El Colombiano*, *El Correo*, and *Sucesos Sensacionales* newspapers, in which we could identify a rendering of this abject social subject in images and texts.

Keywords: representation; press; transgender; homosexuality; abject subject.

Das loucas tolas às mulheres falsas. O personagem transgênero na imprensa de Antioquia (Colômbia), 1890-1980

Resumo:

Este artigo explora as formas pelas quais a imprensa escrita, ao longo de noventa anos, representou e interpretou o sujeito transgênero masculino, transformando um personagem ilegível, construído na estratégia da simulação e do humor como possibilidade de vínculo social, em um sujeito reconhecível, cujos conteúdos oferecem a imagem de um personagem falso, degenerado, delinquente, violento e desligado do mundo social. Em suma, um personagem perigoso, necessário de corrigir e encarcerar. A leitura dos conteúdos da imprensa escrita entre 1890 e 1980 toma como pontos de referência centrais os jornais *El Colombiano*, *El Correo* y *Sucesos Sensacionales*, nos quais identificamos nas imagens e nos textos o delineamento desse sujeito social abjeto.

Palavras-chave: representação, imprensa, transgênero, homossexualidade, sujeito abjeto.

Bajo el enfoque de la historia cultural, en este texto se presenta una exploración por las formas como la prensa escrita, a partir de sus relatos, énfasis discursivos, y reportajes, produjo imágenes significativas del personaje masculino disidente/desterrado en el orden del género y el sexo en Antioquia entre 1890 y 1980

Para Roger Chartier, (2002) es la historia cultural la que se ocupa de las representaciones y de las prácticas y en este sentido postula que los esquemas que generan las representaciones deben ser consideradas al mismo tiempo como productores de lo social, señalando además que es central considerar el lenguaje como un elemento activo y abierto en cuya manifestación y movimiento se construyen las significaciones y los sentidos.

En esta dirección al plantearnos las formas de representación social de los hombres disidentes y desterrados del orden sexual y de género, instituido como legítimo, desde los contenidos de la prensa escrita en Antioquia, nos preguntamos por los contenidos que la prensa asignó a los sujetos ilegibles en el orden social, por el tipo de conocimiento sobre los cuales los interpretó y por las formas de recepción

que dichos contenidos significaron en el orden de las prácticas sociales. Si para Jean Claude Abric las representaciones sociales «funcionan como un sistema de interpretación de la realidad que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social, ya que determina sus comportamientos o sus prácticas» (Abric, 2001, p.13), las formas de representación de la prensa escrita orientaron una serie de prácticas frente a dichos sujetos, prácticas que van desde la actuación institucional, el tratamiento social y las formas como los sujetos representados asimilaron y vivieron las consecuencias de dicha representación.

En este texto nos vamos a ocupar de las formas como la prensa escrita, a partir de sus relatos, fue definiendo y transformando a un personaje poco legible para la interpretación social en un individuo reconocible y explicable. La lectura a los contenidos de la prensa escrita a lo largo de noventa años (1890-1980), toma como puntos centrales de referencia, los periódicos *El Colombiano*, *El Correo* y *Sucesos Sensacionales*, donde identificamos en las imágenes y textos el delineamiento de un sujeto social abyecto.

Es importante señalar que no tratamos de establecer una relación directa entre las formas de representación en la prensa escrita con las prácticas sociales del medio o de los sujetos interpretados; si bien un sujeto representado como lo plantea Mira (2007, p. 23) no necesariamente coincide con la idea que se fabrica sobre él, es indudable que sufre a diferentes niveles las consecuencias de dicha interpretación y es desde acá que interesa explorar dichas representaciones.

Locas bobas que dan risa y un territorio de acogida

A medida que la ciudad de Medellín, de principios del siglo XX, se abre un tímido camino en el proceso modernizador, crece en población, ingresa progresivamente en procesos de industrialización, incorpora técnicas de higienización y aparecen una serie de instituciones y formas urbanas, la vida social se va tornando más compleja y con ella, los espacios de fuga y contradicción a sus regulaciones adquieren mayor consistencia. En estos espacios de fuga, un personaje particular empieza a cobrar especial atención: el hombre amanerado, caricaturesco y loco (*loca-boba* y *amanerada*) vinculado a la vida de los burdeles en el barrio Guayaquil.

El hombre afeminado, revestido de una *locura invertida*, aparece en un contexto de proliferación comercial en el cual los lugares para el *vicio*, el desahogo y de cierto modo el desenfreno a una vida marcada por el arduo trabajo y la entronización de la rectitud moral fueron adquiriendo cada vez más espacio: «En forma inevitable, Guayaquil fue relacionado a una próspera vida comercial en el día y a la delincuencia, la inmoralidad, las inmundicias y las enfermedades en la noche» (Betancur, 2006, p. 23).

El vicio y el relajamiento de las costumbres fue territorializando y marcando el barrio de Guayaquil para irse convirtiendo progresivamente en un sector de hoteles y cantinas, al tiempo que hombres y mujeres recién llegados del campo o de otras ciudades y todo tipo de personajes excluidos de la esfera de la *decencia* y el orden social, adoptaban Guayaquil como lugar de permanencia.

De este modo en las primeras décadas del siglo XX se fue tejiendo una trama de ciudad alterna, configurada a partir de prácticas anómalas, contradictorias y vinculantes. Maleantes, ladrones, prostitutas, invertidos, locos, mendigos, cantineros, comerciantes, guapos, piernipeludos, esposos fugados y uno que otro intelectual o artista, tejieron en unas cuantas cuadras un espacio de contención y fuga:

El sector era asociado con un lugar de perversión porque ocurrieron allí, cada vez con mayor frecuencia, hechos repudiados como salvajes y primitivos. Escenas de prostitutas en tratos con hombres y muchachos; hombres tirados en las aceras con la mente nublada por la borrachera, gamines gritando obscenidades unos, y robando carteras y relojes otros, jóvenes y viejos de andar y hablar amanerado, machos de ruana, cortando el viento con sus cuchillos tres rayas, y la mirada perdida al infinito de un ser moribundo, rondando por unas cuantas moscas, dieron los colores propios a aquel barrio del diablo. (Betancur, 2006, p. 88)

Como un espacio ambiguo, provocador, seductor y expiatorio, Guayaquil propició una atmósfera festiva que desdoblaba y desafiaba las *sanas* costumbres de la ciudad, al tiempo que se establecía como límite y referencia de las mismas. Como señala Octavio Paz, Guayaquil como territorio festivo abrió un territorio promiscuo en el corazón de la decencia instaurada:

En ciertas fiestas desaparece la noción misma de orden. El caos regresa y reina la licencia. Todo se permite: desaparecen las jerarquías habituales, las distinciones sociales, los sexos, las clases, los gremios. Los hombres se disfrazan de mujeres, los señores de esclavos, los pobres de ricos. Se ridiculiza al ejército, al clero, a la magistratura. Gobiernan los niños o los locos. Se cometen profanaciones rituales, sacrilegios obligatorios. El amor se vuelve promiscuo. A veces la fiesta se convierte en misa negra. Se violan reglamentos, hábitos, costumbres. (Paz, 1996)

Y en el seno de este territorio, el humor y en especial la intención de burla a sus vidas, encontró en el personaje vagabundo, loco, miserable y marico, el contradictor caricatura de los valores sociales y morales y con ellos la ciudad construyó una especie de conjuro que liberó, en momentos fugaces mediante la risa, evocada en la actuación irreverente e insultante de cada uno de ellos, la tensión de la ciudad.

Como señala Henry Bergson:

Lo que la rigidez de la idea fija es al espíritu, ¿no lo serán ciertos vicios al carácter? Repliegue nefando de la Naturaleza y contracción de la voluntad, el vicio suele asemejarse a una corcova del alma. Hay sin duda vicios en los que el alma se hunde profundamente, con toda su fuerza de potencialidad fecunda, llevándolos más intensos, vivificados, a un círculo de eternas transfiguraciones. Esos son los vicios trágicos. Pero el vicio que nos convierte en personajes cómicos es aquel que nos viene de fuera como un marco ya hecho al que hemos de ajustarnos, aquel que nos impone su rigidez en lugar de amoldarse a nuestra flexibilidad. No somos nosotros quienes le complicamos, sino él, por el contrario, el que nos reduce. (1985, p. 15)

En la ridiculización, la artimaña, la astucia, y la risa, estos personajes encontraron una estrategia de negociación y existencia, y una forma singular de vínculo social, se les exalta y a la vez se les detesta, Guayaquil los adopta mientras la *otra* ciudad los destierra, se acogen con beneplácito, pero se desechan con rapidez, ellos son la recreación teatral del espejo roto de lo social, se les teme en su monstruosidad y al tiempo divierten en el límite moral que evidencian. Son los *otros*, esos que no se parecen a ellos y, sin embargo, son amenaza de reflejo, evidencian la degradación y revierten la seriedad de lo correcto, sus muecas son sus encantos y sus miserias. Ellos recuerdan la fatalidad de una vida sin decencia e insinúan los pliegues de escape de la decencia forzada:

Como ellos hubo varias decenas de personajes, mudos, afeminados, tuertos, andrajosos y pillos como *Maqueca, el Chivo, el Burro, Luisita, Pata e'pollo, el Cura, Marquitos y Manos de araña*. Todos le dieron un sello particular a la vida del vagabundo en la ciudad de principios del siglo. Fuera de la órbita de la producción y de la familia, aparecieron como bufones urbanos. Personajes que la cultura de la naciente ciudad, en especial la de los infortunados, elevó a la categoría de leyendas, por su destreza para la simulación, para la astucia y la viveza. (Betancur, 2006, p. 127)

No son muchos los registros que se encuentran sobre la presencia y prácticas de los hombres disidentes del orden del sexo y el género regular en la primera década del siglo XX. El cronista Luis Latorre insinúa la existencia de un pequeño grupo de jóvenes afeminados al servicio de familias adineradas a finales del siglo XIX; el periódico *Las Novedades*, en 1899, relata la aparición de algunos muchachos caracterizados en vestimenta de mujer y ocasionalmente se hace alusión a alguna figura marginal y loco señalado como invertido.

Para la década de los años veinte esta presencia se hace cada vez más visible y perceptible para la mirada social; su existencia, marcada en el escándalo humorístico y en lo llamativo de sus corporalidades, adquiere mayor consistencia

en algunas crónicas periodísticas, en general, de personajes vinculados a las lógicas nocturnas del burdel en Guayaquil, a servicios en hoteles en el mismo sector o rumores circulantes frente a algún personaje de reconocimiento en su oficio.

Los *maricos* o *invertidos* como se les nombra a principios del siglo XX, se reconocen a partir del personaje ridículo y caricaturesco, el tímido y afeminado sirviente doméstico y el silencioso ayudante, a quienes se les trasfiere una dosis de humor irónico. Ellos son la imagen pública del varón degradado, ridículo y afeminado que la locura ha degenerado, son las ruinas del macho invertido y desfigurado, y, sin embargo, pese a su anatomía leída como deformada, desconciertan en su delicadeza, en su aptitud de servicio y buen oficio y en su ingenio para el ridículo. Guayaquil los tolera, y de cierto modo garantiza su permanencia mientras esta supone beneficios comerciales; al tiempo que ellos deben ingeniarse un papel y un lugar con el cual transar su vinculación

Jorge Mario Betancur, retomando una nota del periódico *Las Novedades* del 10 de febrero de 1899, afirma que:

En los primeros meses de 1899, en los límites del barrio con el río, cerca al puente colgante que conducía a la fracción de La América, aparecieron por primera vez, varios aprendices de travestís en Medellín. En estatuaría femenil, los viernes y martes, salieron a mostrar ciertas formas corporales, propias de una deformidad antropomorfe, unos muchachos que escandalizaron a señoras y señores en su camino al mercado. (2006, p. 23)

En una observación similar, Luis Latorre Mendoza relata:

Para finales del siglo XIX, hizo su aparición, todavía tímida, un reducido número de muchachos, casi todos sirvientes de casas de ricos, con nombres contrarios a los llevados por los *machos* de la villa: [...] por ocultos designios, o quizás por otras causas, vienen a ser maricas casi todos. Los de aquellos tiempos, cuando tenían nombres masculinos [...] Liberato, Fidelino, Natalio, Leopoldino; y sí nombres femeninos, Jenara, Obdulia, Nicolasa, Simona. (Latorre, 1972, p. 367)

A estos *afeminados* sirvientes se sumaron en Guayaquil otros personajes similares, reconocidos algunos en su capacidad de servicio y en su habilidad para la atención, burdeles y hoteles los adoptaron en calidad de meseros, mandaderos y empleados de hotel. Latorre señala «los de ahora ya no son asistentes de casa sino meseros de hoteles o cantineros de... por ahí. Todos tienen de diez fluxes para arriba y se llaman Arturito, Gilberta, Lulú, Johnny, etc.» (1972, p. 367). Los nombres nos dan cuenta de ese juego artificioso que construye en ellos imágenes paródicas, sus formas y sus gestos que desconciertan y a modo de arreglo social, el otro heterosexual y masculino, los imagina y los produce en un formato inocente, amistoso e inofensivo.

En los años veinte, en el centro de la ciudad y en las calles y bares de Guayaquil, los afeminados se fueron convirtiendo cada vez más en personajes familiares, con mayor presencia y particularmente con lugares, funciones y atributos más específicos. En el comercio conquistaron un espacio de existencia, como meseros, cocineros o ayudantes de hotel. En la calle, las piedras, los insultos y las bromas les abrieron reconocimiento social y les otorgaron una función como maricas, bobos y locos. En esta perspectiva y siguiendo a Bergson, si la risa castiga las costumbres, estos personajes se convirtieron en la imagen paródica e irónica de las *buenas costumbres* de la ciudad y en su desdoblamiento cómico crearon un guiño de fuga y contradicción.

Luisita, Genarita, Julia y La Soñadora son imágenes blanditas, edulcoradas y cómicas producidas por un *otro* social hegemónico (hombre o mujer), que al observar a estos sujetos y contrariarse en sus inadecuaciones de masculinidad, representa en ellos un lugar ambiguo de locura, ridiculidad y comedia como un arreglo social a la trasgresión que no advierte mayor peligrosidad. Sin mayores repertorios explicativos, se fabrican imágenes dóciles amarradas en rasgos de locura y sustraídas del sexo y perversión, como una forma negociada de existencia social en los márgenes y un referente de distinción. Ellos son un *performance* inventado en la fantasía del ojo *cuerto* y *decente* y pese a sus singularidades cada hombre ambiguo reapropia un personaje con el cual interpreta el lugar de la locura:

Llamar a alguien «loca» o «marica» es enunciar la «verdad» de lo que «es». Pero este individuo solo es lo que es porque las palabras (es decir, la historia colectiva del orden social y sexual sedimentada en el lenguaje y los fantasmas sociales que expresa) inscriben en su propia definición. (Eribon, 2004, p. 77)

Esta forma de producción social los olvida en sus biografías personales, convirtiéndolos en personajes que interpretan un guion prefabricado en el exterior, sin embargo, muchos de ellos fueron simplemente hombres comunes con singulares gestos o amaneramientos en búsqueda de un trabajo como medio de sobrevivencia.

Venidos del campo o de otras ciudades, encontraron en Guayaquil una posibilidad para su oficio y allí, en un contexto complejo de masculinización, llamaron la atención precisamente por su trabajo y sus gestos distintivos, aspectos sobre los cuales el macho construyó su lugar de distinción y dominación. Trabajaron como panaderos, meseros, cantineros, lavando ladrillos, entre otros oficios, compartiendo el campo de los marginados, el lugar del macho, de las prostitutas, del comercio y en ese territorio tenso fueron reducidos a una simulación de personajes cómicos.

El personaje, bobo/loco/invertido, era una ficción premoderna (en sentido urbano), sobre el que la prensa y otras narrativas no encontraron categorías para su representación. Un sujeto fantasmagórico sobre el cual la pequeña villa en transición a ciudad desplazó una serie de atributos sociales anómalos, cifrados en muecas e irreverencias a modo de desdoblamiento de aquello que consideraba oprobioso e incorrecto, tolerado y exaltado en un formato de humor, molestia y ritual:

La fiesta es una operación cósmica: la experiencia del desorden, la reunión de los elementos y principios contrarios para provocar el renacimiento de la vida. La muerte ritual suscita el renacer; el vómito, el apetito; la orgía, estéril en sí misma, la fecundidad de las madres o de la tierra. La fiesta es un regreso a un estado remoto o indiferenciado, prenatal o presocial, por decirlo así. Regreso que es también un comienzo, según quiere la dialéctica inherente a los hechos sociales. (Paz, 1996)

En el sujeto afeminado su inversión fue reblandecida en un canje de sonrisas y locuras, como un modo liminal al asomarse a una perversión sin explorar de manea suficiente sus intimidades. La locura y el humor le sustraían y matizaban sus manchas. Con las transformaciones urbanas, el progresivo poblamiento y la incorporación de la ciudad en una modernidad sinuosa, los años veinte y treinta vieron aparecer a una serie de sujetos que se deslizaban intermitentemente del lugar del bobo afeminado recorriendo cantinas y calles empedradas en la sucia Guayaquil hacia la esfera del *marica invertido* con existencia escandalosa y provocadora que iba colonizando progresivamente las calles céntricas de la ciudad. A medida que la ciudad construía en sus discursos médico-legales nuevas formas de representación, la ilusión del loco se fue revistiendo de perversión y patología.

El bobo cómico e invertido se torna opaco a finales de los años veinte, pero en su ocaso, ese grupo extraño ataviado con prendas femeninas, dedicado a oficios del cuidado y a la atención, sobrevive y se especifica, se deja de representar en su locura, se borra de él su mueca cómica, en adelante permanecerá en las calles, en las cantinas y en los hoteles, en su formato de remedo de mujeres, contrariando la mirada de los transeúntes que no logran entenderlo y representarlo, sin su atuendo y gracia de bobo/loco invertido. Ocurre entonces una mutación en el ojo que lo interpreta, en adelante, aparece en ellos una decadencia de las costumbres, una degeneración del hombre y en dicha degradación el sujeto se vuelve frente a la mirada pública en un personaje agreste, marginal, provocador, peleador y delincuente.

Al respecto Eribon, al analizar la presencia festiva de homosexuales a principios de siglo XX en Nueva York, señala que la frontera entre homosexuales y heterosexuales en esta ciudad en los primeros años del siglo era difusa y que la demarcación y formación del prejuicio homofóbico aparecerá con fuerza después de la Segunda Guerra Mundial:

Grandes bailes travestidos atraían a muchedumbres de espectadores heterosexuales. Además, los lugares de encuentro o de sociabilidad (bares, tabernas, restaurantes) rara vez era exclusivamente gay. La frontera entre el mundo gay y la ciudad heterosexual estaba menos marcada de lo que estará después de la Segunda Guerra Mundial. (Eribon, 2001, p. 38)

Si bien el momento específico de cada una de estas ciudades plantea diferencias significativas, resulta interesante que, en contextos de posguerra, la interpretación de los factores y características que «amenazan» o afectan la virilidad tienda a convertirse en un punto clave de discusión sociocultural. Al finalizar la década del cuarenta, en plena vigencia de *la violencia*, la prensa empezará a mostrar a este personaje como un delincuente y pervertido, disfrazado de mujer, afeminado, ladrón, escandaloso y corruptor

Artificios del delincuente inmoral: la invención de la falsa mujer

Los acontecimientos del 9 de abril de 1948, con el asesinato de Gaitán en Bogotá, detonaron y ocasionaron una serie de actos de inconformidad social, violencias colectivas, asesinatos y confrontaciones en Antioquia con manifestación especial en Medellín, aumentando la atmósfera de violencias, polarización política e intensificación de vigilancia militar y control social. En este escenario la prensa conservadora y liberal adquiere una importancia significativa, desde sus páginas se esboza el escenario de polarización y las formas manifiestas de la violencia articulada a ideas religiosas y políticas, definiendo el perfil de sus antagonistas a partir de estrategias narrativas de difamación y exageración. Cruz Elena Espinal, analizando los lenguajes de la violencia en la prensa escrita y el lugar de los partidos y la Iglesia para el período 1948-1952, señala:

Los periódicos que circulaban en la ciudad eran medios de difusión de la ideología de los partidos hegemónicos. En la mayoría de los textos publicados en los mismos (1947-1952), es común encontrar, por ejemplo, el uso de una estrategia discursiva como la difamación. Se trata de un recurso que busca configurar al adversario político. Sin embargo, a pesar del empeño de ambos partidos, de la Iglesia y de la prensa escrita en construir las fronteras, todos ellos estaban atravesados por una gran fuerza religiosa, moral y nacional que sustentaba los tejidos simbólicos. (Espinal, 2004, p. 112)

En esta atmósfera tensa, polarizada y en un ambiente de creciente violencia, a mediados de la década del cuarenta, emerge en la prensa un personaje singular, sobre el que se había instaurado cierta inexistencia periodística a lo largo del siglo. Si bien la medicina legal y, de cierto modo, la literatura habían reseñado y delineado su presencia y sus rasgos (síquicos, fisiológicos y sociales) y pese a la mala y extendida fama de sitios y personajes de la vida nocturna del sector de Guayaquil; la prensa había mantenido un silencio particular, evitando nombrarlos y de paso, anulando su propagación publicitaria.

Dos personajes se asoman en las páginas periodísticas, indistintos y confusos, para la mirada exterior que los interpreta y representa: el homosexual discreto, construido en la imagen del corruptor de menores y la falsa mujer asociada a las

formas físicas y rasgos comportamentales del hombre amanerado y/o ataviado en prendas de mujer. No hay para este momento claridades frente a diferencias identitarias, excepto las clasificaciones que la medicina legal va configurando, más allá de este conocimiento técnico, para quienes los observan; periodistas, cronistas, curas y ciudadanos del común, todos ellos son una serie de individuos degenerados y afectados en mayor o menor medida por sus desviaciones y perversiones, de esta forma tanto el sujeto ataviado con prendas femeninas como el hombre adulto discreto o el supuesto corruptor de menores, conforman un personaje problemático e inmoral, que habita en el mundo del crimen y amenaza por igual la estabilidad y el orden moral, político y económico de la ciudad. Como afirma Eribon: «el “marica” es uno. No cabe imaginarlo de forma plural en las fantasmagóricas mayoritarias» (2004, p. 73).

Sus diferencias suelen ser interpretadas como parte de sus estrategias para el crimen y la delincuencia, mientras el efecto de su degeneración moral y social se observa en el mayor nivel de amaneramiento, simulación y engaño:

Puesto que la maricona, en realidad, es todo y nada más que lo que se dice de ella. Lo que se dice de la maricona no es nunca falso. Y, como veremos, el «monstruo» inventado de este modo se sitúa, por la fuerza de las cosas, de las representaciones y los fantasmas, del lado de la destrucción del orden social y, por ende, necesariamente del lado del vicio y del crimen. (Eribon, 2004, p. 75)

Desde 1945, los periódicos empiezan a construir públicamente la imagen de un personaje ambiguo a la interpretación social y curioso para la mirada clínica. Las crónicas relatan la presencia de hombres ambiguos ataviados con vestidos de mujeres, artificiosos y disfrazados que se valen del engaño para delinquir o para ocultar sus atributos biológicamente *anómalos*. Si bien la imagen del hombre-mujer artificioso aparece reseñado a lo largo del siglo, la reinención del personaje por parte de la prensa en el cuarenta lo sitúa en un escenario de delincuencia, apartado de sus rasgos anteriores de humor y bufonería, delineándolo como un artificio peligroso, articulado en una triple ficción: engaño, delincuencia y anormalidad. Junto a este personaje, adquiere importancia, el policía y el médico, para descifrar parte de su secreto. De la década del cuarenta hasta los años setenta, las imágenes irán adquiriendo espesor en sus habilidades para el crimen y el engaño y en consecuencia en sus formas de tratamiento y corrección.

En enero de 1945, en el municipio de Supía, Caldas, en la vereda El Oso, se reporta la historia de la virgen del consuelo o María Dolores Barriga, un personaje convencido de ser la Virgen María que afirmaba tener 500 años y haber venido a redimir a los pecadores. La mujer se hospedaba en la casa de un campesino, confesaba y perdonaba los pecados a los lugareños, sobrevivía a punta de limosnas

y era protegida por algunos de ellos. La policía, alertada por el suceso de aparición de la virgen, realizó una investigación desplazándose hasta la casa del campesino; el inspector de policía por medio de una orden de allanamiento y en compañía de otros agentes, retuvo a la mujer que se encontraba en estado de embriaguez y la llevó hasta el médico del municipio, donde fue examinada, comprobando con extrañeza que era un hombre vestido de mujer, el hombre fue detenido (*El Colombiano*, 24 de enero de 1945).

En febrero del mismo año se reporta en Bogotá la historia de José Dolores, personaje de 35 años que, de acuerdo con las autoridades de policía, no se sabe bien si es hombre o mujer pues tiene barba y también trenzas. La policía lo capturó al confundirlo con un carterista que trabajaba en la zona del 20 de Julio disfrazado de mujer. José Dolores tiene una fuerza extraordinaria y además de tener bigote, llamó la atención por sus trenzas de mujer) (*El Colombiano*, 27 de febrero de 1945).

Dos años más tarde, en junio de 1947, se relata la historia de Ana Teodora Arroyave Atehortúa, sentenciada a prisión por lesiones personales, señalada además como personaje de gran peligrosidad que delinquía por ímpetu.

Teodora había sido acusada y condenada algunos años antes en el municipio de Angostura, por el delito de lesiones personales. Después de buena conducta se había dedicado al servicio doméstico, incurriendo nuevamente en actos violentos contra Berta Martínez, quien según la crónica se salvó de la muerte gracias a la rápida intervención médica. En la cárcel de mujeres la reverenda madre directora decidió enviar a Teodora al manicomio porque allí también había atacado a otra mujer. En el siquiátrico, los médicos inspeccionaron a Teodora encontrando un caso anómalo en su fisiología, determinando intervenirla quirúrgicamente para cambiarle de sexo. Ana Teodora, convertida en Teodoro, recibió corte de cabello *masculino*, fue vestido de hombre y posteriormente fue enviado a la cárcel de varones.

Los relatos van fabricando imágenes frente al sujeto *extraño/simulador* a partir de una serie de articulaciones que toman como referente la ilegibilidad y confusión de la performatividad del género, aspectos sobre los cuales se instalan rasgos delincuenciales y formas anormales. La imagen que desestabiliza el orden binario se traduce en un juego artificioso que acude al engaño y la simulación para disfrazar la intención delictiva. En la imagen publicitaria del sujeto que empieza a nombrarse más allá de los consultorios médicos o los tribunales, va emergiendo un individuo anómalo que genera curiosidad científica y al mismo tiempo demanda corrección médica y encierro. De cierta forma su extrañeza es explicada como parte de las degradaciones que produce el mundo del crimen y la delincuencia, aspectos asociados a la generación de la ciudad moderna.

En los casos anteriores la normativa del género opera como corrector de las inadecuaciones, cada persona es obligada y forzada a coincidir con la imagen anatómica que se presume señala *la verdad* sobre lo que se es; una verdad que se construye y se institucionaliza a partir de los discursos disciplinares y las instituciones, en articulación con un orden natural (biológico) y social de las cosas. Butler, al plantear la discusión frente a los sujetos intersexuales, señala:

Consideremos la oposición intersexual a la extendida práctica de realizar cirugía coactiva a los neonatos y niños con anatomías sexualmente indeterminadas o hermafroditas con el fin de normalizar sus cuerpos. Este movimiento ofrece una perspectiva crítica sobre la versión de lo «humanos» que requiere morfologías ideales y la constricción de las normas corporales. (Butler, 2006, p. 18)

El personaje ambiguo y desviado no encuentra para las décadas del cuarenta y cincuenta un lugar fijo en el discurso periodístico más allá de imaginarlo como un individuo raro y degenerado que no tiene escrúpulos en burlar las costumbres sociales y un potencial delincuente sin juicio racional que distorsiona el orden natural biológico:

el cuerpo anómalo opera por oposición a un cuerpo ideal y por eso un cuerpo es anómalo cuando abandona el espacio de la norma corpórea. Un cuerpo anómalo se constituye en el momento en que el desorden de su propio ser, sea este observable, adjudicado, simbólico o imaginado, trastorna y cuestiona el orden establecido. Dicho orden, según la época y el espacio, puede estar determinado por la normatividad, el dogmatismo religioso, el poder científico o por los cánones estéticos. En otras palabras, cuerpos anómalos equivalen a cuerpos que trasgreden límites, morales, naturales, culturales o jurídicos. (Torres, 2008, p.17)

Su inadecuación en las formas de representación normativa lo llevará al terreno de las grandes amenazas que atacan el orden social urbano en el contexto de una violencia amplificada, de este modo la prensa empezará a articularlo con fenómenos escandalizantes de violencia. En esta articulación las imágenes del personaje ambiguo ataviado de mujer y con roles femeninos hacen tránsito desde el personaje humorístico y trabajador de los años veinte de las calles de Guayaquil (Luisita, Julia, La Soñadora) hacia el personaje artificioso cuya estrategia delictiva es el engaño y la simulación. Es notable la permanencia de esta figura en la prensa a lo largo del siglo y la curiosidad que despierta en el orden de las instituciones; en todas ellas, el personaje es obligado a adoptar un rol genérico de acuerdo con las *evidencias* anatómicas, bajo un enfoque disciplinar de corrección.

Para los años cuarenta, las imágenes de la mujer artificiosa están desprovistas de preguntas frente a las formas de placer sexual de los sujetos interrogados en el orden del género. Los individuos son sospechados en sus simulaciones

como estrategias delictivas, interrogados en sus anomalías fisiológicas y en sus formas degenerativas. La voz del médico es resaltada como autoridad, en los tres casos anteriores, es la persona encargada de dictar el veredicto sobre la realidad anatómica de los sospechosos. A cada uno de ellos/ellas, indefinidos, le corresponde algún tipo delictivo o alguna sospecha, sin embargo, para el caso de la virgen o Teodora, sus anomalías resultan insospechadas, sus expresiones de género dan lugar a equívocos, cada uno de ellos ha sido previamente tratado e identificado como mujer y esta ficción parece quebrarse al momento del veredicto médico. La eficacia en la *simulación* se quiebra frente a la *verdad científica* de la medicina y esta misma eficacia es la que produce preocupación social al contrariar las prescripciones del género y burlar sus protocolos de forma desafiante.

A la imagen primera del hombre/mujer simulador que en su formato de engaño tiene alguna cercanía con la delincuencia de los años cuarenta, la reemplaza una figura de mayor complejidad y peligro en las décadas siguientes, a sus rasgos artificiosos y coqueteos con el mundo delincencial blando, se agregan y se amalgaman posteriormente imágenes degradadas que aluden a la perversión, el crimen y la corrupción. La prensa irá fabricando a un sujeto peligroso, degenerado e inmoral, en una mezcla de discursos médicos, representaciones populares y nociones religiosas.

Para la década del cincuenta este personaje no solo es observado en sus atuendos y engaños; la prensa empezará a descifrar su psicología, sus entramados sociales, sus formas de relacionamiento, afectos, intimididades y sus métodos delincuenciales.

En octubre de 1958, es asesinada *la pecadora* (*Sucesos Sensacionales*, 4 de octubre de 1958), los diarios resaltan que el mundo del hampa nacional se encuentra de luto por la muerte de uno de sus miembros más peligrosos y activos, asesinado en la cárcel distrital de Villanueva, en Cali, a manos de un personaje con un pasado delictivo similar. La pecadora, o Miguel Ángel Bejarano, de acuerdo con la crónica era un delincuente mayor perseguido en Medellín, Bogotá y Cali. Su alias en el mundo del crimen lo había obtenido en el barrio Guayaquil de Medellín, debido a sus «excéntricas costumbres y sus amaneramientos femeninos». El asesino de la pecadora, Jaime Martínez, poseía un record delictivo en Medellín, Bogotá, Cali, Manizales y Barranquilla y era conocido en el mundo del crimen por sus extravíos sexuales. Ambos habían pagado una condena en la cárcel La Ladera en Medellín y posteriormente habían sido solicitados por los jueces penales en Cali, donde tenían otras cuentas pendientes.

Como puede apreciarse, se trata de una tragedia pasional entre dos sujetos de costumbres bastante extravagantes, ampliamente conocidos en el hampa nacional, muy especialmente en Medellín, donde registran una hoja prontuaria difícil de igualar. Así terminó, pues, la vida de uno de los

famosos delincuentes vulgares de la capital antioqueña, después de haber recorrido todas las cárceles del país, dejando un pasado judicial y cuentas pendientes con la justicia de las principales ciudades colombianas. (*Sucesos Sensacionales*, 4 de octubre de 1958)

Como señalamos anteriormente, la falsa mujer abandona el lugar humorístico y el artificio del engaño en su simulación de la mujer para convertirse en un sujeto peligroso, cuyo *disfraz* es solo una máscara en la que esconde su falta de escrúpulos y su audacia para el crimen; de este modo, las crónicas van abandonando el lugar pudoroso del relato para ingresar por detalles sensacionalistas y hacer emerger al peligroso sujeto artificial, cuyos instintos depravados son reflejos propios de su modo de aparición social. La rareza en su ambigüedad es consecuencia de su degradación social y moral.

A medida que la prensa se detiene en la descripción de los modos de actuación de los sujetos degenerados ambiguos, no duda en calificarlos como homosexuales, en relatarlos en sus vidas privadas y en sus mundos delictivos. En todos sus aspectos se dedica a fabricar una representación compleja y degradada. Sus mundos personales están fabricados sobre la inmoralidad, la vergüenza y el escándalo. La prensa va estableciendo en todos ellos/ellas un borramiento progresivo de su humanidad para producirlos, como señalaría Genet citado por Eribon, en parias sociales y personajes abyectos; y de acuerdo también con Genet esta acción debe ser «entendida en el sentido del ser humano que pierde su humanidad y se ve relegado al estatus de paria con relación a los dominantes» (2006, p. 69).

A finales de julio de 1958, un reportero del periódico *Sucesos Sensacionales* se desplaza hasta el anfiteatro municipal al ser alertado del suicidio de un *degenerado* en el barrio Guayaquil. El suicida (*Sucesos Sensacionales*, 21 de julio de 1958) es José Dolores Cardona, quien al parecer había ingerido veneno al enterarse que su *amigo* tenía una conversación íntima con otro hombre.

Las autoridades de inspección de permanencia, acompañados de varios reporteros aprovecharon el suicidio de La Pompeya, para investigar y relatar las actividades cotidianas de gran número de *degenerados anormales* que habitaban la zona de Guayaquil. En la crónica se relata que algunos inspectores secretos sorprendieron a varios individuos, casi todos con apodos femeninos, realizando una colecta *falsa* para cubrir los gastos del entierro de La Pompeya, mientras *el falso* Raúl Restrepo abandonó su lugar de residencia por temor a que la policía lo capturara por la muerte de su compañero sentimental.

La crónica es amplia en detalles sobre el turbulento sector de Guayaquil e insistente en la peligrosidad que este sector y los individuos que lo habitan representan para la desmoralización de la ciudad. Exhortando con voz de indignación a tomar fuertes medidas contra los individuos *anormales* que de ambulan por sus calles y que

ocasionan espectáculos bochornosos como bailar entre ellos, dedicarse canciones románticas, maquillarse, ponerse nombres de mujeres entre otros, mientras las autoridades no pueden hacer más que detenciones mínimas sin lograr acabar con ese lugar de perdición para la ciudad.

En agosto de 1959, es capturada Luz Vélez (*Sucesos Sensacionales*, 29 de agosto de 1959) quien, de forma ingeniosa según la prensa, aparentaba encantos femeninos, pero en realidad se trataba de un sujeto vestido de mujer llamado Alberto Areiza. La crónica se detiene en describir los métodos de atraco en el turbulento barrio Guayaquil donde a un grupo de mujeres *arrastradoras*, algunas de ellas *falsas*, y otras *mujerzuelas* reales, se las reconoce como *mariposillas* por deambular por las calles de Guayaquil en búsqueda de sus víctimas, generalmente campesinos que, atraídos por sus encantos femeninos, son llevados por estas mujeres hasta lugares apartados, solitarios y oscuros, donde esperan por ellos otros ladrones para despojarlos de su dinero y sus cosas de valor; las mujeres, para no despertar sospechas de sus víctimas, son igualmente atracadas de forma ficticia por el grupo de ladrones, sin embargo, se trata de una arreglo sincronizado entre ellas, encargadas de capturar y arrastrar a la víctima, y los ladrones que esperan por el campesino incauto. La crónica resalta que a diario en este sector se presentan atracos de este tipo, pese a que por los cafés, bares y calles de Guayaquil permanecen agentes del Servicio de Inteligencia Colombiano, de policía y del F-2 algunos de ellos encubiertos:

Aquí en Medellín donde los antisociales hacen de cada especialidad una profesión, el oficio de «arrastrar» a los incautos hacia lugares solitarios cuenta con una veintena o más de mujeres de carne y hueso y con otro tanto de hombres en su mayor parte homosexuales que con aquellas ejercen el oficio en franca competencia, utilizando prendas de vestir y toda clase de atuendos femeninos, en forma tan perfecta que resultan ser más los ingenuos atrapados por los artificiales encantos de los hombres vestidos de mujer que por las mujerzuelas de verdad, que no fingen amaneramientos ni impostación de la voz porque ésta y aquellos les son atributos congénitos. (*Sucesos Sensacionales*, 29 de agosto de 1959)

En diciembre de 1959, el periódico *El Colombiano* (5 de diciembre 1959) alerta nuevamente sobre la captura de un individuo vestido de mujer. De acuerdo con la noticia, el individuo antes del arresto había tenido que pagar una fianza de buena conducta para no ser arrestado unos meses antes por estar vestido de mujer. El individuo fue nuevamente detenido en el sector de Guayaquil vestido de mujer, señalando que su nombre era Ruth; sin embargo, las autoridades lograron constatar que el sujeto en realidad se llama Alberto Areiza Posada, quien además estuvo involucrado en una anterior captura en la autopista Norte, en la cual los individuos que lo acompañaban lograron huir:

La «mujer» fue conducida a los calabozos de la inspección de permanencia, pero un agente de policía entró en sospechas y al practicar un rápido examen se pudo establecer que quien decía llamarse Ruth Areiza Posada era «todo un hombre». En vista de lo anterior se remitió al Servicio de Inteligencia Colombiano y más tarde a la cárcel de «La Ladera». Al publicarse en este diario su fotografía se supo que «Ruth» habría trabajado en varias residencias como sirvienta. Se le adelantó un sumario por un posible delito, pero parece que no se pudo configurar y fue puesto en libertad.

Ruth o Alberto parece que no se siente satisfecho sino con extravíos femeninos y fue así como en la noche del miércoles lo detuvieron nuevamente en el barrio Guayaquil vestido de mujer, debidamente arreglado, labios pintados, cejas depiladas y zapatillas «bajitas». El detenido fue conducido a los calabozos de la inspección de permanencia en donde se le sancionó con una fianza de buena conducta o treinta días de arresto en la cárcel de «La Ladera» a donde fue remitido. (*El Colombiano*, 5 de diciembre 1959)

A estas noticias se suman denuncias periodísticas por crímenes que involucran falsas mujeres, robos permanentes, casos de corrupción de menores que incluyen todo tipo de prostitución, actos extravagantes de circulación pública y en especial alertas por el tratamiento despiadado y vergonzoso que adquiere la persecución contra las *prostitutas reales*, mientras *los degenerados* continúan menoscabando la moral social de la ciudad y cultivando el vicio que alimenta y soporta la delincuencia sin mayores restricciones.

Al finalizar la década del cincuenta, la ciudad mantiene su confrontación con una serie de violencias de orden político y social, de los campos continúan arribando personajes sin destinos o lugares fijos (gran parte de estos se refugian en Guayaquil); la delincuencia urbana se toma las calles céntricas de la ciudad, mientras la Iglesia católica depura sus estrategias de censura, exhorta al cuidado del alma, a las sanas costumbres y a la observación de las virtudes cristianas. En medio de esta convulsión, la prensa, la Iglesia y la policía se obsesionan con la regulación de Guayaquil, lugar considerado por todos como el centro de la descomposición social, catalogado como nido de malhechores, delincuentes, rateros, degenerados y anormales. Guayaquil se convierte en foco explicativo y expiatorio a todos los males sociales y morales que acechan la ciudad y en este espacio el personaje misterioso, opaco y marginal de la década del cuarenta, despertará y concentrará gran atención, convirtiéndose en el lugar de las sospechas y en la evidencia pública de la descomposición moral y social. Prostitución y homosexualidad se equiparan y se solapan y en este amalgamiento la prensa, a modo de negociación de dos males, toma partido por la defensa de la prostitución de las *mujeres reales*, mientras enarbola las banderas de denuncia frente a los sujetos llevados por el vicio de la homosexualidad, cuya degeneración es observable en sus formas físicas.

Desde su mirada moralizante la prensa termina reemplazando a la autoridad policial en un esfuerzo enérgico por denunciar lo que considera un desbordamiento inmoral de la ciudad, sus denuncias son exhortaciones a las instituciones de vigilancia para que regulen y exterminen este vicio que amenaza con destruir las sanas costumbres sociales. Ahora bien, estas denuncias adquieren mayor fuerza cuando la prensa observa que en diferentes círculos de prestigio social este *vicio* prolifera. Desde su actitud vigilante, los periodistas constatan que no es solo un asunto de clases precarias y marginales degeneradas; sus observaciones secretas confirman que este vicio se aproxima a la noción de un virus contagioso que afanadamente se requiere exterminar y aislar:

Forman estos sujetos en Guayaquil una legión de verdaderos antisociales. Se les ve desde tempranas horas de la noche en los alrededores del cruce San Juan Bolívar, ostentando vestimentas propias de mujer y fomentando los peores escándalos, sin que hasta ellos llegue la acción de las autoridades. Los hemos visto en los cafés alledaños a los teatros Medellín y Granada en orgiásticas liberaciones y bailando entre sí, sin hacer caso al paso de los celulares de la policía que cuando de batidas se trata la emprenden únicamente contra las miserables mujeres que den escándalo o no, son llevadas al permanente. Hay explicación posible, de que en las batidas que son tan necesarias en Guayaquil, solamente se tenga en cuenta a esas damiselas y no a aquellos pervertidos adultos y menores, esto sí una verdadera vergüenza en nuestro medio. Pero no son tampoco esos depravados los únicos degenerados mercedores de ser conducidos a la permanencia cada que haya batidas. Hay otro tipo de pervertidos que esconden su crápula moral bajo las apariencias de ser correctos caballeros y hombres que no carecen de ningún título de masculinidad. (*Sucesos Sensacionales*, 20 de mayo de 1960)

Pese a las transformaciones discursivas vigentes durante la década del cincuenta y sesenta a nivel internacional con los postulados de Kinsey que circulan en los medios académicos, y a los planteamientos feministas en torno al género sobre los cuales la prensa tiene conocimiento, entre otros discursos que abren nuevos campos de representación sobre la homosexualidad, el personaje doble —la falsa mujer y el afeminado dañado— se identifica en la prensa del lado de los discursos religiosos y de las ideas aún sostenidas por la medicina legal de Lombroso y Tardieu, haciéndolo coincidir con la imagen del personaje criminaloide, decadente y monstruoso. El periodismo detectivesco de *Sucesos Sensacionales*, imagina un monstruo infame que anuncia la degeneración de la raza y la pérdida de valor humano:

El invertido, como el cerdo, no vuela porque no tiene alas. Es demasiado lerdo para dominar como el águila los espacios infinitos y mirar el horizonte de hito en hito. Los espacios del Amor y la belleza están ocultos para ese

miserable que no puede dominarlos porque está hundido en el pantano y la lujuria lo tiene pegado a la miseria de la tierra. (*Sucesos Sensacionales*, 30 de septiembre de 1967)

El personaje infame es una figura deshumanizada por su vicio, transformada en monstruo por su imagen física, carente de racionalidad y pasiones humanas, su deseo y su desfachatez en el vestir lo despojan de cualquier honorabilidad e imagen social. El vicio lo convierte en un *algo* anormal y antinatural que desafía los designios de Dios y el flujo de la naturaleza, por ello debe ser castigado, reformado, aislado o exterminado. Sin embargo, su presencia pública y su abundancia en las calles, evidencia una irritante tolerancia policial y social para la prensa. (*Sucesos Sensacionales*, 2 de junio de 1962)

Sobre la representación de las falsas mujeres y los afeminados dañados, se fabrica la noción de una homosexualidad negativa en oposición al vicio del hombre adinerado. De esta forma, mientras la prensa se interroga e incluso se preocupa por los homosexuales de elite para que estos no envilezcan su imagen social o la utiliza como arma política de desprestigio, su representación está exenta de asociación con el crimen y la delincuencia, no se sospecha en ellos ausencia de razón o de humanidad, el vicio los marca pero no logra arrastrarlos al fango de la monstruosidad y al ser denunciados en modo genérico resguardan sus identidades personales; de modo contrario al homosexual marginal, se le acusa con nombre propio y se le articula con el crimen y la delincuencia.

En simultánea con las denuncias y exigencias para regular, encerrar o aislar a las extravagantes falsas mujeres y a los amanerados invertidos, el periódico *Sucesos Sensacionales*, de modo insistente, se detendrá a divulgar horrendos crímenes y actos delincuenciales con estos personajes como protagonistas. Las crónicas presentan el perfil de las víctimas y victimarios con nombres propios y apelativos sociales con los cuales son identificados popularmente en un empeño por señalar que la degradación de estos sujetos los lleva a exterminarse entre ellos, al tiempo que plantea una imagen de peligrosidad para los demás ciudadanos como figura aleccionadora.

Para este momento, el personaje engañoso y homosexual no solo es un objeto que la policía y el médico deben regular, corregir y descifrar de modo preventivo; el individuo ataviado de mujer es explorado en sus prácticas cotidianas, en sus relaciones sociales, en su atmósfera del hampa, en sus estrategias para la delincuencia, en sus juegos de amor y complicidad con el mundo de los malhechores, en una intención de reconocerlo y estudiarlo hasta en sus más mínimos detalles y movimientos, para disponer de estrategias de control, disciplinamiento y encierro. Este individuo ha dejado de ser un personaje enmascarado y ataviado para convertirse en un paria social cuyo hábitat es el

mundo del hampa, en el cual fabrica toda su existencia, transformándose en una imagen incómoda para el orden social y moral de la ciudad, al mismo tiempo, el sujeto anormal y degenerado se convierte en fuente explicativa de gran parte de la descomposición moral y social que degrada a la ciudad.

El problema del homosexualismo es de una gravedad y magnitud que no sabemos por qué no ha sido comprendida por las autoridades policivas. Los homosexuales son por tradición, costumbre y práctica, rematados corruptores de menores. Se valen de incontables tetras, de argumentos altamente persuasivos, de obsequios y otros atractivos que sirven de anzuelo a los menores inocentes y desprevenidos, ambiciosos o débiles en su formación moral y espiritual, para llevarlos por el torcido camino de la perdición sexual y convertirlos en zánganos sociales que han de seguir ofreciendo el reprochable espectáculo de sus fisonomías adobadas a la manera femenina. (*Sucesos Sensacionales*, 8 mayo de 1954)

Su presencia publicitada se convierte en una denuncia insistente para su regulación y disciplinamiento. Se exhorta de modo permanente a la policía para que controle sus actuaciones públicas, para que los detenga y encierre por sus ofensas a la moral social. Las detenciones masivas, denominadas *batidas* se convertirán en estrategias policiales de control, de igual forma se perseguirán las falsas mujeres arrestándolas por su simulacro entendido como una estrategia delictiva y se recrearán una serie de dispositivos de alerta a su presencia sospechosa.

Para la década del sesenta, la prensa continúa con sus denuncias, exhortando a combinar métodos de vigilancia, control y disciplinamiento, al tiempo que observa con desencanto y furia la propagación de esta *degeneración social*. A sus permanentes denuncias se contraponen la expansión de lugares para *el vicio homosexual*, para *la corrupción* de los menores, para el libertinaje a las afueras de los colegios, para la circulación sin castigo de *los homosexuales pervertidos* por el centro de la ciudad. De las calles de Guayaquil, el personaje ha salido a tomarse las calles por donde transitan las *personas de bien*, como la calle Junín, sin obtener mayor castigo por sus ofensas sociales y morales:

Ante la tremenda gravedad de esta situación, se hace indispensable una cruzada ciudadana contra el vicio y la depravación con la participación de las autoridades de policía, el clero, el periodismo, etc., etc. Como «a la sombra solo trabaja el crimen», es indispensable que los órganos informativos escritos y hablados traten sin reticencias estos problemas y que la persecución contra el vicio sea más implacable en cuanto más gravemente se manifieste, estableciendo una escala de categorías para los problemas que se presentan sobre la materia, a fin de luchar primero contra los más graves y por último contra los de menor gravedad. Porque

ocurre en forma inexplicable que en Medellín se le da mayor gravedad a la prostitución pública y reglamentada que al homosexualismo. (*Sucesos Sensacionales*, 26 de octubre de 1957)⁴

Las cruzadas sociales demandadas por la prensa, la religión y parte de la ciudadanía, obligan a la policía a reforzar sus medidas de vigilancia: arrestos permanentes en la modalidad de batidas o arrestos por sospecha de engaños, campañas de moralización y limpieza de homosexuales y antros de prostitución. Estas exigencias obligan a la policía, a la prensa y la ciudadanía en general a entrenar su olfato para capturar pervertidos y afinar sus señales interpretativas; en adelante no solo la falsa mujer es objeto de sus controles, aparecen en esta estrategia preocupaciones por los peludos, por los cocacolos y todo tipo de personajes que exhiban alguna señal física que represente degeneración. En simultánea se redoblarán esfuerzos por cambiar leyes y decretos que impiden el castigo a los homosexuales, códigos de policía que permitan actuar con eficacia en el control de este fenómeno considerado como plaga social, decretos que prohíban la prostitución y sancionen los lugares donde se cometen actos contra la moral y las buenas costumbres.

En esta apuesta, la prensa refuerza las imágenes negativas sobre las falsas mujeres, representándolas como delincuentes naturales, transformándolas en imágenes emblemáticas de crímenes, violencia y degradación moral e instalándolas como ejemplos ilustrativos de la permisividad policial y la alcahuetería ciudadana con las degeneraciones sociales y sus efectos nocivos expansivos.

Ahora bien, sobre la falsa mujer y el hombre amanerado se construirá y definirá la noción genérica de la homosexualidad; más allá de representar una práctica sexual específica, su imagen identifica a un personaje afeminado, ataviado, delicado, carente de fuerza y virilidad cuya peligrosidad radica en su astucia y capacidad de engaño, de ahí su cercanía con el mundo de la delincuencia; por otro lado, al personaje discreto y viril cuyos rasgos físicos y formas de actuación están exentos de feminidad y afectación se le considerara como depravado o pervertido distante en cierto modo de la noción social del homosexual; de esta forma, mientras el primero se torna legible e identificable, el segundo se reviste de misterio y secreto. La prensa a lo largo de la década del sesenta y setenta ilustrará a la falsa mujer y al hombrecillo amanerado en un ambiente de degradación humana, sumida en una atmósfera delincencial de la cual hace parte activa y amarrada a una vida trágica sin posibilidad de futuro.

⁴ «Revuelo social por nuestras denuncias sobre corrupción. Alarmantes progresos del homosexualismo en Medellín. Gentes irresponsables toman represalias contra personas inocentes. Mientras se mantienen en reserva los nombres de damas de la alta sociedad, “los cocacolos y el populacho arremeten contra gentes de buen vivir”», *Sucesos Sensacionales*, 26 de octubre de 1957.

La campaña moralizadora que demanda la prensa a modo de limpieza social de los *degenerados*, no solo se apoya en las batidas permanentes y los arrestos temporales contra las falsas mujeres homosexuales, sino que la prensa refuerza de modo insistente esta acción creando perfiles crudos y peligrosos para estos personajes, los esculca en sus intimidades y los revela en sus miserias, los ejemplifica como *lacras sociales depravadas* que contaminan la ciudad y la hundén en sus miserables y perdidas existencias. La prensa sensacionalista desplaza de sus páginas las violencias políticas, las discusiones de ciudad y los problemas urbanos, para concentrarse con detalle en el personaje expiatorio de las degradaciones sociales y morales de la ciudad.

Para las autoridades de policía, no deja de ser motivo de preocupación el feo aspecto que presentan a lo largo y ancho del turbulento sector de Guayaquil los pervertidos, que son por cierto quienes mayores problemas presentan todos los días. Cuando no se les ve insultando a las personas que pasan, se les observa, bailando muchas veces a pura orquesta en cualquier establecimiento de cantina, o peleándose con las mujeres reales por asuntos que es mejor callar, o arrastrando campesinos fingiéndoles mujeres de carne y hueso, o cometiendo delitos contra la propiedad. Y, si no hay en lugar gente de sexo firme terminan por ofenderse recíprocamente, hasta irse a las manos y causarse lesiones, tan graves muchas veces que llegan hasta eliminarse entre sí. Es por esa causa, que se cree que la secretaría de gobierno ordenará batidas de la policía que acaben con la «nueva ola» de afeminados que infestan la ciudad. Y, no se crea que únicamente en Guayaquil es donde abundan. No. (*Sucesos Sensacionales*, 28 de julio de 1961)

A las denuncias permanentes desde la prensa se suman acusaciones contra la policía, a quien consideran tolerante e incluso permisiva con este tipo de personajes infames; a diario les lanzan reproches por su incapacidad para controlar el espacio público y hacer limpieza social con estos delincuentes, el periódico *Sucesos Sensacionales* señala que en abuso de autoridad la policía se ha dedicado solo a hacer batidas contra prostitutas reales, sin preocuparse por la verdadera *lacra social* que son estos *degenerados*.

En marzo de 1962, un nuevo caso llama poderosamente la atención de la prensa, el asesinato de Yolandita (*Sucesos Sensacionales*, 16 de marzo de 1962), joven de 15 años de edad. Este suceso se convierte en motivo de escándalo periodístico por la falta de control policial a los casos de corrupción de menores, y en ejemplo emblemático que ilustra la trágica existencia de los niños que caen en el *vicio de la homosexualidad*, al tiempo que retrata en formato disciplinante el futuro asegurado que les espera a quienes ingresan a temprana edad al bajo mundo, pervertidos por su moral y sus depravaciones.

«Yolanda», un pobre muchacho de solo quince años de edad, que había sido arrastrado por los vicios hacia el bajo fondo social del turbulento sector de Guayaquil, fue vilmente asesinado, en la madrugada de ayer por un sujeto, igualmente depravado, el que ahora se encuentra a órdenes de las autoridades de policía a las cuales su poca lidia costó capturarlo minutos después de haber consumado el crimen, a una cuadra de distancia del puente de La América, en una casa de inquilinato de la calle San Juan, marcada con el número 59-63. (*Sucesos Sensacionales*, 16 de marzo de 1962)

En un inquilinato, donde residía Yolandita (Orlando Álvarez) fue asesinado el joven de una cuchillada en la garganta por un tipo que ingresó con él a la residencia y de acuerdo con el relato periodístico era uno de esos sujetos *degenerados* que fingen ser hombres sin afectaciones pero que en el fondo son el mismo tipo de *pervertidos*. Al parecer no fue claro el motivo de la discusión y del asesinato, sin embargo, el asesino identificado como Arnulfo Bedoya fue capturado momentos después de haber agredido con el puñal a Yolanda, que desesperada pedía auxilio, despertando a todas las mujeres de la residencia. Cuando Arnulfo intentaba huir con un cuchillo en la mano fue detenido por un conductor que pasaba por el lugar, alertado por los gritos de las mujeres.

Yolandita, de acuerdo con Cándida Rosa Betancur (madre adoptiva), había sido abandonado al nacer por una mujer de *mala reputación* que lo quería botar, hecho por el cual Cándida lo acogió como hijo adoptivo, ella lo crió pero tuvo que desprenderse de él por petición de su marido porque ya de adolescente tenía muchos vicios. Después de esto el joven se fue a vivir a una residencia; según la madre adoptiva, el muchacho se había descarriado por falta de padre y por los amigos perniciosos que había conseguido en el bajo mundo de Guayaquil.

La prensa alerta sobre la manera como los ingenuos adolescentes, que caen en desgracia, terminan siendo pervertidos en los inquilinatos de la ciudad sin que las autoridades realicen mayores controles. Los dueños de los inquilinatos no ejercen ningún control y alquilan para los menores, habitaciones donde se prostituyen con sus clientes, siendo estos los mayores responsables de su perversión, que bajo el estímulo de una ganancia económica carecen de escrúpulos morales para permitir dicha perversión.

Siempre hemos considerado que son las autoridades las más culpables de la corrupción que existe en la actualidad en la población infantil. Hemos visto agentes de policía complacientes en pleno Guayaquil que nada hacen para reprimir los escándalos por parte de decenas de menores homosexuales a las puertas de los cafés; también celulares que pasan frente a ellos y no hacen caso alguno al feo espectáculo que presentan esos muchachos depravados, llevados al vicio por elementos de todas las capas sociales.

[...] Sanción condigna para esas personas que explotan la miseria moral y física de muchachos llevados al vicio por los corruptores sin castigo, también a causa de la total escasez policiva. Volviendo al caso anterior, diremos que el victimario de «Yolanda», pasó ya a La Ladera, por cuenta de los inspectores departamentales de policía, que son los funcionarios que activan la investigación. En el curso de ésta, posiblemente saldrá a relucir la especie de que la víctima robó al individuo que aparece como sindicado, que lo agredió, etc., etc. Pero lo cierto del caso es que el falso hombre que le quitó la vida al infeliz muchacho, por su depravación como por su estado de superioridad sobre su víctima, debe ser castigado ejemplarmente. (*Sucesos Sensacionales*, 16 de marzo de 1962)

La crónica revela la crítica situación de los niños en la ciudad que se ven forzados y obligados a trabajar en diferentes actividades como consecuencia de sus precarias condiciones socioeconómicas, de paso resaltando la complicidad de las autoridades policiales y la indiferencia ciudadana, que sin mayor problematización observa pasivamente como los niños acuden a la prostitución como medio para resolver sus premuras económicas. Ahora bien, el medio periodístico recurre a la emocionalidad que despierta el niño desvalido o caído en desgracia y a los sentimientos que evoca la imagen del niño abandonado y vilmente asesinado para reforzar su denuncia contra los actos de depravación de los corruptores y ejemplarizar las consecuencias trágicas de los niños que por *irresponsabilidad de los padres* se asoman al mundo del vicio homosexual.

A diferencias del tratamiento que la prensa suele darles a los demás *degenerados jóvenes*, con Yolandita se muestra comprensiva, incluso indulgente. El encuadre de la noticia presenta a un pequeño abandonado que al caer en desgracia termina enlodado por la corrupción del mundo del hampa en el que habitan personajes siniestros como falsas mujeres homosexuales, personaje sin escrúpulos que terminan aprovechándose de la inocencia infantil, arrebatándole su dignidad y convirtiéndolo en un *degenerado e inmoral* cuyo destino trágico es una sentencia de muerte a cuchillo en manos de un desconocido.

La aleccionadora medida de las batidas y arrestos permanentes a las falsas mujeres progresivamente irá surtiendo efecto, hasta terminar por desplazar a las mujeres de Guayaquil a diferentes lugares de la ciudad, en especial obligándolas a trasladarse al sector de Lovaina y El Bosque a finales de los cincuenta. Otras tantas se refugiaron en el sector de Barbacoas a mediados de los sesenta y en otros sitios despoblados del centro de la ciudad.

El sector de Lovaina había florecido desde la década del veinte como sitio de mayor nivel socioeconómico para la prostitución, alejada del ruidoso y peligroso sector de Guayaquil; alcanzaría su mayor esplendor entre las décadas del treinta

y cincuenta. A finales de los cincuenta, empieza su decadencia y con ella nuevos personajes se instalan para ofrecerle una nueva marcación. Años antes, algunas falsas mujeres encontraron en el sector trabajo como ayudantes, empleadas domésticas y acompañantes de meretrices, en algunos clubes de prostitución afamados.

La Nacha llegó en el año 1936, cuando contaba con catorce o quince años. Primero desempeñó varios oficios en los lupanares, fue mandadero, empleado doméstico y portero entre otros. Las madames que administraban las casas de placer, gustaban de emplear como mandaderos a muchachos amanerados, ya que eran delicados en el trato con la clientela y además no solían tener relaciones pasionales con las muchachas. (Hernández, 2009)

Para la década del setenta, el sector será reconocido como el hogar de travestis (las antiguas falsas mujeres), comercio de droga y otros negocios vinculados con la ilegalidad y la delincuencia. El lugar prestigioso de placer y bohemia, como lo recuerdan algunos poetas y nostálgicos visitantes de su época, se transforma en territorio de los marginales y proscritos. Blanca Valle, Fabián Martínez y Luz Correa, autores de texto sobre historias de vida titulado *Los travestis: iconoclastas del género*, ofrecen una visión personal de parte de esta historia a través de entrevistas a sus antiguas moradoras (falsas mujeres/travestis) del sector:

Históricamente Lovaina ha contado con su propia zona de tolerancia, ya en 1950 había prostitutas, locas, maricas o voltiados, como comúnmente se los ha denominado; algunos personajes populares, para ese entonces eran «chinaco», «Florito», «La Pochola» y «Albertina». Los primeros homosexuales que llegaron a Lovaina se dedicaron en su mayoría a trabajar como cantineros, mandaderos y organizadores de casas de negocios. En el año de 1952, por decreto 537 de la alcaldía municipal, fue trasladada esta zona de tolerancia para el barrio Antioquia, hecho que a ninguna de las personas que vivían por allí les gustó «esas mujeres no se metían con nadie ni hacían escándalos públicos», cuenta Mamá Luz (anciana residente de Lovaina). Dos o tres años después estos actores regresaron y se establecieron definitivamente allí. Estas calles, con el pasar del tiempo, la expansión de la ciudad y el creciente desarrollo económico, dejaron de cumplir las funciones de centro de atracción para la diversión de las señoras casadas de alta sociedad y para los señores secretarios, doctores y distinguidos personajes que en las noches se escondían en estos sitios para tener sus horas de placer, para dar paso a las calles de la pobreza y el vicio; las personas con mayores ingresos económicos abandonaron el barrio, dejando a las prostitutas, los «maricones», como eran y continúan siendo llamados los travestis, y con ellos, los ladrones y drogadictos. (Valle, Martínez & Correa, 1996, pp. 27-28)

Con ciertas similitudes a las formas de conquista territorial por parte del personaje afeminado que encontraron en Guayaquil a principios de siglo un lugar de permanencia vinculados como sirviente, mandaderos, cantineros, entre otros oficios, las falsas mujeres fueron encontrando espacios en los burdeles y cantinas de Lovaina desde la década del treinta y permanecieron allí hasta su desvanecimiento como lugar de tolerancia de cierto prestigio por sus clientes de elite —artistas, políticos, entre otros. Con su decadencia progresiva desde la década del cincuenta, los discretos afeminados sirvientes y las falsas mujeres fueron apropiándose el sector como refugio y espacio de permanencia. A partir de la década del sesenta el sector será socialmente reconocido como lugar de vicios, travestis y delinquentes.

En nota periodística de 1975 se revelan otros de los sitios a donde se desplazaron las *falsas mujeres*. La crónica (*Sucesos Sensacionales*, 7 de marzo de 1975) reseña el asesinato por parte de detectives de una falsa mujer acusada de engañar y robar a borrachos. La noticia pone en evidencia una práctica que tomará fuerza en la década del setenta y años posteriores; en la ciudad empiezan a aparecer una serie de asesinatos contra estas mujeres bajo un esquema de limpieza social que no acude al arresto y encerramiento temporal (como en las décadas anteriores), sino al exterminio físico.

Una pareja de detectives fue encargada de buscar los antisociales, en especial a la falsa mujer. En la noche del 3 de marzo de 1975, los detectives entraron camuflados en los bares del sector, uno de ellos fingió estar muy borracho y dando traspies salió rumbo hacia su casa por el solitario sector de la calle La Paz, antes había deambulado a modo de borracho desorientado por la calle Carabobo y por la Avenida Juan del Corral, en espera de ser detectado por la falsa mujer. En una esquina solitaria apareció la mujer, se le acercó y empezó a acariciarlo a lo cual el detective accedió. A lo lejos el otro detective observaba la escena. Cuando llegaron a una edificación marcada con el número 58-9 de la carrera 51 B, el detective le enseñó el arma a la falsa mujer, ante lo cual los demás compañeros de la antisocial reaccionaron y huyeron. La mujer al ver el arma del detective sacó un cuchillo para defenderse, de acuerdo con la crónica, para agredir al detective, pero este sacó el arma y disparó contra la mujer, asesinándola en el acto. De forma inmediata los detectives dieron aviso al Permanente del Norte, quien de forma acelerada efectuó los trámites legales para el levantamiento del cadáver.

Al momento de su asesinato la falsa mujer vestía minifalda de cordoroy café, zapatos de tacón alto del mismo color, pantimedias en hilo blanco y un pantaloncillo tipo bikini como ropa interior. Fue identificada con el nombre de Manuel Tiberio Salazar Valencia, tenía 39 años y hacía poco tiempo había llegado de Cali. Pese a que no se conocieron antecedentes penales de la mujer, la nota de prensa, haciendo conjeturas, se atreve a asegurar que en Bogotá y Cali la mujer realizaba las mismas acciones. Haciendo un llamado de advertencia, el periodista

recomienda a sus lectores tener cuidado con este tipo de sujetos, pues según él, los peligros no han desaparecido aún, recomendando tener cuidado en su trato con *callejeras atractivas*.

Consideraciones finales

Las crónicas anteriores nos permiten observar cómo a lo largo de más de tres décadas el personaje ambiguo y humorístico de principios de siglo es convertido por la prensa en un temible delincuente que se escuda en su capacidad de engaño y en su ausencia de escrúpulos morales para cometer todo tipo de actos antisociales. Este personaje no solo parece burlar el ordenamiento biológico del género, por igual contradice la institucionalidad del sexo, destruye la moralidad social y se carga de signos de peligrosidad. Sus vidas, como sus actos, son infames, descartables y sucias. Sus formas físicas están cargadas de engaño y simulación, todo en ellas es deshonesto, mentiroso y falso y son precisamente estos aspectos los que revelan su capacidad para el crimen.

A medida que aumenta su presencia en la prensa se advierte un proceso de degradación físico y moral progresivo en sus biografías anunciando el surgimiento del monstruo urbano. De simples simuladoras de mujeres en oficios domésticos o callejeros, se transforman en el delincuente magistral en su capacidad de engaño para convertirse y multiplicarse en el criminal siniestro cuya sola presencia es amenazante.

Ahora bien, la insistencia de la prensa para que las encierren y aíslen revela la imposibilidad jurídica para su detención y lo resbaladizo y problemático en su definición. En sí mismas, las falsas mujeres no suponen delito alguno; de acá que la prensa conservadora o liberal, en articulación con la Iglesia católica, se convierta en detective moral buscando en las sombras cualquier trasgresión jurídica o acto delincuencia para publicitar con contundencia sus faltas, graficar sus peligros y demandar urgencias en su control.

De modo complejo es necesario rastrear en las reiteradas denuncias de la prensa sensacionalista la formación de discursos legitimadores de procesos de limpieza social; es significativo observar en la última crónica cómo la acción policial se desplaza de la batida ocasional con su corolario de reclusión temporal a una forma de asesinato justificado sobre un personaje descartado del orden de la decencia moral.

A lo largo de treinta años la prensa instaló en el *raro personaje afeminado el contenido y representación* de un individuo degenerado y de escaso valor humano, lo convirtió públicamente en una criatura ambigua que amenaza y pervierte el orden natural de las cosas, haciéndolo descartable e inaceptable. Más allá de la veracidad o no de sus acciones delictivas, la prensa construye un individuo despreciable y desechable en el orden social, un personaje sin espacio y reconocimiento en el discurso institucional de lo aceptable y legítimo, constriñéndolo a una vida

inhabitable y desvinculada. Como señala Judith Butler: «De la misma manera que una vida para la cual no existen categorías de reconocimiento no es una vida habitable, tampoco es una opción aceptable una vida para la cual dichas categorías constituyen una restricción no llevadera» (2006, p. 23).

Referencias

- Abric, J. C. (2001). *Prácticas sociales, representaciones sociales*, México D. F.: Coyoacán.
- Bergson, H. (1985). *La risa*. Madrid: Sarpe.
- Betancur, J. (2006). *Moscas de todos los colores: barrio Guayaquil de Medellín, 1894-1934*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*, Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*, Buenos Aires: Paidós.
- Eribon, D. (2004). *Una moral de lo minoritario, variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Barcelona: Anagrama.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.
- Espinal, C. E. (2004). El lenguaje de la violencia, la prensa escrita, los partidos y la iglesia. Medellín, 1950. *Co-herencia*, 1(1), 106-124.
- Foucault, M. (2000). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Hering, M. (2008). *Cuerpos anómalos*. Bogotá: Universidad Nacional.
- Hernández, J. F. (2009). Ya no está en su casita. En: *Utopías y heterotopías urbanas: crónicas urbanas*. Recuperado de: <http://utopiasyheterotopiasurbanas.blogspot.com/2012/04/cronicas-urbanas.html>
- Latorre, L. (1972). *Historia e historias de Medellín, siglo xvii, xviii- xix*. Medellín: Ediciones Tomas Carrasquilla.
- Mira, A. (2007). *De Sodoma a Chueca: una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*. Barcelona: Egaes.
- Paz, O. (1996). *El laberinto de la soledad (día de muertos)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Reyes, C. (1993). *¿Fueron los viejos tiempos tan maravillosos?: aspectos de la vida social y cotidiana de Medellín (1890-1930)*. Tesis de maestría en historia, Medellín, Universidad Nacional de Colombia.

Roger, Ch. (2002.) *El mundo como representación, estudios sobre historia cultural*, Barcelona: Gedisa.

Valle, B. E., Martínez, F. & Correa, L. N. (1996). *Los travestis iconoclastas del género*, Bogotá: Fondo Editorial para la Paz.

Periódicos y revistas

El Colombiano, (24 de enero de 1945). En la vereda El Oso un hombre se hacía pasar por la Virgen María.

El Colombiano, (27 de febrero de 1945). Se llama José Dolores, tiene 35 años, pero todavía no se sabe si es hombre o mujer; Tiene trenzas y también barba.

El Colombiano, (5 de diciembre 1959). Fue capturado nuevamente un individuo vestido de mujer.

Sucesos Sensacionales, (8 mayo de 1954). El homosexualismo: es un alarmante problema de índole social y moral para Medellín.

Sucesos Sensacionales, (26 de octubre de 1957). Revuelo social por nuestras denuncias sobre corrupción. Alarmantes progresos del homosexualismo en Medellín. Gentes irresponsables toman represalias contra personas inocentes. Mientras se mantienen en reserva los nombres de damas de la alta sociedad, «los cocacolos y el populacho arremeten contra gentes de buen vivir».

Sucesos Sensacionales, (21 de julio de 1958). Porque vio a su «ex-amigo» conversando con otros, un homosexual ingirió veneno.

Sucesos Sensacionales, (4 de octubre de 1958). La pecadora.

Sucesos Sensacionales, (29 de agosto de 1959). Luz Vélez y Alberto Areiza: un sujeto vestido de mujer.

Sucesos Sensacionales, (20 de mayo de 1960). Guayaquil: un centro de corrupción y delincuencia.

Sucesos Sensacionales, (28 de julio de 1961). «La Pipiola» perdió la nariz en zambra de cinco pervertidos.

Sucesos Sensacionales, (16 de marzo de 1962). Yolandita fue asesinado por su amigo en Guayaquil.

Sucesos Sensacionales, (2 de junio de 1962). Guayaquil un antro.

Sucesos Sensacionales, (30 de septiembre de 1967). Atalaya: la peste del homosexualismo.

Sucesos Sensacionales, (7 de marzo de 1975). Muerto por detectives escudador de borrachos que fingía ser mujer.

(Re)TERRITORIALIZACIONES ENERGÉTICAS EN NEUQUÉN, ARGENTINA¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.16>

FORGET MARIE²

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-0410-6588>

Université Savoie Mont Blanc³, Francia

marie.forget@univ-smb.fr

SILVINA CECILIA CARRIZO⁴

Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-9112-1232>

Universidad Nacional del Noroeste de la Provincia de Buenos Aires / Conicet, Argentina⁵

scarrizo@conicet.gov.ar

SOFIA VILLALBA⁶

Orcid ID: orcid.org/0000-0003-4771-8012

Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires / Conicet, Argentina⁷

svillalba@fch.unicen.edu.ar

Cómo citar este artículo: Forget, Marie; Carrizo, Silvina Cecilia & Villalba, Sofía (2018). (Re) territorializaciones energéticas en Neuquén, Argentina. *Tabula Rasa*, (29), 347-365.
Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.16>

Recibido: 13 de diciembre de 2017

Aceptado: 04 de septiembre de 2018

Resumen:

Desde el siglo XIX, la exploración de territorios patagónicos ha viabilizado el avance de frentes pioneros para la explotación de sus recursos naturales. A lo largo del siglo XX, en esos espacios periféricos, el Estado nacional construye una frontera energética para su integración al país. La industrialización del petróleo y del gas natural ha favorecido la

¹ Este artículo es producto de la investigación, financiada mediante el Proyecto PICT 2013/1739, «Redes de energía e innovación en la Argentina del siglo XXI. En pos de la equidad, la eficiencia y la integración» (Carrizo S. dir) y por el Laboratorio EDyTEM UMR 5204, Le bourget du Lac.

² Doctora en Geografía y ordenamiento territorial en la Universidad de Lyon 2 (Francia).

³ Investigadora en el laboratorio Edytem y profesora en el departamento de geografía.

⁴ Arquitecta, Doctora en Geografía, Ordenamiento territorial y Urbanismo de l'Université Sorbonne Nouvelle Paris 3.

⁵ Investigadora independiente Conicet Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; CIUYT Centro de Investigaciones Urbanas y Territoriales, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad Nacional de La Plata; Directora del Centro de estudios Territorio, Energía, Ambiente; Unnoba, Universidad Nacional del Noroeste de la Provincia de Buenos Aires.

⁶ Licenciada en Gestión Ambiental

⁷ Becaria doctoral Conicet, en el Doctorado en Arquitectura y Urbanismo de la Universidad Nacional de La Plata



Paris - 2018
Johanna Orduz

especialización e internacionalización de la cuenca Neuquina. Empresas transnacionales participan desde el inicio en la actividad hidrocarburífera, y en la explotación de los hidrocarburos no convencionales, junto a la empresa estatal YPF Yacimientos Petrolíferos Fiscales, que ha liderado la exploración y producción. Las nuevas dinámicas en los espacios patagónicos, inducen procesos de (re)territorialización. La celeridad y magnitud de los cambios y la incertidumbre en los mercados internacionales de la energía, abren un signo de interrogación sobre cómo construir el bienestar de las poblaciones y territorios afectados, frente al nuevo horizonte patagónico.

Palabras clave: energías no convencionales, territorialización, Neuquén, Argentina

Energy (Re)territorializations in Neuquén, Argentina

Abstract:

From the 19th century on, the exploration of Patagonian territories has made it possible to move forward in pioneering fronts to exploit natural resources. Throughout the 20th century, in those peripheral spaces, the national state has been building a power frontier to integrate to the country. Industrializing natural gas and oil has favored the specialization and internationalization of Neuquen's basin. Transnational corporations have been participating from the beginning of hydrocarbon mining, and non-conventional hydrocarbon extracting, in association with State-owned YPF (Yacimientos Petrolíferos Fiscales), who has led their exploration and production. Those new dynamics in Patagonian spaces lead (re)territorialization processes. The speed and extent of changes, and the uncertainty in international power markets open a question mark about how to build welfare for affected populations and territories, face to the new Patagonian horizon.

Keywords: non-conventional energies, territorialization, Neuquén, Argentina

(Re)territorializações de energia em Neuquén, Argentina

Resumo:

A partir do século XIX, a exploração dos territórios patagônicos tornou possível o avanço de frentes pioneiras para a exploração de seus recursos naturais. Ao longo do século XX, nesses espaços periféricos, o Estado nacional constrói uma fronteira energética para sua integração ao país. A industrialização do petróleo e gás natural favoreceu a especialização e internacionalização da bacia de Neuquén. Empresas transnacionais participam desde o início da atividade de hidrocarbonetos e na exploração de hidrocarbonetos não convencionais, juntamente com a empresa estatal YPF (Yacimientos Petrolíferos Fiscales), que tem liderado a exploração e a produção. As novas dinâmicas nos espaços patagônicos induzem processos de (re)territorialização. A velocidade e a magnitude das mudanças e a incerteza nos mercados internacionais de energia abrem um ponto de interrogação sobre como construir o bem-estar das populações e territórios afetados, em face do novo horizonte patagônico.

Palavras-chave: energias não convencionais, territorialização, Neuquén, Argentina.

Desde el siglo XIX, la exploración de territorios patagónicos bajo el dominio nacional ha viabilizado el avance de frentes pioneros para la explotación de sus recursos naturales. A lo largo del siglo XX, en esos espacios periféricos, el Estado nacional construye una frontera energética para su integración al funcionamiento del país. La industrialización del petróleo y posteriormente el aprovechamiento del gas natural, han favorecido la especialización e internacionalización de las cuencas del Golfo de San Jorge y Neuquina. Empresas transnacionales entran en el juego desde el inicio de la actividad hidrocarburífera, compitiendo con la empresa estatal YPF Yacimientos Petrolíferos Fiscales, que ha liderado la exploración y producción.

En la década de los años 1990, la reforma del Estado significó la privatización de YPF y de otras grandes empresas energéticas como Gas del Estado, además de la desregulación de la actividad. Esta quedó concentrada en un grupo pequeño de empresas extranjeras que ampliaron sus mercados al interior del país y en el exterior. Se generó una dinámica extractiva que permitió alcanzar el autoabastecimiento y exportar. Sin inversiones suficientes para reponer las reservas, el horizonte de la actividad fue acortándose y Argentina necesitó, en el siglo XXI, volver a importar petróleo y cada vez más gas. Frente a la situación deficitaria, el Estado nacional se reposiciona en el sector energético con regulación y con la readquisición de una parte mayoritaria de la empresa YPF. A través de ella y con la posibilidad abierta por nuevas tecnologías, el Estado avanza con un nuevo frente pionero para incursionar en la exploración y producción de los hidrocarburos no convencionales. Nuevamente se pliegan en la dinámica extractiva las empresas transnacionales. Argentina pretende, en un corto plazo, volver a exportar hidrocarburos y recuperar mercados.

Las nuevas inversiones redinamizan los espacios patagónicos y transforman los territorios. Llegan nuevos flujos migratorios y comerciales, se tienden infraestructuras, se multiplican las instalaciones y equipamientos asociados a la actividad hidrocarburífera. La celeridad y magnitud de los cambios, la incertidumbre en los mercados internacionales de la energía y la falta de continuidad en las políticas nacionales, ponen en línea de puntos, la definición de la nueva frontera hidrocarburífera y un punto de interrogación sobre cómo construir el bienestar de las poblaciones y territorios afectados.

Escenarios económica y energéticamente diversificados, en sintonía con las ideas pos-petróleo y post-carbono, que incluyen parques tecnológicos, otras actividades y otras fuentes energéticas, se trazan en el nuevo horizonte patagónico. Nuestro trabajo de fuerte base empírica, tiene por objetivo reflexionar acerca de las tensiones que aparecen en el avance del frente hidrocarburífero no

convencional -juego de actores y multiplicación de flujos- y las transformaciones en los territorios, asociadas a la actividad extractiva. El trabajo se estructura en dos partes: la primera se refiere a los cambios en la frontera hidrocarburífera, en el sistema heredado del siglo XX, por la explotación no convencional iniciada en el siglo XXI. La segunda trata las nuevas dinámicas territoriales, en la región de la cuenca Neuquina.

Cambios en redes petroleras centenarias

A lo largo de un siglo, el sistema petrolero argentino fue complejizando y ampliando su constitución –geográfica y funcionalmente–, para no ser exclusivamente un sector extractivo en Patagonia, sino un motor de industrialización, de desarrollo tecnológico y de ejercicio de soberanía. Un palimpsesto se va conformando con el desarrollo de las redes ya centenarias, en los territorios y en la articulación de regiones (Figura N°1).

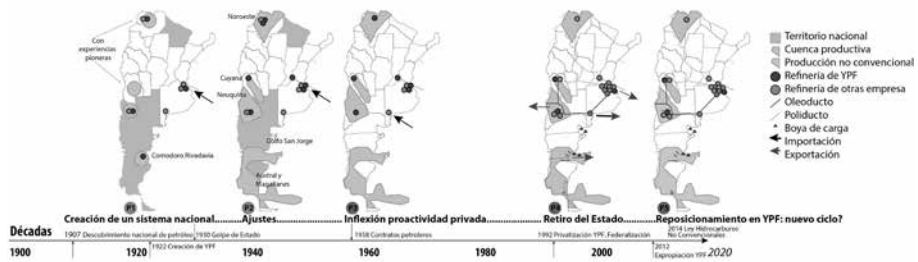


Figura N°1. Un siglo de redes petroleras. Fuente: elaboración propia

Sistemas heredados

Desde el siglo XIX, la exploración de territorios patagónicos bajo el dominio nacional ha viabilizado el avance de frentes pioneros para la explotación de sus recursos naturales. A lo largo del siglo XX, en esos espacios periféricos, el Estado nacional construye una frontera energética para su integración al funcionamiento del país. La industrialización del petróleo y posteriormente el aprovechamiento del gas natural, han favorecido la especialización e internacionalización de las cuencas del Golfo de San Jorge y Neuquina (Figura N° 2). Empresas transnacionales entran en el juego desde el inicio de la actividad hidrocarburífera, compitiendo con la empresa estatal YPF Yacimientos Petrolíferos Fiscales, que lideraba la exploración y producción.

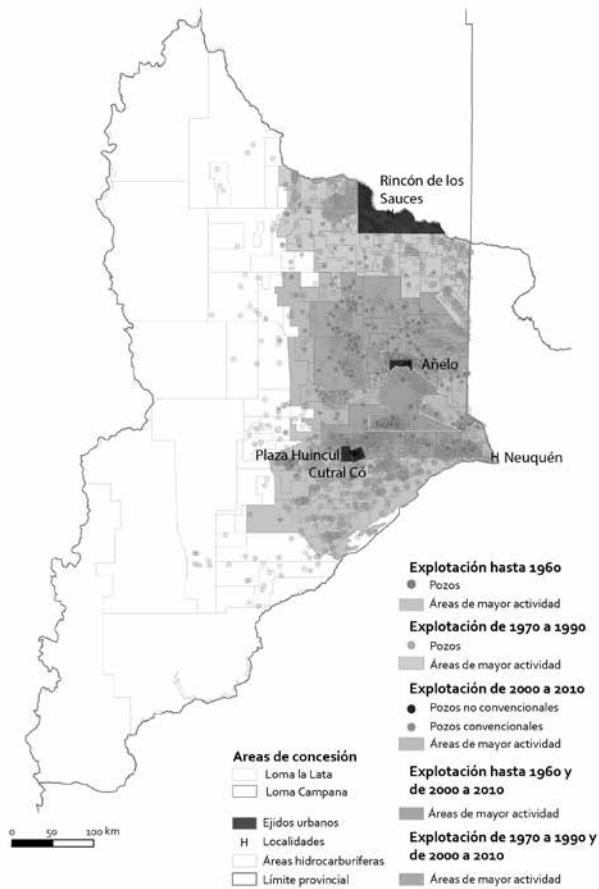


Figura N° 2 Desplazamiento del baricentro petrolero en la frontera hidrocarburífera neuquina. Fuente: elaboración propia

El sistema petrolero, como red técnica, se encuentra en continua transformación. Se configura entonces a partir de una sucesión de etapas que podrían definirse concepción, adaptación, inflexión y reforma (Amar, 1988; Carrizo, 2010).

La etapa de concepción o gestación permite establecer las primeras normas de propiedad de suelo. En el siglo XIX se discute el estatuto de la propiedad del suelo y del subsuelo. Tras 30 años con considerables vacíos normativos, se elige el principio de dominio, en lugar del principio de accesión. En 1886, el Código de Minas prohíbe al Estado explotar las minas, lo que sí era permitido en las Ordenanzas de México. Ya el siglo XX, se sostiene una política de exploración del subsuelo a través de un servicio de perforación para buscar agua. En 1907 fue así que se descubrió un yacimiento en la cuenca del Golfo de San Jorge. Para permitir

al Estado su explotación se crea una zona de reserva, como caso de excepción y en un territorio bajo dominio nacional, no provincial. En 1922 se crea la «Dirección General de Yacimientos Petrolíferos Fiscales» YPF, cuyas acciones, desde entonces, lideran la configuración de las redes y espacios petroleros (Carrizo, 2010). En los años 1930, se busca ajustar el poder creciente de YPF, que representa una competencia real al poder de las empresas transnacionales. Hacia los años 1960, se observa una inflexión en esa trayectoria privilegiada de YPF, cuando se promueve abiertamente la participación del sector privado a través de contratos.

Una reforma completa del sector tiene lugar en los años 1990 cuando el Estado nacional deja de tener bajo su dominio el petróleo, pasando ésta a las Provincias. En Argentina, más allá de la capacidad y lugar del Estado en la actividad petrolífera, este nunca tuvo su monopolio, es decir la actividad privada nunca fue excluida y siempre estuvo presente. De manera compensatoria por los recursos extraídos en sus territorios el Estado transfiere regalías a las provincias, en función de los precios oficiales y de los volúmenes declarados.

En 1994 se federalizan los hidrocarburos, lo que representa el traspaso de su dominio del Estado Nacional a las Provincias que obtienen el derecho de adjudicar en concesión nuevas áreas de exploración y explotación. El Estado nacional guardaría el dominio en las áreas offshore. A fines del siglo XX, con una desregulación muy amplia del sector se concreta también la privatización de la empresa YPF que pasara en su mayor parte a manos de la empresa española Repsol. La reforma del Estado, con privatización de las empresas energéticas⁸, conllevó a una concentración del sector, en un grupo

⁸ A excepción de las centrales nucleares y de la represas binacionales.

pequeño de empresas extranjeras, que se integraron vertical y horizontalmente, y que crearon y ampliaron los mercados, al interior y exterior del país. En materia de hidrocarburos, se generó una dinámica extractiva que permitió alcanzar el autoabastecimiento y exportar.

Sin inversiones suficientes para reponer las reservas, el horizonte de la actividad petrolera fue acortándose y Argentina necesitó en el siglo XXI volver a importar cada vez más gas. Frente a la situación deficitaria, el Estado nacional se reposiciona en el sector energético con regulación y con la readquisición de una parte mayoritaria de la empresa YPF. Desde 2012, bajo control del Estado nacional, YPF sigue funcionando como una empresa privada, buscando prioritariamente rentabilidad.

Las crecientes demandas energéticas a nivel nacional y la necesidad de un suministro accesible y sostenible, estimulan la meta de desarrollar las diversas fuentes, lo que respalda el desarrollo de los hidrocarburos no convencionales, más allá del interés manifiesto por las energías renovables.

La recuperación del control estatal de YPF se concreta con la sanción de la Ley 26.741/2012 que declara «de Interés Público Nacional el logro del autoabastecimiento de hidrocarburos y de Utilidad Pública y sujeto a expropiación

el 51% del patrimonio de YPF S.A. y Repsol YPF Gas S.A.». Una nueva ley de hidrocarburos N°27.007/2014 marca nuevos incentivos a la actividad no convencional como mayores plazos de concesión y menores tasas de exportación⁹.

El *boom* a nivel internacional de la actividad no convencional –registrado tras su expansión en Estados Unidos– coloca a Argentina en una posición privilegiada, ya que se posiciona en segundo lugar a nivel mundial por los recursos técnicamente recuperables de *shale gas*, detrás de China; y en cuarto lugar por los recursos de *shale oil*, detrás de Rusia, Estados Unidos y China (EIA, 2013).

Explotación no convencional iniciada en el siglo XXI

La formación sedimentaria que posee las mayores cantidades de recursos no convencionales es Vaca Muerta, que se localiza aproximadamente a 3.000 metros de profundidad, bajo los territorios de las Provincias de Neuquén, Mendoza, Río Negro y La Pampa. La actividad petrolera históricamente en esta cuenca se concentró en la provincia de Neuquén, donde ha ido desplazando su centro de gravedad pasando progresivamente de Plaza Huincul a Rincón de los Sauces y más recientemente a Añelo con el *boom* de los no convencionales (Figura N°2). Los hidrocarburos se desarrollan fundamentalmente al Este de la Provincia, en un espacio en el que se localiza también el aprovechamiento hidroeléctrico de la cuenca del Río Negro, que surge de la confluencia de los ríos Limay y Neuquén. La zona andina al Oeste atrae más proyectos de energías renovables no convencionales.

La puesta en valor de los recursos energéticos en Argentina se desarrolla vinculada al mercado global, e impulsada por la política nacional. En esta conjunción para 2017, ya habría 1514 pozos no convencionales, de los cuales 1335 están en explotación (Ministerio de Energía y Minería de la República Argentina, 2017). Se emplea la fractura hidráulica (*fracking*) como técnica de estimulación para la explotación del recurso. El *fracking* es un método utilizado para extraer gas y petróleo que consiste en fracturar la roca e inyectar a elevada presión un fluido compuesto por agua, arena y químicos, para mantener abiertas fisuras e inducir el flujo de combustible a la superficie. Esta técnica necesita una cantidad considerable de agua, de cañerías (2 kilómetros mínimo para alcanzar la capa, luego 2 kilómetros mínimo de perforación horizontal) y de otros equipos (cabeza de perforación, productos químicos, arena, etc.). Cada perforación necesita un conjunto numeroso de vehículos y maquinarias

⁹ Por explotación no convencional de hidrocarburos, se entiende la extracción de hidrocarburos líquidos y/o gaseosos mediante técnicas de estimulación no convencionales aplicadas en yacimientos ubicados en formaciones geológicas de rocas esquistoso o pizarra (*shale gas o shale oil*), areniscas compactas (*tight sands, tight gas, tight oil*), capas de carbón (*coal bed methane*) y/o caracterizados, en general, por la presencia de rocas de baja permeabilidad (Art. n° 5, Ley 27.007/14).

de gran porte. Todo esto representa un costo elevado que la baja en los precios internacionales vuelve menos rentable. Así en 2016 el dinamismo declinó, aunque la actividad continúa. Incluso la producción de gas y petróleo de la cuenca Neuquina ha ido creciendo, por la explotación de *tight gas*, *shale gas* y *shale oil*, lo que en la región sigue representando un aumento en los ingresos económicos provinciales y locales (Figura N° 3).

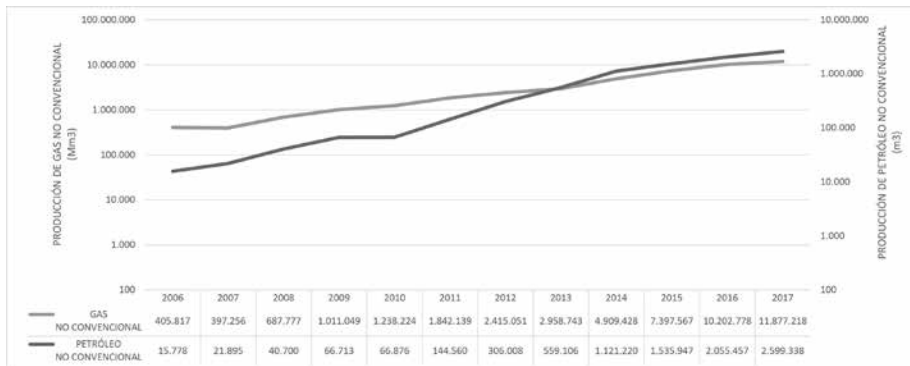


Figura N° 3 Evolución de la producción de petróleo y gas no convencional. Fuente: Dirección General de Exploración y Explotación, 2017.

YPF lidera la actividad, operando en sociedad con grandes transnacionales. Comienza en el yacimiento Loma Campana a partir de crear en 2013, una Unión Transitoria de Empresas (UTE), con Chevron (estadounidense). Posteriormente se asocia con Dow (estadounidense), Petronas (malaya), Total (francesa), Pan American Energy (mayoritariamente británica, en sociedad con capitales argentinos y chinos) y Wintershall (alemana), estas tres últimas, presentes en el *upstream* en Argentina, desde el siglo XX. Pan American Energy se ubica en segundo lugar, después de YPF en cantidad de pozos no convencionales operados (Tabla N° 1). En tercer lugar, se posiciona YSUR – antiguamente Apache– que fue adquirida por YPF. GyP S.A. Gas y Petróleo del Neuquén es la empresa creada en 2008, por la Provincia y también se asocia a transnacionales. En algunas áreas, las empresas no comparten sociedad ni con YPF (por ejemplo, en Rincón de Aranda, los titulares son Petrobras 55% que es la operadora asociada con Total 45%), ni con ninguna otra empresa (por ejemplo, en área Centenario Pluspetrol es el titular (100%) y el operador, como Wintershall en área Badurria).

| | |
|---------------------------------------|-------------|
| YPF S.A. | 1009 |
| Pan American Energy | 101 |
| YSur Energía Argentina S.R.L. | 79 |
| Pluspetrol | 73 |
| Capex S.A. | 64 |
| Total Austral S.A. | 62 |
| Petrobras Argentina S.A. | 52 |
| O&G Developments LTD S.A. | 13 |
| Compañía General de Combustibles S.A. | 12 |
| Tecpetrol S.A. | 9 |
| Petrolera Entre Lomas S.A. | 8 |
| Wintershall Energía S.A. | 7 |
| ExxonMobil Exploration Argentina S.A. | 6 |
| Americas Petrogas Argentina S.A. | 5 |
| Chevron Argentina S.R.L. | 4 |
| Oilstone Energía S.A. | 4 |
| Medanito S.A. | 2 |
| Grecoil y Cia S.R.L. | 1 |
| Argenta Energía S.A. | 1 |
| Energicon S.A. | 1 |
| Madalena Austral S.A. | 1 |
| TOTAL | 1514 |

Tabla N° 1: Cantidad de pozos operados por cada empresa. Fuente: Ministerio de Energía y Minería de la República Argentina, 2017.

YPF y la provincia de Neuquén -especialmente a través de su Agencia de Inversiones- por vías distintas procuran también avanzar en proyectos de energías renovables no convencionales¹⁰. Esta provincia tiene potencial en varios recursos y varios proyectos a la espera de inversiones:

- **geotérmicos:** desde el 2009, el Programa de Energía Geotérmica de la Agencia de Inversiones de Neuquén promueve el desarrollo de los campos Copahue y Domuyo. El Proyecto Geotérmico Copahue, más avanzado en la evaluación de su factibilidad y desarrollo, considera la instalación de una central de generación (30 MW).

¹⁰ La provincia de Neuquén se suma al Permer, Proyecto de Energías Renovables en Mercados Rurales, en el año 2005 posibilitando el servicio eléctrico a poblaciones sin acceso a la red, mediante sistemas fotovoltaicos.

- **eólicos:** la Provincia ha reservado de manera permanente y con fines de utilidad pública lotes de propiedad fiscal para el desarrollo de proyectos eólicos y posee 7 proyectos eólicos, para los que busca potenciales inversores. El proyecto eólico Los Meandros, de la empresa china Envision Energy, fue aprobado en la Ronda 1 del Programa Renovar de Nación (2016). Prevé una inversión de 150 millones de dólares para la instalación de una potencia de 75 MW en la localidad de Confluencia.
- **biomasa forestal:** En el departamento de Aluminé, desde 2012, existe un proyecto de satisfacer la demanda eléctrica del aserradero Abra Ancha, aprovechando los residuos forestales que genera.

Nuevas dinámicas territoriales

En el siglo XXI, las energías no convencionales -hidrocarburos y de fuentes renovables- se potencian en Neuquén. Esta provincia sigue entonces una trayectoria que la preserva y fortalece como el corazón energético argentino. Junto con los hidrocarburos convencionales, la hidroelectricidad¹¹ la convirtió

¹¹ Grandes aprovechamientos hidroeléctricos son impulsados por Hidronor, empresa mayoritariamente estatal creada en 1967. Las obras se agruparon en 3 complejos: Chocón-Cerros Colorados, Alicopa y Limay Medio.

en proveedor mayor de energía para la metrópolis de Buenos Aires y el país. El nuevo ciclo energético comienza con los recursos no convencionales que (re) dinamiza territorios.

Tensiones múltiples

A partir del descubrimiento de petróleo en Neuquén, en 1918, cuando era todavía territorio nacional, comenzaron a hallarse importantes yacimientos en la denominada Dorsal de Huincul, valorizando las regiones Centro y Este de la provincia. El descubrimiento del yacimiento Loma la Lata constituirá un hito a nivel provincial y nacional por sus recursos gasíferos. A pesar de esta larga trayectoria e identidad petrolera, frente al *boom* de los hidrocarburos no convencionales, en Neuquén se hacen visibles varias tensiones, por:

- **oposición a las técnicas no convencionales:** en el país, han surgido movilizaciones sociales de oposición a la técnica del *fracking*, que hacen eco de manifestaciones de repudio en otras partes del mundo. En Argentina, varios municipios han sancionado ordenanzas que prohíben la aplicación de la técnica de fractura hidráulica, aunque dejan abierta la posibilidad de poder extraer recursos no convencionales con otras tecnologías. La provincia de Entre Ríos es pionera en sancionar una reglamentación de

alcance provincial que prohíbe «la prospección, exploración y explotación de hidrocarburos líquidos y gaseosos por métodos no convencionales, incluyendo la técnica de fractura hidráulica» (Artículo 1, Ley Provincial N° 10.477/2017).



Foto 1: Pared pintada en la ciudad de Neuquén. Fuente: Carrizo, Forget, Villalba 2016.

- **protección de áreas naturales:** la actividad no convencional avanza en el área natural protegida Auca Mahuida, creada en 1996, por la provincia de Neuquén. El área fue concebida como reserva de usos múltiples, para la conservación del ecosistema y la protección de sistemas y procesos ecológicos, en una relación armónica entre las actividades humanas y el mantenimiento de los recursos. Ocupa 77.020 hectáreas y se ha propuesto ampliar su superficie. Antes de su creación, este espacio alojaba ya poblaciones autóctonas y la actividad hidrocarburífera convencional. El nuevo dinamismo de la actividad hidrocarburífera genera nuevas dinámicas, incluso migratorias. YPF y Total Austral son las principales empresas que operan allí.

- **defensa de los derechos humanos:** una veintena de comunidades reconocidas por la Confederación Mapuche del Neuquén, se encuentran en conflicto con empresas petroleras, por el uso del suelo (Scandizzo, 2013). La lucha más mediatizada es la de la comunidad del lof¹² Campo Maripe, en Loma Campana, donde tradicionalmente crían caprinos (Valiente & Radovich, 2016; Radovich, 2017; OPSur 2016). Los Campo Maripe tomaron medidas diversas como bloqueo de caminos y picadas, ocupación de instalaciones y toma de la sede de YPF en la ciudad de Neuquén. En

¹² Lof es la denominación en lengua mapuche, de las comunidades, constituidas en un territorio, en el cual habitan bajo formas tradicionales de organización socio-política liderados por un lonko o jefe.

2014, tras negociaciones, el Estado provincial y el Lof Campo Maripe firmarían el «Acta Acuerdo de Paz Social y Diálogo Permanente» que acuerda la realización de un «relevamiento territorial con una metodología objetiva y sobre bases científicas» para delimitar la ocupación tradicional de la comunidad en Loma Campana. A partir del relevamiento, un equipo intercultural realizó un informe (Villareal & Meza Huecho, 2015), que concluye que la comunidad Campo Maripe ha permanecido en diferentes partes de su territorio comunitario, a lo largo de los años. Habitantes de la localidad de Añelo y militantes de organizaciones sociales reclaman por su parte, el derecho a un ambiente sano, a trabajar, y a la salud.

- **uso del suelo:** con la explotación de recursos no convencionales, la actividad hidrocarburífera avanza hacia el Este de la cuenca, sobre el Alto Valle, zona de chacras frutícolas, que producen 80% de las peras y manzanas de Argentina (Foto N° 2). Allí se ubica, por ejemplo, el área Estación Fernández Oro, operada por la empresa YSUR S.A, en la que la producción de petróleo y gas viene aumentando en los pozos existentes y con la perforación de nuevos pozos. En esta convivencia, el ingreso de recursos financieros por las servidumbres y otros intercambios genera intereses de parte de los productores frutícolas, que al mismo tiempo enfrentan dificultades por pérdida de suelo productivo, pérdida de mano de obra frente a los empleos mejor remunerados en el sector petrolero, polvo en el aire por la circulación de vehículos, dificultad en el mantenimiento de sistemas de riego por la fragmentación espacial, o incluso presencia de insectos por mayor iluminación artificial (Rodil, 2015).



Foto N° 2: Plantaciones frutícolas y torres de perforación petrolera, Allen.

Fuente: Carrizo, Forget, Villalba, 2016.

- **tratamiento de residuos:** desde la década del 2000, dos plantas importantes de tratamiento de residuos de la actividad hidrocarburífera –Comarsa e Indarsa– se localizan en el Parque Industrial de la ciudad de Neuquén. Las grandes cantidades de residuos han generado la sobrecarga en su capacidad de tratamiento, el incremento de circulación de vehículos con residuos y la ampliación de la superficie ocupada. Esto último se da en simultáneo a la expansión residencial, linderas o yuxtapuestas, lo que genera riesgos sanitarios. Ambas empresas proyectan relocalizarse estratégicamente en la ciudad de Añelo (Álvarez Mullally, 2015; Álvarez Mullally *et al.*, 2017).

Territorializaciones y reterritorializaciones

Al compás de las actividades hidrocarburíferas, procesos de territorialización y reterritorialización tienen lugar (Carrizo, 2010). Espacios con actividades económicas distintas cambian sus dinámicas con los nuevos usos de suelos, las infraestructuras que se multiplican y el aumento de flujos materiales e inmateriales de recursos energéticos, de insumos, humanos y de capital.

El impacto de las nuevas actividades sobre los territorios y las poblaciones locales es profundo y variado. Existe una fuerte circulación en rutas y caminos de ripio, especialmente para transporte de equipos de perforación, de insumos para fracturación y de petróleo a partir de la puesta en explotación de los pozos. Un caso significativo es la circulación de camiones que vienen desde los puertos atlánticos, con las arenas especiales de gran resistencia, que se inyectan en la fracturación hidráulica, fundamentalmente, de China y Brasil¹³. Otro caso es el

¹³ YPF busca la posibilidad de abastecerse localmente de ese tipo de agentes de sostén y aprovechar arenas silíceas del valle del Río Chubut.

abastecimiento de agua, también para estimulación hidráulica de reservorios no convencionales en la etapa de fracturación. Las provincias lo han regulado. Por ejemplo, Neuquén prohíbe el abastecimiento desde los acuíferos subterráneos (Artículo 9, Decreto Provincial N°1483/12). Por ende, se utiliza agua de cursos superficiales. Esto implica una logística importante, contratando camiones para provisión del insumo, a zonas desérticas o semidesérticas alejadas. Si bien los volúmenes de agua son superiores a los empleados por las técnicas tradicionales de extracción, se estima que la explotación intensiva de Vaca Muerta requeriría menos del 1% del recurso hídrico de Neuquén frente al 5% que requieren en conjunto, la población, la industria y la agricultura (Lapoix *et al.*, 2016).

La localidad de Añelo es la cabecera del departamento neuquino del mismo nombre, la más cercana al proyecto Loma Campana, fundada el 20 de octubre de 1915 por una treintena de crianceros criollos y mapuches. En la misma impactan muchos requerimientos de las actividades hidrocarburíferas para cubrir necesidades, como abastecimiento diario de mercaderías, alimentación,

transporte, alojamiento o esparcimiento. Frente a estas demandas múltiples, se multiplican las obras y proyectos: inmobiliarios, hospitalarios, aeroportuarios, hoteleros y comerciales (Foto N° 3). La circulación de camionetas y camiones de gran porte crece, así como también de personas y capital (Foto N° 4). Esta dinámica propulsó un crecimiento demográfico rápido: la población que en 2010 era de 2449 habitantes llegó a 6000 habitantes en 2015 (Kullo, 2016). Según las proyecciones del BID *et al.* (2014) se prevé una población de más de 22.500 habitantes en 2025. Las viviendas disponibles escasean, lo que eleva el precio de los alquileres, cada vez menos accesibles a los lugareños o migrantes.



Foto 3: Hotel en Añelo, Neuquén. Fuente: Carrizo, Forget, Villalba, 2016



Foto N° 4: Tránsito sobre Ruta Provincial N° 7 en cercanías a Añelo, Neuquén. Fuente: Carrizo, Forget, Villalba, 2016

El crecimiento de la demanda de bienes y servicios, la escasez de viviendas, el aumento de los precios y el crecimiento demográfico con la llegada de migrantes con empleo o en busca del mismo, inducen cambios en las sociedades locales y sus posibilidades. La inestabilidad de los precios del petróleo y la falta de continuidad en las políticas, inducen cambios de ritmos en la actividad que multiplican los interrogantes abiertos sobre el devenir de estos territorios, donde la planificación se revela insuficiente (Perilli, 2006; BID *et al.*, 2014; Kullok, 2016).

Frente a los grandes desafíos y dificultades que enfrentan esos espacios en proceso de reterritorialización, como Añelo y también Rincón de los Sauces; territorios ya consolidados, como Cutral Có y Plaza Huincul, reúnen fuerzas y capacidades mayores -emergentes de la larga trayectoria petrolera- para hacer frente a las nuevas dinámicas de la actividad hidrocarburífera. Proyectos territoriales emergen allí. El municipio de Cutral Có procura, por ejemplo, un fortalecimiento en el sector energético, apoyando la innovación tecnológica en la investigación, el desarrollo y la industria. Consigue la radicación en su Parque Tecnológico, de la planta de aerogeneradores de INVAP S.E. A su vez cede tierras, para la instalación de la Plataforma de Ensayos de Aerogeneradores, del Instituto Nacional de Tecnología Industrial INTI (Foto N° 5). Con una trayectoria y una mirada a largo plazo, estos territorios petroleros parecen comprender que «las regiones aptas para la producción de energía ganan un nuevo significado en el inventario de las posibilidades capitalistas» (Santos, 1985, p. 42) y buscan integrarse entonces también a las posibilidades que se abren en la transición energética.



Foto N° 5 Plataforma de Ensayos de Aerogeneradores, del Instituto Nacional de Tecnología Industrial INTI. Fuente: Carrizo, Forget, Villalba 2016

Conclusión

Desde el descubrimiento de los primeros yacimientos de petróleo, a principios del siglo XIX, las fronteras energéticas de la provincia de Neuquén se han ido redibujando. Desde los años 1920 hasta los años 1960, la fuerza productiva de la provincia está focalizada en el desarrollo del petróleo y del gas fundamentalmente. En la década siguiente, se suma la producción hidroeléctrica que refuerza el volumen de energía exportada por la provincia, hacia los grandes centros de consumo del país. Actualmente las fronteras avanzan incorporando recursos no convencionales, renovables y no renovables, así como también nuevas tecnologías y conocimientos (Pires do Rio, 2012).

Esos «frentes pioneros» tienen efectos importantes en los territorios, desde tensiones sociales, ambientales o económicas, hasta re-territorializaciones. El caso de la ciudad de Añelo ilustra el impacto generado por la rápida puesta en explotación de los yacimientos hidrocarburíferos no convencionales. El territorio ha visto superadas sus capacidades para absorber en tan corto tiempo, las demandas de la actividad. Infraestructuras, viviendas y equipamientos resultan insuficientes para responder a las necesidades de la población y las actividades económicas, en crecimiento exponencial.

La trayectoria territorial de la provincia de Neuquén responde a lógicas locales y globales. En esa trayectoria, cada etapa pone en jaque su posicionamiento y su capacidad de respuesta a una actividad que moviliza recursos humanos y materiales desproporcionados, en comparación a los utilizados en sus actividades tradicionales. Las actividades hidrocarburíferas además están ligadas a los precios internacionales, lo que significa que su dinámica puede variar sustantivamente en el corto o mediano plazo. Esta temporalidad es distinta al largo plazo necesario en la planificación territorial; esto, sumado a discontinuidades en las políticas energéticas, ha marcado vaivenes en la evolución del sector y en el devenir de los territorios afectados por estos crecimientos inconstantes.

La forma y magnitud de los cambios que acontecen en torno a Vaca Muerta atentan contra la sostenibilidad territorial. Pero la explotación histórica de la energía en la cuenca neuquina ha sentado base y consolidado un sustrato rico en infraestructura, servicios, información, organización político-administrativa e incluso identificación con la actividad, lo que resulta esencial para el desarrollo de nuevos recursos. Esto ha favorecido que esta región sea pionera en el desarrollo de actividades energéticas y se preserve como el corazón energético del país.

Referencias

Álvarez Mullally, M. (2015). *Alto Valle perforado: el petróleo y sus conflictos en las ciudades de la Patagonia Norte*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Jinete Insomne.

Álvarez Mullally, M., Arelovich, I., Cabrera, F., Di Risio, D. (2017). *Megaproyecto Vaca Muerta. Informe de externalidades*. Buenos Aires: EJES Enlace por la Justicia Energética y Socioambiental.

Amar, G. (1988). Essai de modélisation conceptuelle d'un réseau de circulation. En G. Dupuy (Ed.) *Réseaux territoriaux* (pp. 251-262). Paris: Paradigme.

BID, Municipalidad de Añelo, Fundación YPF, (2014). *Añelo Sostenible, Innovación para la planificación de la ciudad*. Buenos Aires : BID.

Carrizo, S. (2010). Les hydrocarbures en Argentine: réseaux, territoires, intégration. (Tesis de doctorado). Université de la Sorbonne Nouvelle Paris III, Paris.

Dirección General de Exploración y Explotación de la Subsecretaría de Energía, Minería e Hidrocarburos de la Provincia de Neuquén. (2017). Hidrocarburos. Recuperado de: <http://hidrocarburos.energianeiquen.gov.ar/detalle.php?page=hidrocarburos&idsc=51&idc=>

EIA (2013). Technically Recoverable Shale Oil and Shale Gas Resources: An Assessment of 137 Shale Formations in 41 Countries Outside the United States. Recuperado de: <https://www.eia.gov/analysis/studies/worldshalegas/pdf/overview.pdf>

Kullok, D. (2016). Estudios estratégicos para el desarrollo territorial de la región Vaca Muerta. Plan estratégico territorial Avance III. Recuperado de Ministerio del Interior, Obras Públicas y Vivienda: https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/estudios_estrategicos_para_el_desarrollo_territorial_de_la_region_de_vacamuerta.pdf

Lapoux, S., Lorda, M. A. & Taulelle, F. (2016). La explotación no convencional de los recursos del subsuelo y las consecuencias en un territorio fragmentado. El caso de Añelo (Neuquén). En Centro de Investigaciones Geográficas, IV Jornadas Nacionales de Investigación en Geografía Argentina y X Jornadas de Investigación y Transferencia. Ponencia llevada a cabo en las IV Jornadas Nacionales de Investigación en Geografía Argentina y X Jornadas de Investigación y Transferencia, Centro de Investigaciones Geográficas de la Universidad Nacional del Centro, Tandil.

Ministerio de Energía y Minería de la República Argentina. (2017). Datos abiertos. Recuperado de: <http://datos.minem.gob.ar/>

OPSur. (2016). La comunidad mapuche Campo Maripe se opone al fracking en su territorio. Recuperado de: <http://www.opsur.org.ar/blog/2016/07/20/la-comunidad-mapuche-campo-maripe-se-opone-al-fracking-en-su-territorio/>

Perilli, L. (2006). Plan de ordenamiento territorial y ambiental en las localidades de Añelo, San Patricio del Chañar y Sauzal Bonito. Recuperado de Ministerio del Interior, Obras Públicas y Vivienda: <https://back.argentina.gob.ar/secretaria-de-planificacion-territorial-y-coordinacion-de-obra-publica/planes-locales/neuquen>

- Pires do Rio, G. (2012). Petróleo e gás natural: de fronteira em fronteira, do espaço as superfícies de regulação. En Monié, F. y Binsztok, J. (Ed.), *Geografia e Geopolítica do Petróleo* (pp. 105-124). Rio de Janeiro: Mauad.
- Radovich J. C. (2017). Fractura hidráulica y conflicto territorial en la comunidad mapuche Campo Maripe, Neuquén, Argentina. *Revista GeoPantanal*, (22), 89-104.
- Rodil, D. (2015). Avance de la frontera hidrocarburífera sobre suelo productivo. Estación Fernández Oro, Alto Valle del Río Negro. En Asociación Argentino Uruguaya de Economía Ecológica, VII Jornadas de Economía Ecológica. Ponencia llevada a cabo en VII Jornadas de Economía Ecológica, Asociación Argentino Uruguaya de Economía Ecológica, Neuquén.
- Santos M. (1985). *Espaço e Método*. São Paulo: Livraria-editora Nobel.
- Scandizzo H. (2013). YPF, Nuevos desiertos y resistencias. De la privatización a los no convencionales. En Gandarillas Gonzáles, M. (Ed.), *Nuevos contextos de dominación y resistencias* (pp. 215-239). Cochabamba: Centro de Documentación e Información Cedib.
- Valiente, S. y Radovich J. C. (2016). Disputas en el territorio por actividades tipo enclave en Norpatagonia y Patagonia Austral Argentina. *Revista del Departamento de Geografía*, 4(7), 35-67.
- Villarreal J., Meza Huecho L. (2015). Relevamiento Territorial Lof Campo Maripe Pueblo Mapuce Provincia de Neuquén. Informe Histórico Antropológico. Recuperado de: <http://www.8300.com.ar/wp-content/uploads/2015/08/Informe-Hist%C3%B3rico-Antropol%C3%B3gico-presentado.pdf>

MIGRACIONES, ACCIÓN COLECTIVA Y COLONIALIDAD DEL SABER EN EL CAMPO ACADÉMICO ESPAÑOL: LOS Y LAS MIGRANTES COMO SUJETOS POLÍTICOS INVISIBLES/INVISIBILIZADOS¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.17>

ALBERTO ARRIBAS LOZANO²

Orcid ID: orcid.org/0000-0002-3424-683X

University of the Witwatersrand³, Sudáfrica

aarribas@ugr.es

Cómo citar este artículo: Arribas Lozano, Alberto (2018). Migraciones, acción colectiva y colonialidad del saber en el campo académico español: los y las migrantes como sujetos políticos invisibles/invisibilizados. *Tábula Rasa*, (29), 367-385.

Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.17>

Recibido: 30 de junio de 2017

Aceptado: 04 de noviembre de 2017

Resumen:

Este artículo analiza la presencia/ausencia de los y las inmigrantes como sujetos políticos en la literatura académica española. El autor explora en primer lugar el campo de estudio de las migraciones, centrándose en las comunicaciones presentadas a cinco congresos especializados celebrados entre 2004 y 2012; y en los artículos publicados en la revista *Migraciones*. Después complementa estos datos con las comunicaciones sobre acción colectiva presentadas en los últimos congresos de la *Federación Española de Sociología*. El análisis desvela una *doble ausencia*: la dimensión política pasa desapercibida para quienes estudian migrantes, y los y las migrantes pasan desapercibidos para quienes estudian las prácticas contemporáneas de acción colectiva. Estos resultados hacen necesaria una vigilancia epistemológica intensa que nos permita reconocer los límites de nuestra mirada, e invitan a problematizar la colonialidad del saber que atraviesa nuestras disciplinas.

Palabras clave: estudios migratorios, acción colectiva, colonialidad del saber, movimientos sociales.

¹ Este artículo fue elaborado en el marco del Proyecto *Procesos emergentes y agencias del común: praxis de la investigación social colaborativa y nuevas formas de subjetivación política*. Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia (Ref. CSO2014-56960-P).

² Doctor en Ciencias Sociales Aplicadas por la Universidad de Granada.

³ Postdoctoral Fellow in Research and Social Justice. Society, Work and Development Institute (SWOP), Universidad del Witwatersrand, Johannesburgo, Sudáfrica.



Paris - 2018
Johanna Orduz

Migrations, collective action and coloniality of knowledge in the field of Spanish academia: male and female migrants as invisible/invisibilized political subjects

Abstract:

This article explores the presence/absence of migrants understood as political actors in the Spanish academic literature. First, the author will explore the field of Migration Studies, reviewing the papers presented in five scientific conferences celebrated between 2004-2012, as well as the articles published in the specialized journal *Migraciones*. Then the author will analyse the papers related to collective action presented in the last four conferences of the *Spanish Sociological Association*. The study reveals the existence of a *double absence*: with very few exceptions those scholars studying migrants do not pay attention to collective action, whereas those studying collective action do not pay attention to migrants. These findings call for an intense epistemological vigilance in order to acknowledge the limits of our vision, and impel us to problematize and unsettle the coloniality of knowledge constituting our disciplines.

Keywords: Migration studies, collective action, coloniality of knowledge, social movements.

Migrações, ação coletiva e colonialidade do saber no campo acadêmico espanhol: os migrantes como sujeitos políticos invisíveis/invisibilizados

Resumo:

Este artigo analisa a presença/ausência das e dos imigrantes como sujeitos políticos na literatura acadêmica espanhola. O autor primeiro explora o campo de estudo da migração, com foco nas comunicações apresentadas em cinco congressos especializados realizados entre 2004 e 2012; e nos artigos publicados na revista *Migraciones*. Depois complementa esses dados com as comunicações sobre ação coletiva apresentadas nos últimos congressos da Federação Espanhola de Sociologia. A análise revela uma dupla ausência: a dimensão política passa despercebida por quem estuda os migrantes, e as e os migrantes passam despercebidos por aqueles que estudam as práticas contemporâneas de ação coletiva. Esses resultados tornam necessária uma intensa vigilância epistemológica que nos permita reconhecer os limites do nosso olhar e convidam a problematizar a colonialidade do saber que atravessa nossas disciplinas.

Palavras-chave: estudos migratórios, ação coletiva, colonialidade do saber, movimentos sociais.

Introducción

Este artículo explora una «doble ausencia» en la literatura académica española. Por un lado, al analizar cómo está estructurado el campo de estudio de las migraciones, se observa que la comprensión de los y las migrantes como sujetos

y actores políticos es muy limitada. Las investigaciones sobre su participación política se centran principalmente en las características del mundo asociativo migrante más institucionalizado, así como en el ámbito electoral, dejando fuera de foco una multiplicidad de prácticas y experiencias a través de las cuales los y las migrantes construyen y expresan su capacidad de agencia. Por otro lado, los y las migrantes ocupan un lugar igualmente residual en la literatura académica sobre acción colectiva y movimientos sociales. Parecería que, salvo contadas excepciones, la dimensión política pasa desapercibida para quienes estudian «migrantes», del mismo modo que los y las migrantes pasan desapercibidos para quienes estudian los movimientos sociales contemporáneos: para la academia española, ni hay acción colectiva –luchas sociales– protagonizada por los y las migrantes, ni hay migrantes que formen parte de luchas (potencialmente) compartidas.

Subrayar esta «doble ausencia» nos permite reflexionar sobre cómo se construye el campo de los estudios migratorios, observar qué es lo que queda dentro y lo que queda fuera de su mirada, lo que no puede o no quiere ver. Para esta sub-disciplina académica, los y las migrantes son pensados, estudiados, contados y clasificados como sujetos que tienen género, religión, familias (transnacionales, mixtas, etc.), proyectos económicos (codesarrollo, emprendimiento, economías étnicas), que hacen uso de los servicios públicos (educación, salud, servicios sociales, etc.), que requieren legislaciones específicas (desde el ámbito local hasta el europeo), que son representados/as como víctimas (de trata, de racismo, de explotación) o como amenazas (terrorismo, bandas, control de flujos y fronteras, deportaciones, centros de internamiento), que tienen edad (menores no acompañados/as, etc.), que tienen identidades y culturas, que deben ser «integrados/as», que tienen o no «papeles», que tienen o no derechos, y que se vinculan de diversas formas al mercado de trabajo. En torno a estas categorías –y otras similares, la lista no pretende ser exhaustiva– los y las migrantes son analizados como objeto de estudio, y «hablados» en congresos, revistas, comités, tesis, universidades y centros de investigación.

Que la dimensión de actor político de los y las migrantes, la dimensión desde la que (nos) hablan en lugar de «ser hablados», en la que pasan de ser sujetos clasificados a ser sujetos clasificadores, esté ausente –sea producida como invisible, como inexistente– es relevante porque, como afirma Saskia Sassen, «a través del inmigrante como sujeto se filtra una gama de dinámicas políticas mucho mayor que lo que puede sugerir su estatus legal» (2010, p. 369). Las lógicas estatales de gestión de las migraciones institucionalizan ciudadanía de segunda clase y, en el caso de los y las migrantes sin papeles, no-ciudadanía, que limitan el acceso a derechos y recursos, y reproducen cotidianamente múltiples fronteras al interior del espacio social. Frente a esta dinámica, y a pesar de su posición anómala, *fuera de lugar*, las personas inmigradas –deviniendo sujetos– han venido desafiando y

desestabilizando dichas fronteras a través de una multiplicidad de prácticas que sitúan en el debate *público* la pregunta política fundamental de *quién tiene derecho a tener derechos*.

Confrontando las lógicas y mecanismos de subordinación/subalternización, las luchas desplegadas por los y las migrantes problematizan las categorías normativas de pertenencia y no pertenencia a través de *actos de ciudadanía* informales o sólo parcialmente formalizados (Isin & Nielsen, 2008; Barbero, 2012; Nyers, 2010; Sassen, 2002; De Genova, 2010; Nyers & Rygiel, 2012; Grosfoguel & Maldonado-Torres, 2006; Basok, 2009; McNevin, 2011; Rygiel, 2011). Se trata de luchas –procesos/gestos de afirmación de la dignidad/humanidad de las personas migrantes y contra la precarización de la vida– que son un espejo, y que nos devuelven imágenes –preguntas abiertas– desde las que repensar las formas de convivencia que estamos construyendo, nuestro vivir en común (o su ausencia).

En el siguiente epígrafe presento algunas de estas luchas desplegadas entre los años 2000-2015 en nuestra geografía, abarcando desde las movilizaciones protagonizadas por los y las migrantes «*sin papeles*» a principios de la década del 2000, hasta el ciclo de protesta desencadenado a partir del acontecimiento/movimiento 15M en 2011. A continuación, comento algunos trabajos académicos que pueden tomarse, en cierta medida, como la excepción a la «doble ausencia» que desarrollo como argumento central a lo largo del artículo. Después dedico dos secciones a describir de manera más cuantitativa la ausencia o la presencia de los y las migrantes como sujetos políticos tanto en la literatura académica sobre migraciones como en el estudio de los movimientos sociales y la acción colectiva. Finalmente, en el último epígrafe, planteo algunas conclusiones subrayando la conexión entre la miopía de la academia y la colonialidad del saber que constituye nuestra mirada y nuestras disciplinas.

Migraciones y acción colectiva en España (2000-2015)

Las investigaciones académicas en España sobre la participación política de los y las inmigrantes se han centrado mayoritariamente en identificar las características del asociacionismo formal y en construir tipologías en torno a sus perfiles y estructuras organizativas, modelos de liderazgo, su relación con las instituciones, su utilidad (o sus limitaciones) para facilitar los procesos de «integración», etc. Sin menospreciar el conocimiento producido desde estas coordenadas, se trata de un enfoque insuficiente para poder explorar la agencia política de los y las migrantes en sus múltiples dimensiones. De hecho, la propia literatura académica señala que en nuestro país las asociaciones de inmigrantes (al igual que sucede con muchas asociaciones y ONG «autóctonas») se han convertido básicamente en entidades prestadoras de servicios que ejecutan las políticas diseñadas desde las administraciones públicas –políticas en cuya definición no intervienen–, un

proceso que ha llevado al establecimiento de una relación de marcada subordinación entre administración y asociaciones. Esta lógica de participación modulada –que es característica de las formas de gobernanza neoliberal de lo social– no contribuye a crear espacios de participación sustantiva, ni a promover y fortalecer un tejido asociativo independiente (Morell, 2005; Martín Pérez, 2004), ya que como afirma Zapata-Barrero, la obtención de reconocimiento, legitimidad y recursos por parte de las asociaciones de inmigrantes pasa por su inserción en la «red institucional creada (y controlada) por la misma administración» (2004, p. 155). Así, los recursos económicos y materiales de las subvenciones por los que las asociaciones compiten entre ellas se han venido otorgando en función de una determinada gradación de preferencias, privilegiando a las «organizaciones autóctonas pro-migrantes» frente a aquellas creadas e integradas principalmente por inmigrantes, y a las que se orientan hacia la prestación de servicios frente a aquellas más reivindicativas.

A partir de estas apreciaciones –y sin dejar de preguntarnos qué significa participar desde una ciudadanía desigual, limitada y limitante– es importante mirar más allá del modelo participativo de perfil bajo que caracteriza al asociacionismo formal y explorar esos *actos de ciudadanía* más autónomos, menos encorsetados, que mencionaba anteriormente. En nuestra geografía ha habido en las dos últimas décadas un número considerable de experiencias que entrarían dentro de esta propuesta. Algunas protagonizadas por migrantes desde lógicas de auto-organización, otras basadas en la construcción de alianzas y procesos/proyectos conjuntos entre las redes activistas del «precariado autóctono» y el «precariado migrante» con y sin papeles –es decir, entre quienes estaban dejando de ser ciudadanos y ciudadanas y quienes no llegaban a serlo (Santos, 2006, p. 180).

El caso más conocido es el intenso ciclo de movilizaciones protagonizadas por los y las migrantes sin papeles desde principios del año 2001 hasta el verano de 2002, un conjunto de protestas que se articuló en torno a la demanda común de la regularización –*papeles para todos y todas*– y contra la Ley de Extranjería, y que tuvo como figura central de movilización los encierros que comenzaron en Lorca y otras localidades de la provincia de Murcia en enero de 2001, que se extendieron a continuación a Barcelona, Almería, Madrid, Lepe, Huelva, Valencia y Málaga, y que tuvieron como fin de ciclo el desalojo en agosto de 2002 del encierro llevado a cabo en la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla⁴. El detonante de

⁴ Los encierros en iglesias, universidades o locales de organizaciones sociales, en muchas ocasiones acompañados de huelgas de hambre, fueron un elemento central del repertorio de protesta de los y las migrantes «ilegales» antes, durante y después de este ciclo de movilizaciones. Por ejemplo, en Málaga más de 200 inmigrantes subsaharianos se encerraron en la catedral en 1998, y hubo nuevos encierros en febrero del 2000 y marzo de 2001; en Almería, tras los disturbios raciales/racistas de febrero del 2000 en la comarca de El Ejido, se sucedieron los encierros durante la primavera y el otoño de ese año. Y en 2004 y 2005 se repitieron en Barcelona y distintas localidades de su área metropolitana. El encierro más antiguo sobre el que he encontrado datos fue protagonizado en el año 1990 en Vila-real por inmigrantes norteafricanos.

este ciclo de protesta fue la muerte en Lorca, a principios de enero de 2001, de 12 inmigrantes «sin papeles» procedentes de Ecuador, ocho hombres y cuatro mujeres, que fallecieron cuando la camioneta en la que se dirigían a su trabajo fue embestida por un tren. Este suceso coincidió con la entrada en vigor de una reforma de la Ley de Extranjería prevista para finales de ese mismo mes de enero, que presentaba como su objetivo principal el control de la inmigración «ilegal» y la restricción de derechos para las personas «sin papeles». Así, como protesta frente a las condiciones en las que se veían forzados a vivir, y ante la perspectiva del endurecimiento de los requisitos para regularizar su situación administrativa, los y las inmigrantes pusieron en marcha múltiples acciones, siendo los encierros la más destacada, que estuvieron acompañadas de manifestaciones y concentraciones de apoyo a sus demandas a lo largo de todo el país.

Este proceso está bien documentado, y ha tenido su reflejo en la literatura académica a través de los textos *Las luchas de los «sin papeles» y la extensión de la ciudadanía* (Suárez et al., 2007), o *Por el derecho a permanecer y a pertenecer. Una sociología de la lucha de los migrantes* (Varela, 2013), dos obras publicadas –un dato que no es casual– por la editorial Traficantes de Sueños, un proyecto nacido desde las redes de movimientos sociales.

Sin embargo, muchas otras experiencias de lucha contra el *régimen de frontera* desarrolladas durante estos años no han recibido apenas atención. Sorprende, por ejemplo, no encontrar análisis sobre el *Foro Social Mundial de las Migraciones*, celebrado en España en dos ocasiones, en los años 2006 y 2008. Tampoco se mencionan las redes europeas por la libertad de movimiento –un derecho que Hannah Arendt planteó como precondition básica e indispensable para la acción, y cuya limitación situó como condición previa para la esclavitud– como *Noborder* y *Frassanito*, donde participaban organizaciones de varias ciudades españolas, y que dinamizaban las luchas por la regularización de los y las «sin papeles» y contra los centros de internamiento y las deportaciones; organizaban *Campamentos de Frontera / Border Camps* en diferentes puntos de Europa como espacios de reflexión, denuncia y acción directa contra las fronteras, como el celebrado en Tarifa en 2001; coordinaban las campañas de denuncia contra las compañías aéreas o marítimas que participaban en la deportación de migrantes; y editaban, a partir de 2006, el boletín transnacional *Crossing Borders - Movements and Struggles of Migration*. Siguiendo con esta escala europea, tampoco se ha explorado la participación de redes y movimientos de y pro-migrantes en los espacios dedicados a precariedad y migraciones en el marco del *Foro Social Europeo* (Florencia 2002, París 2003, Londres 2004, etc.); o las distintas convocatorias del proyecto/proceso *EuroMayDay*, celebrado en 2004 en Barcelona, en Sevilla en 2005 y 2006, en Málaga en 2007, y en Madrid en 2008. No se han estudiado experiencias como la de la herramienta comunicativa *Indymedia Estrecho / Madiag*, que antes del

desarrollo actual de las redes sociales conectaba a los movimientos sociales de Andalucía (frontera sur de Europa) con los del norte de África. Ni la *Caravana Europea Contra la Valla - Caravana por la Libertad de Movimiento* organizada en noviembre de 2005 en Ceuta en respuesta al asesinato por parte de las fuerzas de seguridad de varios migrantes que intentaban pasar a territorio europeo desde Marruecos; dicha Caravana, además del valor que tuvo en sí misma, sirvió para dinamizar la elaboración y publicación en 2006 de la guía de recursos *Ferrocarril Clandestino. Guía por la Libertad de Movimiento* hecha, como nos cuentan en sus primeras páginas, «para ser distribuida de forma gratuita entre las personas migrantes que, desobedeciendo las fronteras, han llegado a esta parte del mundo –también suya– para reclamar su derecho a vivir y a tener derechos». Tampoco se ha prestado atención a la experiencia de la *Red Estatal por los Derechos de los Inmigrantes* (REDI), creada en 2006 –en el marco de uno de los Foros Sociales Mundiales de las Migraciones que mencioné más arriba– por varias decenas de asociaciones de migrantes y otras organizaciones sociales que trabajaban por los derechos de las personas migradas. Del mismo modo, no hay referencias a los procesos de auto-organización que dieron forma a las primeras asociaciones de migrantes «sin papeles» en Terrassa, Sevilla, Madrid, y Zaragoza. No hay trabajos realizados en torno a las movilizaciones, acciones y campañas por el cierre de los Centros de Internamiento de Extranjeros; a la *Campaña por la Despenalización del Top-manta*; a las movilizaciones por los derechos de las trabajadoras del servicio doméstico; o más recientemente, la campaña y el movimiento de desobediencia civil *Yo Sí, Sanidad Universal*, que defiende el derecho a la asistencia sanitaria para las personas sin papeles expulsadas del sistema público de salud.

Asimismo, en el contexto del intenso ciclo de movilizaciones desplegado a partir de 2011, y que se inició con el *acontecimiento-movimiento 15-M*, también está por explorar el papel de los y las migrantes –su presencia o su ausencia– en las plazas durante el 15M, en las diferentes *Mareas Ciudadanas* contra los recortes y en defensa de la educación y la sanidad públicas, en la *Plataforma de Afectados por la Hipoteca* y las luchas contra los desahucios, en las diferentes plataformas políticas de base que se crearon para concurrir a las elecciones municipales celebradas en mayo de 2015 o en los ayuntamientos salidos de las mismas. En este sentido, como un ejemplo que sintetiza el argumento desarrollado a lo largo del artículo, quiero mencionar las jornadas *Tres años de Indignación. La emergencia de nuevos sujetos sociopolíticos*, celebradas en Madrid en mayo de 2014 y organizadas por la Federación Española de Sociología, la Universidad Nacional de Educación a Distancia, la Universidad de Salamanca, la Universitat de Vic, la Universidad Autónoma de Madrid y la Fundación Betiko. Las comunicaciones presentadas en estas jornadas giraron en torno a una mirada feminista al 15M, una mirada desde la tecno-política, una mirada ecologista, etc. pero no había trabajos sobre/ desde una «mirada migrante» o sobre la presencia/ausencia de los y las migrantes

en las movilizaciones. De hecho, la única presentación que trataba el tema de la migración lo hacía desde la perspectiva del papel que los migrantes españoles habían tenido en la difusión transnacional de la protesta en aquellos países a los que llegaban. En este contexto, reaparecen con fuerza las preguntas que organizan este artículo: si los y las migrantes formaron parte de esos procesos, ¿a qué responde su invisibilidad/invisibilización?; si no estaban, si no se sintieron interpelados o interpeladas por el mayor episodio de acción colectiva vivido en las últimas cuatro décadas en este país, ¿no es su ausencia una pregunta relevante de investigación? Tanto si participaron como si no lo hicieron, ¿por qué no estamos mirando ahí?, ¿por qué los estudios migratorios y los estudios de la acción colectiva son indiferentes a esta situación?

Breve excepción a la regla

Una posible explicación a la «doble ausencia» que articula este trabajo es la tendencia de la academia a fijar su atención tan solo en aquellos episodios de acción colectiva más visibles, las grandes movilizaciones, campañas, disturbios, etc. Entre 2009 y 2011 un pequeño grupo de gente organizamos en la Universidad de Granada la iniciativa *Diálogos entre ciencias sociales y movimientos sociales: miradas, preguntas, (des)encuentros*, una serie de talleres, seminarios y jornadas en las que participaron académicos/as y activistas de diferentes procedencias⁵. En una de las

⁵ Parte de los debates desarrollados en esta iniciativa están recogidos en el libro *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento*, publicado en 2012 por la editorial de la Universidad de Granada.

actividades, Norma Falconi, activista ecuatoriana de la *Plataforma Papers per a tothom - Papeles y derechos para todos y todas*, habló desde su experiencia en primera persona de ese ciclo de luchas y encierros protagonizado por los y las migrantes «sin papeles» que mencioné anteriormente, y realizó una crítica subrayando la miopía de la academia: los encierros de inmigrantes –decía– fueron el resultado de mucho tiempo de encuentros, de creación de redes, de discusiones, de afectos, de multitud de pequeñas historias de resistencia (y de represión), un trayecto que habían hecho solos y solas, nadie prestaba atención a esos procesos, hasta que llegaron los encierros –el evento visible– y entonces toda la gente de la universidad quería hacer entrevistas, investigaciones... «¿dónde estaban antes?», se preguntaba y nos preguntaba.

Tomarnos en serio este cuestionamiento supondría desplazar nuestra mirada hacia ese plano/laboratorio cotidiano que habitualmente resulta imperceptible para nuestros análisis, y desde ahí *seguir* los procesos según se crean y se despliegan, acompañar a sus protagonistas, pensar *junto y con* ellos y ellas, tomando sus propias preguntas, intereses y saberes como punto de partida para nuestros proyectos (y no únicamente las preguntas e intereses académicos o disciplinarios). ¿Qué veríamos hoy si nos situamos al interior de las *redes subterráneas de movimientos sociales*

en las que «se plantean nuevos problemas y preguntas, y se inventan y ensayan nuevas respuestas»? (Melucci, 1989, p. 208), ¿cómo se redefinirían los contornos de nuestras investigaciones?, ¿encontraríamos actores, prácticas y procesos que ahora se nos escapan, que no podemos/sabemos ver?

De alguna manera esto es lo que intentamos hacer años atrás en una serie de trabajos realizados bajo la dirección de la profesora Carmen Gregorio, y que se situaban en la intersección entre migración, género y movimientos sociales (Gregorio & Arribas, 2008; Arribas, 2009; Gregorio, 2010; Arribas & García-González, 2013). Analizamos distintas experiencias de auto-organización de mujeres migrantes en Andalucía, prácticas participativas –no necesariamente formalizadas– que nos permitieron, por ejemplo, cartografiar y comparar los discursos sobre interculturalidad elaborados por las mujeres entrevistadas con los discursos sobre interculturalidad propuestos desde las instituciones. Pudimos así articular una crítica a las políticas de participación diseñadas en los distintos *Planes de Integración*, basados en un modelo de «multiculturalismo benevolente» (Spivak, 1991) que oculta la multiplicación de fronteras al interior del espacio social y la vivencia concreta, material y cotidiana que de las mismas tienen los y las migrantes. Y pudimos igualmente cartografiar las prácticas, las experimentaciones más o menos precarias, a partir de las cuales los y las migrantes intentan desestabilizar y desbordar dichas fronteras.

También mi tesis doctoral giró en torno a estos ejes⁶, explorando las lógicas y prácticas emergentes de acción colectiva mediante una aproximación etnográfica a la red de Oficinas de Derechos Sociales (ODS). El trabajo de campo se desarrolló entre 2008 y 2012, incluyendo 10 nodos situados en Madrid, Sevilla, Málaga, Zaragoza, Terrassa, Pamplona/Iruña y Barcelona. Las ODS habían nacido dentro de redes de movimientos sociales como herramientas desde las que promover y acompañar procesos colectivos de auto-organización contra la precariedad/precarización en diversos ámbitos (laboral, extranjería, vivienda, etc.) y desde las que tejer alianzas –producir un *común*– entre el «precariado autóctono» y el «precariado migrante» con y sin papeles.

⁶ La tesis doctoral completa está disponible en el repositorio institucional de la Universidad de Granada: <http://hdl.handle.net/10481/34050>

entre 2008 y 2012, incluyendo 10 nodos situados en Madrid, Sevilla, Málaga, Zaragoza, Terrassa, Pamplona/Iruña y Barcelona. Las ODS habían

nacido dentro de redes de movimientos sociales como herramientas desde las que promover y acompañar procesos colectivos de auto-organización contra la precariedad/precarización en diversos ámbitos (laboral, extranjería, vivienda, etc.) y desde las que tejer alianzas –producir un *común*– entre el «precariado autóctono» y el «precariado migrante» con y sin papeles.

Con este objetivo, las ODS ponían en marcha asesorías jurídicas gratuitas; talleres de derechos; campañas y acciones de denuncia y movilización; acompañamiento a los procesos de auto-organización de migrantes; dispositivos de apoyo mutuo (redes de recursos, cooperativas de autoempleo, cajas de resistencia, etc.); clases de castellano y catalán; y elaboraban guías de recursos y derechos básicos. También desplegaron diversas iniciativas de investigación militante y autoformación en torno a las luchas contra las fronteras y contra la precariedad,

como las jornadas *Trabajo, ciudadanía y migraciones en la globalización. Destruir fronteras construyendo movimiento*, celebradas en 2006 en el Ateneu Candela de Terrassa, y en ese mismo año en Málaga el *II Encuentro Estatal por los Derechos de los Inmigrantes*, convocado por la REDI; en 2007 las jornadas *Crisis del Estado de bienestar, precariedad y nuevos derechos sociales* en el Centro Vecinal del Pumarejo en Sevilla; en 2009 en la Casa Invisible de Málaga el *Encuentro por el Cierre de los Centros de Internamiento para Extranjeros*; en 2010 en el Ateneu Candela las jornadas *La crisis y la política de lo común*, y en Zaragoza, como respuesta a la Conferencia Europea de Ministros de Inmigración, el encuentro *Aquí no sobra nadie. Por unos espacios sin fronteras*. A esto hay que sumar los libros sobre estas temáticas publicados por la editorial Traficantes de Sueños y, a partir del año 2009, los seminarios del proyecto de autoformación *Nociones Comunes*. Además, continuando con el trabajo desarrollado desde estas redes activistas, se elaboraron muchos otros materiales vinculados a estas prácticas; por destacar algunos, en 2006 la ya mencionada *Ferrocarril Clandestino. Guía por la Libertad de Movimiento*; en el mismo año se presentó el libro del proyecto *Fadaiat. Libertad de conocimiento / Libertad de movimiento*, con el marco geopolítico del estrecho como eje temático; en 2007, el trabajo de investigación participativa *Otra Málaga. Precariedad, inmigración y especulación en el territorio que habitamos*; en 2009, el informe *Para quien quiera oír. Voces desde y contra el Centro de Internamiento de Extranjeros de Aluche*, etc.

Como resultado de toda esta experiencia/experimentación práctica y encarnada, mi investigación estuvo atravesada –a partir de las propias voces de los y las activistas– por las preguntas, la complejidad y las tensiones que se abren en torno a la posibilidad o no de crear proyectos y procesos compartidos –territorios comunes– entre sujetos con experiencias sociales que no estaban en un mismo plano, que venían marcados –a nivel formal, material y subjetivo– por una gran asimetría, por una *diferencia radical* en cuanto a posiciones de poder, subalternidad, segmentación de la ciudadanía, vulnerabilidad y ausencia de derechos, etc. ¿Es posible conquistar y expandir derechos –oponerse a la precarización de la vida, cortocircuitar sus lógicas y efectos– mediante un trabajo conjunto y cotidiano entre *migrantes y autóctonos/as*? ¿Es posible construir una *política mestiza*? Dichos debates –y las prácticas en las que tomaban cuerpo– exceden el objetivo del artículo; lo importante aquí es insistir en que estas preguntas, que ponían en el centro las luchas de los y las migrantes y las experiencias de auto-organización contra el régimen de frontera, se estaban haciendo principalmente en y desde las redes de movimientos sociales, fuera de la academia, lejos de los institutos de estudio de las migraciones y de los centros de análisis de la acción colectiva.

Presencias y ausencias en la literatura académica sobre migraciones

Haber trabajado durante los últimos años en la intersección entre el análisis de los movimientos sociales y la acción colectiva y el estudio de las migraciones me ha permitido ser consciente de esa «doble ausencia» que vengo planteando. Este artículo es el resultado de dicha trayectoria; mi intención aquí es explorar de manera más sistemática si la agencia política de los y las migrantes está presente –si es visible o no, y si ocupa un lugar central o periférico– en el campo de los estudios migratorios.

Para ello he revisado los títulos y los resúmenes de las comunicaciones presentadas al IV, al V, y al VI Congreso sobre las Migraciones en España (Girona 2004, Valencia 2007, y A Coruña 2009), al I Congreso Internacional sobre las Migraciones en Andalucía (Granada, 2011), y al VII Congreso sobre las Migraciones Internacionales en España (Bilbao, 2012). Y he revisado igualmente todos los números de la revista *Migraciones*, un referente en esta área de estudio, desde su aparición en 1996 y hasta finales de 2014. Reconozco las limitaciones de mi análisis, y sé que las cuestiones que vengo mencionando pueden aparecer en el desarrollo de los artículos, aunque no lo hagan en el título o el resumen. Sin embargo, no es un dato menor; los títulos de nuestros trabajos tienden a expresar las ideas fuerza, las preguntas y cuestiones centrales en torno a las que *se está pensando* en un determinado área o disciplina, y por lo tanto sirven también para revelar la falta de atención a determinados temas; y lo mismo podemos decir de los resúmenes de nuestras comunicaciones o artículos, que condensan los principales ejes de los temas sobre los que trabajamos.

Lo que encontré en la revisión de las ponencias y comunicaciones presentadas a los congresos fue lo siguiente:

En el *IV Congreso sobre las Migraciones en España*, de un total de 171 comunicaciones he localizado 15 que tuvieran alguna conexión con la participación de los y las migrantes. De estas 15 comunicaciones, había 6 que se centraban en elaborar tipologías y perfiles del asociacionismo formal [en las mesas 1, 2, 6 y 8]; 4 que hablaban sobre migración transnacional, asociacionismo, desarrollo y remesas [en las mesas 1 y 6]; 3 que giraban en torno al derecho al voto y los derechos políticos de los y las migrantes [en las mesas 1 y 4]; 1 reflexión teórica sobre movimientos sociales relacionados con la inmigración [mesa 1]; y 1 última comunicación –que es en realidad una reflexión metodológica– que es la única que he encontrado que habla de la necesidad de investigar *con* (y no solo *sobre*) los y las migrantes [mesa 10].

En el *V Congreso sobre la Inmigración en España*, de un total de 299 ponencias y comunicaciones tan solo he encontrado 16 que tuvieran alguna conexión con la participación: 5 sobre derecho al voto y derechos políticos de los y las migrantes

[en las mesas 6 y 8]; 4 sobre tipologías, características y perfiles del asociacionismo formal [mesa 1]; 3 sobre redefinición de la ciudadanía y nuevos sujetos políticos, de las que 2 son reflexiones teóricas, y la tercera un análisis de las luchas de los y las migrantes «sin papeles» [en las mesas 6 y 8]; 1 sobre participación de migrantes en el movimiento vecinal [mesa 1]; 1 reflexión sobre transnacionalismo y resistencias [mesa 9]; 1 comunicación sobre relaciones informales de solidaridad en la frontera sur [mesa 6]; y 1 reflexión metodológica sobre los aportes de la Investigación Acción Participativa al estudio de las migraciones [mesa 10].

En el *VI Congreso sobre las Migraciones en España*, de un total de 150 comunicaciones (no he incluido los posters) he localizado 12 relacionadas con la participación: 3 comunicaciones sobre derecho al voto y derechos políticos de los y las migrantes [panel 2]; 2 sobre participación transnacional y codesarrollo [en los paneles 2 y 4]; 1 sobre las luchas de «sin papeles» en España [panel 1]; 1 sobre movilizaciones de «sin papeles» en Francia [panel 2]; 1 reflexión metodológica sobre los aportes de la Investigación Acción Participativa al estudio de las migraciones (misma autora que en el congreso anterior) [taller 3]; 4 sobre participación de mujeres migrantes, de las cuales 3 analizaban experiencias (p.ej. sobre colectivos de mujeres en Marruecos), y 1 sobre un proyecto de investigación-acción realizado junto y con mujeres migrantes en torno a las representaciones sociales [en los paneles 5 y 2].

En el *I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, de un total de 222 comunicaciones he hallado 12 relacionadas con la participación de los y las migrantes: 5 comunicaciones sobre participación y asociacionismo transnacional [sección 12]; 4 sobre tipologías, características y perfiles del asociacionismo formal [secciones 1 y 12]; 2 sobre el papel del asociacionismo y el voluntariado en la «integración» de migrantes [sección 12]; y 1 historia de luchas previas (durante la transición) [sección 10].

Finalmente, en el *VII Congreso sobre Migraciones Internacional en España* de un total de 234 comunicaciones he localizado 14 relacionadas con la participación de los y las migrantes: 8 sobre tipologías, características, perfiles, liderazgos y gobernanza asociativa [en las áreas 5 y 10]; 2 sobre asociacionismo y codesarrollo [área 8]; 2 sobre asociacionismo transnacional (1 estudio de caso y 1 teórico) [áreas 7 y 8]; 1 reflexión sobre *activismo político mestizo* en Lavapiés [área 5]; y 1 sobre las *Brigadas Vecinales de Observación* [área 6].

En resumen, de un total de 1.076 textos entre comunicaciones y ponencias, tan solo encontramos 69 que estén vinculados a la temática de la participación política. Y de estos 69, y siendo muy generosos con los criterios de clasificación, apenas 12 resaltan, como reflexión teórica o a través del estudio de experiencias concretas, la capacidad de agencia y el protagonismo de los y las migrantes a la hora de confrontar su posición de subalternidad.

Y algo muy similar es lo que nos encontramos al explorar los artículos publicados en la *Revista Migraciones* desde 1996, año de su fundación, hasta 2014. En este caso, entre los números 0 al 36 hay un total de 317 artículos, de los cuales vamos a encontrar 17 que giran en torno a la participación de los y las migrantes. Estos 17 artículos replican en gran medida las categorías que hemos visto en los congresos que acabo de detallar, los temas de interés son los mismos: el derecho al voto y los derechos políticos de los y las migrantes, las tipologías y características del asociacionismo formal, los consejos consultivos o foros para la integración, las reflexiones teóricas en torno al asociacionismo formal (su papel como facilitador de la «integración», su relación con el capital social, etc.), o la relación entre asociaciones de migrantes y codesarrollo. Tan solo hay tres textos que se escapan a estas lógicas. Dos son reflexiones teóricas, uno sobre las asociaciones de inmigrantes en el debate en torno a las nuevas formas de participación política y ciudadanía (en el Volumen 15, año 2004), y el otro –publicado en inglés– que gira alrededor de la idea de una *ciudadanía desde abajo* (Volumen 31, año 2012); el tercer artículo es una memoria del *Primer encuentro de mujeres inmigrantes* (Volumen 8, año 2000), una experiencia a la que no vuelve a hacerse mención en los volúmenes posteriores.

Presencias y ausencias en el estudio de los movimientos sociales y la acción colectiva

Al constatar esta ausencia tan marcada en el campo de los estudios migratorios, decidí hacer una segunda exploración que pudiera complementar estos datos, y analicé la presencia de los y las migrantes en el campo de los estudios de la acción colectiva. Para ello revisé las comunicaciones presentadas en los últimos congresos de la *Federación Española de Sociología* (FES), centrándome en los trabajos presentados dentro del *Grupo de Trabajo sobre Movimientos sociales y Acción Colectiva*. Lo que encontré no se diferencia demasiado de lo que he venido señalando hasta el momento⁷. En el *IX Congreso de la FES*, celebrado en Barcelona en el año 2007,

⁷ La información sobre los grupos de trabajo de los congresos de la *Federación Española de Sociología* puede consultarse en: <http://www.fes-web.org/congresos/> [último acceso: junio 2017].

de un total de 45 textos, observamos lo siguiente: ninguna de las 12 ponencias ni de las 14 comunicaciones leídas hablaba de la participación de los y las migrantes; y de 19 comunicaciones distribuidas, había 3 que giraban en torno a esta temática, una sobre la institucionalización del movimiento pro-inmigrantes, otra sobre asociacionismo formal, y la tercera sobre el movimiento de migrantes «sin papeles» (escrita por la misma persona que presentaba trabajos sobre este tema en los congresos de migraciones). En el *X Congreso de la FES*, celebrado en Pamplona en 2010, de un total de 46 textos, vemos que de 14 ponencias ninguna habla sobre los/las migrantes como actores políticos; de 26 comunicaciones leídas hay dos que hacen alguna referencia, una sobre capital social y liderazgo en asociaciones de

migrantes, y una sobre el movimiento de solidaridad con los y las migrantes; y de 6 comunicaciones distribuidas no hay ninguna que gire en torno a la participación de las personas migradas. En el *XI Congreso de la FES*, celebrado en Madrid en 2013, de un total de 52 textos entre comunicaciones y posters no hay ninguno que se centre en la participación de los y las migrantes, mientras que los temas estrella son las luchas en torno a la vivienda, las movilizaciones del 15M, la relación entre nuevas tecnologías y acción colectiva, o el análisis del ciclo de protestas que se estaba produciendo a nivel internacional. Finalmente, en el *XII Congreso de la FES*, celebrado en Gijón en 2016, de las 69 comunicaciones orales presentadas en el *Grupo de Trabajo sobre Movimientos sociales y Acción Colectiva*, 1 trataba sobre el activismo político de los y las jóvenes españoles emigrados durante la crisis, 3 giraban en torno a movimientos de solidaridad con las personas migrantes y refugiadas, y 1 analizaba la participación de los y las migrantes en el movimiento 15M. En resumen, de un total de 212 textos, 10 trataban sobre migración y acción colectiva, 7 comunicaciones leídas y 3 distribuidas; y de estos tan solo 2 se centraban en la agencia de los y las migrantes como actores políticos.

Posteriormente analicé las diferentes ediciones del *Anuario de Movimientos Sociales*, desde su aparición en 1999 hasta el volumen publicado en 2014. Este recurso, si bien no es un material estrictamente académico, está coordinado por uno de los referentes en el estudio de los movimientos sociales y la acción colectiva en nuestro país, Pedro Ibarra, catedrático de la Universidad del País Vasco, y me pareció interesante tomarlo en consideración. El anuario, cuyo objetivo es la difusión del conocimiento sobre las prácticas de los movimientos sociales, trabaja en torno a nueve grupos de actores: movimiento antiglobalización; ecologista; pacifista y antimilitarista; feminista; obrero; de solidaridad y cooperación; LGTB; vecinal, urbano y de «okupación»; y antirracista. De un total de 323 artículos, encontré 13 que hacen referencia al movimiento antirracista, entendido principalmente como movimiento de solidaridad con los y las migrantes. Y de esos 13 artículos, únicamente en el volumen de 2001 encontramos algunos textos que hablen sobre procesos protagonizados por migrantes, en concreto dos reflexiones sobre los encierros que mencioné anteriormente, y un artículo –de tres páginas– sobre una asociación de mujeres migrantes. Destacar también que el último volumen (entre los consultados) del *Anuario de Movimientos Sociales* que incluye entradas sobre el movimiento antirracista es el de 2009, después de ese año no hay ninguna referencia más dentro de esa categoría: los y las migrantes, de nuevo, *desaparecen*.

A modo de conclusión

Centrándome en los estudios migratorios, los datos presentados muestran que hay una dimensión clave de la experiencia social de los y las migrantes que está siendo negada por la academia española. Siguiendo a Boaventura de Sousa Santos,

podemos decir que nuestra mirada está *creando activamente como no existentes* las prácticas y saberes desplegados por sujetos subalternos/subalternizados. En este contexto, el desafío es construir una *sociología de las ausencias* (Santos, 2009) que torne visibles y ponga en discusión esas prácticas que están siendo invisibilizadas.

Sorprende observar cómo el campo de estudios de las migraciones, compuesto mayoritariamente por académicas y académicos autóctonos/blancos, reproduce en sus prácticas la representación de los y las migrantes como objetos de conocimiento a quienes se investiga y clasifica, sobre quienes se debate, se legisla, se regula –se gobierna–, como se ha hecho históricamente respecto a ese *otro* u *otra* que habitaban las localizaciones geográficas y epistémicas no-occidentales, y que hoy se encuentran en el espacio metropolitano, *entre nosotros/as*.

Dar por sentado, como parece estar ocurriendo, que los y las migrantes no son actores políticos, o son actores políticos irrelevantes, da más información sobre nuestra propia mirada (y sobre sus límites: lo que no sabemos/podemos ver) que sobre las prácticas de los sujetos. La colonialidad del poder y del saber (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Walsh, 2012) son constitutivas de nuestra manera de mirar, pensar y aprehender el mundo; y esto exige de nuestra parte una intensa vigilancia epistemológica que nos permita reconocer la persistencia de dicho legado y (tratar de) desestabilizar su reproducción. Por eso considero que las preguntas que organizan este artículo son pertinentes: ¿cómo y desde dónde estamos mirando?; como subraya Donna Haraway, «la visión es *siempre* una cuestión del “poder de ver” y, quizás, de la violencia implícita en nuestras prácticas visualizadoras» (1995, p. 330).

En septiembre de 2015 presenté una versión inicial de este trabajo en el *VIII Congreso de Migraciones Internacionales en España*, celebrado en la Universidad de Granada. Apenas tuve diez minutos para exponer mis argumentos y posiblemente no lo hice con suficiente claridad. En la ronda de preguntas y comentarios me sorprendió la intervención de una profesora que dijo que se había sentido «sermoneada». Yo había detallado los datos que aparecen en los epígrafes anteriores, señalé lo que he nombrado como «doble ausencia», y propuse algunas interpretaciones tentativas. Se podía estar de acuerdo o no con mis afirmaciones, plantear dudas a nivel teórico o metodológico, pero decir que era un «sermón» cerraba toda posibilidad de discusión académica –que es (o debería ser) la razón de ser de los congresos.

Poco después convertí la presentación en un artículo que envié a una revista de ciencias sociales. La revista rechazó mi texto argumentando que lo que yo proponía, cito textualmente, «no tiene el suficiente valor intelectual, aunque tal vez sí lo tenga normativo, para ser considerado objeto de estudio científico», una respuesta que me hizo recordar el episodio del congreso, y me llevó a preguntarme por qué mi texto se estaba recibiendo/entendiendo así. Mi objetivo era analizar la construcción del campo de estudio de las migraciones, observar qué incluye y

que excluye, y reflexionar al respecto (una práctica de reflexividad que debería ser central en nuestro trabajo). Estaba tomando los estudios migratorios como objeto de indagación, examinando las operaciones de clasificación que se realizan en su interior y que lo constituyen y delimitan –«la lucha por el establecimiento y la imposición de la taxonomía legítima» que explica Bourdieu (2002) –, un ejercicio que no es normativo sino definitivamente analítico.

¿De verdad puede defenderse que esta «doble ausencia», este punto ciego que atraviesa la academia española, es producto de la casualidad o que es *científicamente* irrelevante?, ¿qué permite considerar a priori que la dimensión de sujeto político de los y las migrantes no merece ser tomada en cuenta, por qué esa dimensión es menos importante que otras? Al menos, ¿no merecería la pena hacerse estas preguntas, ver su recorrido en vez de desecharlas de antemano?

Mi propuesta es sencilla, no estoy cuestionando los estudios migratorios en su totalidad ni planteo que deban desaparecer como campo de análisis, aunque sí creo que deberían reformularse. Del mismo modo que, por ejemplo, los estudios de género nacieron como una irrupción del movimiento feminista al interior de la academia, mi deseo –ahora sí, mi propuesta normativa– sería que los estudios migratorios se desplazaran hacia posiciones abiertamente decoloniales; que los y las migrantes sean tomados como sujetos productores de conocimiento con los que abrir procesos de diálogo, reflexión y análisis conjunto, y que ocupen más espacios en la academia desde los que puedan *hablar* en lugar de *ser hablados*, desafiando así la violencia epistémica de una sub-disciplina organizada de tal manera que sujetos blancos analizan sujetos no-blancos como objeto de estudio (Grosfoguel, 2007).

No estoy sugiriendo que los estudios migratorios deban centrarse en la dimensión política por encima de otras; lo que he hecho es mostrar cómo esa dimensión está prácticamente ausente, claramente infra-representada en relación a otras categorías, y he subrayado que esta realidad –la «invisibilización» de los y las migrantes como actores políticos– es merecedora de análisis y discusión al interior de la comunidad académica. Si este texto sirve para abrir la conversación, si es útil para cuestionar los límites de nuestra mirada –la colonialidad del saber que nos constituye y que atraviesa nuestras disciplinas y proyectos– habrá cumplido su objetivo.

Referencias

Arribas Lozano, A. (2009). Entre espejos y espejismos. Inmigración y políticas de integración: el reto de la interculturalidad. En A. M. Jaime Castillo (coord.), *La Sociedad Andaluza del Siglo XXI. Diversidad y Cambio*, (pp. 257-279). Sevilla: Centro de Estudios Andaluces – Junta de Andalucía.

Arribas Lozano, A. & García-González, N. (2013). Interrogando la interculturalidad: localizaciones y discursos (de)coloniales. Dos investigaciones en diálogo. En F. J. García Castaño & N. Kressova (Eds.), *Diversidad cultural y migraciones*, (pp. 1-18). Granada: Editorial Comares.

Barbero, I. (2012). Expanding Acts of Citizenship: The Struggles of Sinpapeles Migrants. *Social & Legal Studies*, 21(4), 529-547.

Basok, T. (2009). Counter-hegemonic Human Rights Discourses and Migrant Rights Activism in the US and Canada. *International Journal of Comparative Sociology*, 50(2), 183-205.

Bourdieu, P. (2002). *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.

Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. En S. Castro-Gómez & R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, (pp. 9-23). Bogotá: Univ. Javeriana, Univ. Central y Siglo del Hombre.

De Genova, N. (2010). The Queer Politics of Migration: Reflections on 'Illegality' and Incurability. *Studies in Social Justice*, 4(2), 101-126.

Gregorio, C. (Ed.), (2010). *¿Por qué tienen que decir que somos diferentes? Las mujeres inmigrantes, sujetos de acción política*. Granada: Junta de Andalucía, Universidad de Granada, Perspectivas Feministas en Investigación Social.

Gregorio, C. & Arribas Lozano, A. (2008). En los márgenes de las cartografías del poder: análisis de discursos y prácticas de asociacionismo y participación derivadas del hecho inmigratorio en el Estado Español. En L. Suárez *et al.* (coords.) *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, (pp. 259-274). Donostia: Ankulegi.

Grosfoguel, R. (2007). Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales. *Universitas Humanística*, (63), 35-47.

Grosfoguel, R. & Maldonado-Torres, N. (2006). Los latinos, los migrantes y la descolonización del imperio estadounidense. *Comentario Internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, (7), 157-172.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza*. Valencia: Universidad de Valencia.

Inis, E. F. & Nielsen, G. M., (Eds.), (2008). *Acts of Citizenship*. London: Zed Books.

Martín Pérez, A. (2004). Las asociaciones de inmigrantes en el debate sobre las nuevas formas de participación política y de ciudadanía: reflexiones sobre algunas experiencias en España. *Migraciones*, (15), 113-143.

McNevin, A. (2011). *Contesting Citizenship: Irregular Migrants and New Frontiers of the Political*. New York: Columbia University Press.

- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchinson.
- Morell, A. (2005). El papel de las asociaciones de inmigrantes en la sociedad de acogida: cuestiones teóricas y evidencia empírica. *Migraciones*, (17), 111-142.
- Nyers, P. (2010). No One is Illegal Between City and Nation. *Studies in Social Justice*, 4 (2), 127-143.
- Nyers, P. & Rygiel, K. (Eds.), (2012). *Citizenship, Migrant Activism and the Politics of Movement*. New York: Routledge.
- Rygiel, K. (2011). Bordering solidarities: migrant activism and the politics of movement and camps at Calais. *Citizenship Studies*, 15(1), 1-19.
- Santos, B. de S. (2009). *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, Clacso.
- Santos, B. de S. (2006). *A gramática do tempo. Para uma nova cultura política*. Oporto: Afrontamento.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Madrid: Katz Editores.
- Sassen, S. (2002). The Repositioning of Citizenship: Emergent Subjects and Spaces for Politics. *Berkeley Journal of Sociology*, (46), 4-25.
- Spivak, G. Ch. (1991). Neocolonialism and the Secret Agent of Knowledge. *The Oxford Literary Review*, (13), 220-251.
- Suárez-Navaz, L. et al. (Eds.), (2007). *Las luchas de los sin papeles y la extensión de la ciudadanía*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Varela, A. (2013). *Por el derecho a permanecer y a pertenecer. Una sociología de la lucha de migrantes*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Walsh, C. (2012). ¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales. En A. Arribas Lozano et al. (Eds.), *Tentativas, contagios, desbordes. Territorios del pensamiento*, (pp. 55-71). Granada: UGR.
- Zapata-Barrero, R. (2004). *Multiculturalidad e inmigración*. Madrid: Síntesis.