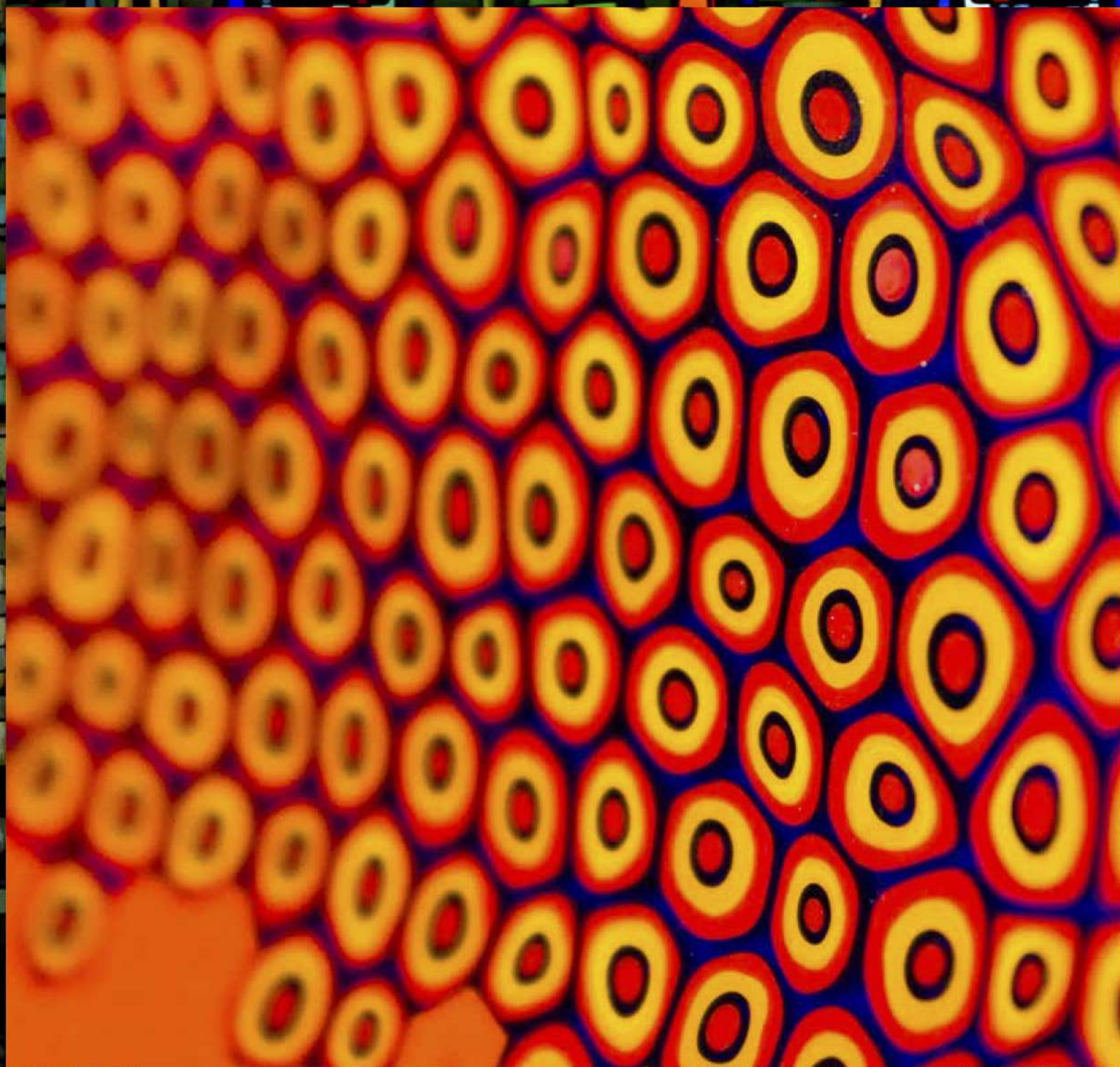


Versión Estudios de
Comunicación y
Política

ISSN: 2007-5758

No.37

Discurso y subalternidad. Política,
representación y la palabra de los otros



Pensar la subalternidad en nuestros días

Frida Gorbach y Mario Rufer

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

En 1988 la filósofa feminista de origen indio Gayatri Spivak publicó *Can the Subaltern Speak?* (1988) (¿Puede el subalterno hablar?),¹ un texto que ha sido citado, invocado, imitado, analizado y criticado muchísimas veces, y que hoy sigue teniendo una relevancia fundamental en el campo de la teoría social. Si en los años setenta, en Inglaterra, la “historia desde abajo” mostró que los oprimidos no son objetos pasivos de la historia sino agentes conscientes, capaces de moldear y ser moldeados por sus propios procesos sociales, y si por esa misma década la llamada Escuela de Estudios de Subalternidad sostuvo que las acciones de los grupos subordinados no son meras reacciones producto de presiones económicas sino que están animadas por una serie de normas que responden a una lógica y una racionalidad distintas, Spivak se preguntará en ese texto si de verdad los subalternos pueden hablar, si poseen conciencia cuando se les ha negado radicalmente la palabra y la capacidad de acción política. Argumentará allí que el “otro” nunca habla desde una voz soberana o transparente y, más aún, que no existe posibilidad de que el/la subalterna “hable” desde un lugar de enunciación propio: básicamente porque no lo tiene.

El texto de Spivak se volvió una “marca de citacionalidad”, muchas veces al margen de la discusión seria que ameritaba su lectura. En primer lugar porque la pregunta que lanzaba Spivak era retórica: no puede ser respondida por sí o por no, y nunca pretendió serlo. Se trataba de abrir una polémica no solo con Foucault y Deleuze –o más bien con sus intempestivas post 1968– sino también al interior de lo que empezaba a conformarse como un grupo de reflexión sobre subalternidad y condición poscolonial. La relectura de Gramsci que ya había sido pregonada tanto por la “historia desde abajo” como por los “subaltern studies” –cada uno abrevando en sus propios fantasmas– exigía a fines de la década de 1980 otras tres aristas que señala Spivak: primero, una sólida discusión sobre la “fe” depositada en el subalterno como sujeto agente y consciente de todas las historias (como si la noción de ideología pudiera ser fácilmente descartada); segundo, una llamada de atención sobre la noción unívoca de subalternidad que no ve ni la división internacional del trabajo ni la geopolítica del conocimiento (como si la experiencia política de un obrero blanco y alfabetizado en París fuera asimilable a la de una mujer obrera india analfabeta en Calcuta); tercero, una polémica más seria sobre la paradójica noción de *representación* en la obra del propio Marx. Para Foucault

y Deleuze (en la lectura de Spivak) la “representación del otro” que el intelectual se abogaba (desde la famosa frase de Marx “no pueden representarse a sí mismos, necesitan ser representados), podía darse por caduca después de la “toma de la palabra” y de la escena política en la Francia de 1968. Para Spivak, por supuesto, esto no era así. Su *dictum* rayaba en la ironía: no solo no es el fin de la representación, sino probablemente no haya más que pensar en las formas jerárquicas, excluyentes y opresoras por las cuales las formas de representación (por supuesto, el silencio es una de ellas en su propio abismo) siguen mutando y operando en el presente.

Después de la publicación de *¿Puede el subalterno hablar?*, la cuestión de la “naturaleza” de la subalternidad se convertiría en uno de los debates más significativos en la teoría social contemporánea (como explícita en este número el texto de Oto, “Franz Fanon y la subalternidad”). Desde entonces, se podría decir, la crítica social se ha movido en el marco de una disyuntiva. Brevemente, estas serían las dos posiciones: de un lado, aquellos identificados con la vertiente “agentista” buscan localizar la autonomía política y moral del sujeto frente al poder, convencidos de que es posible construir un discurso histórico que a “contrapelo” del discurso del poder escuche las voces de los oprimidos; y del otro lado, aquellos que dentro de una vertiente “deconstructiva” consideran que existe una imposibilidad estructural del discurso subalterno como audible y legible: en este caso el subalterno aparece como pura diferencia, como fuerza de desestabilización dentro de la identidad del término dominante, como “límite absoluto del espacio en el cual la historia se narrativiza como lógica” (Spivak, 2008: 49).

También en América Latina la cuestión de la subalternidad se ha debatido en esos términos: ya sea que aparezca como exceso que escapa a la máquina hegemónica o como metáfora que señala un límite, una frontera irreductible a la representación; o dicho de otra manera, el subalterno aparece como un sujeto autónomo, con deseos y conciencia o constituye una alteridad irreductible. De hecho, buena parte de los textos que se presentan en este número de *Versión* se mueven entre esas dos posiciones en un intento por escapar a la disyuntiva. Todos, de un modo u otro, se separan de la idea del subalterno como sujeto autónomo, situado íntegramente al margen de una estructura de poder y contrario a ella, pero pugnan contra la idea de irreductibilidad preguntándose de nuevo por el subalterno mismo, por lo que hace, lo que dice y cómo lo dice.

Lo cierto es que cuando los coordinadores de este número nos propusimos pensar este debate no imaginábamos la urgencia política que adquiriría el tema en el escaso tiempo transcurrido entre la apertura de la convocatoria y la publicación del número. El avance de la derecha latinoamericana es asombroso (el triunfo de Mauricio Macri como presidente argentino en diciembre de 2015 y la enorme presión ultra conservadora para la destitución

de Dilma Rousseff en Brasil se suman a la pérdida del referéndum de Evo Morales en Bolivia para su continuación en el poder, referéndum que él mismo propició como consulta popular, y a la enorme presión desestabilizadora de Venezuela). Gobiernos de corte populista o neopopulista son reemplazados por viejas y nuevas formas de las derechas.

Podemos discutir ampliamente sobre la fuerza de las formas más rapaces de capitalismo extractivo y financiero en este proceso. Pero hay un punto que no queremos soslayar: no es *solamente* la presión acomodaticia de las clases medias, la rapiña irrefrenable de las oligarquías y empresariados locales o la connivencia entre esos sectores y cierta ultraderecha de instituciones religiosas los que legitiman esos cambios. Macri no habría triunfado sin el voto de muchos pobres y excluidos –otros miles, por supuesto, no lo votaron. No era solo la clase media la que se lanzó a las calles en apoyo al *impeachment* de Rousseff en Brasil (aunque fuera el grueso)–. Si somos sensatos, la historia reciente amerita la formulación de un par de preguntas incómodas: ¿tenemos herramientas para pensar estos procesos? ¿De qué forma desempolvar críticamente los debates más inteligentes sobre ideología y alienación *junto con* las ideas fundamentales de *producción social de sentido* sobre lo político? ¿O será que cuando los subalternos toman las decisiones contrarias a las que ciertas vanguardias diagraman para ellos, las nociones de autonomía y de conciencia se desdibujan y reaparecen rápidamente los conceptos de *representación necesaria* o de tutela –y su correlato, la minorización de los otros?

Desde esta paradoja, ¿cómo debatir la convergencia (o no) entre poder, deseo e interés –discusión clave para Foucault y Deleuze y punto central en el texto de Spivak–?²² Tal vez el asunto resida en cómo dar vuelta a la pregunta y mirar de qué forma los subalternos son capaces de leer la opacidad del poder y del Estado, no porque se encuentren al margen de él, sino justamente porque saben muy bien cómo opera, qué límites tiene para ellos y qué esperar de él. Claro, aquí emergen otros problemas: en ese proceso de citaciones, ¿no estamos dando una primacía enorme a la equivalencia de sentido, a la racionalidad más devoradora de un Occidente immaculado, a la transparencia entre conciencia, sujeto y lenguaje, algo que la misma Spivak criticó tanto? En otras palabras: ¿hay lugar, en estas preguntas nuestras sobre la subalternidad, para la contradicción, para el inconsciente y para el silencio?

La verdad es que no estamos tan seguros de haber salido de la dicotomía que acabamos de plantear párrafos arriba. Los años noventa del siglo pasado parecían haber indicado el triunfo de la cultura sobre la ideología: las nociones de producción (y no reproducción) se complementaban con la bienvenida a ideas menos restrictivas de poder: nuevas subjetividades, procesos de significación y formas “descentradas” de representación. La década del 2000 en América Latina –exceptuando a México, que

siempre parece correr otra carrera— implicó la creación de auspiciosos aparatos conceptuales propios: autonomía, movilización, visibilización popular, plurinacionalismo, neo-nacional-populismo.

Hoy, ante la amenaza rotunda de las derechas, ¿qué lugar merece un concepto pensado por Gramsci en clara consonancia con su preocupación por las inadecuaciones de los “intereses de clase” como última ratio? ¿Cómo pensar las resistencias y sus mediaciones? ¿Qué implica hoy hablar de la *heteroglosia* en la voz de los subalternos latinoamericanos? Y sobre todo, en la arena de construcción ética y estética de lo político, ¿quién habla, quién ¿oye, quién es oído, quién es silenciado y quién es forcluido de la escena del sentido y a partir de qué soportes y artilugios?

El texto que abre el dossier temático, “Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares”, recorre con precisión el debate intelectual sobre los conceptos *subalternidad*, lo *poscolonial* y lo *popular* en diferentes momentos. Sus autores, Pablo Alabarces y Valeria Añón, se insertan en una crítica a las aproximaciones desconstructivas y proponen producir conocimiento sobre la cultura de los subalternos sin negar por ello la dificultad de presentarlos. En este sentido, el concepto de lo *popular*, discutido largamente en las instituciones académicas latinoamericanas, aparece como una vía para mirar lo subalterno sin la “exasperación retórica” del desconstructivismo.

De igual manera, y eso es lo que nos parece especialmente interesante de los textos reunidos aquí, hay una preocupación permanente por pensar la subalternidad desde América Latina. Ante la pregunta lanzada en la convocatoria en el sentido de si es aún útil la categoría de “subalterno/subalternidad” para América Latina, todos responden que sí, al rechazar la idea de que la subalternidad ofrezca un diagnóstico universal del estatus de los oprimidos en todas las culturas así como una prescripción para cambiar su situación. Se preguntan, en este sentido, cómo indicar el lugar de una singularidad sin que ello remita a la idea de *territorialidad*, de espacio geográfico, a la manera de la tradición “latinoamericanista” y su pretensión de levantar el archivo de la identidad latinoamericana a través de sus pensadores más representativos. Más bien, la singularidad se piensa a partir de ciertos acentos teóricos, de ciertas marcas de diferenciación y posiciones estratégicas.

Al respecto, Añón y Alabarces reflexionan en torno a la singularidad, a la inflexión propia de América Latina (con la obra del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos y la propia reflexión de Walter Mignolo), y así, después de repasar las formas que en las últimas décadas ha tomado la discusión, piensan la relación entre la subalternidad y la noción de *colonialidad del poder*, acuñada por Anibal Quijano (2000) en la década de los noventa —aunque con un amplio trabajo anterior que lo fundamen-

ta—. Sostienen al respecto que no es posible entender los procesos de modernización sin el análisis del modo como las herencias coloniales han pervivido en la historia de América Latina.

Eduardo Restrepo complementa estas reflexiones en “Stuart Hall y la condición poscolonial”. Mediante un exhaustivo análisis, Eduardo demuestra cómo la reflexión de una etapa particular de la escritura del célebre sociólogo jamaicano —hacia la década de 1990— es fructífera para comprender los procesos de subalternización en tanto estereotipación, racialización, objetificación del cuerpo en los lenguajes y división de una semiología política entre Occidente y el Resto. Nociones como ambivalencia, circularidad del poder y jerarquías estereotípantes se vuelven cruciales en un texto que pone énfasis en la necesidad de comprender a “lo colonial” como un asunto político del presente latinoamericano. Un asunto que, sin embargo, debe ser comprendido desde la conformación de procesos de exclusión, jerarquía y diferenciación que son locales y cuyas sintaxis necesitan ser analizadas en ese vaivén entre dispositivos globales/conformaciones locales.

En esa línea, Zenia Yéñez, en el “El silencio y el archivo”, analiza el expediente de Ma. de los Angeles C., una interna del manicomio La Castañeda, y muestra cómo no es posible construir una noción universal de subalterno y no mirar la heterogeneidad de una situación concreta, de un archivo específico. A partir de una crítica a la historiografía convencional que ha separado al subalterno del Estado como si aquel no estuviera capturado enteramente por la máquina hegemónica, y como si las formas de resistencia no pasaran por narrativas históricas convencionales de formación del Estado, muestra que en el silencio de ese archivo hablan las “condiciones históricas y locales de producción”, esto es, las condiciones dislocadas del Estado en una sociedad poscolonial. Bajo el supuesto de que los sujetos enloquecen históricamente, Zenia formula la siguiente pregunta: ¿Es Ma. de los Ángeles C. un sujeto subalterno en los avatares de un Estado-nación poscolonial con cuyos mimbres se (des)teje su vida?

A la par del archivo y la palabra *historiadora*, se reflexiona sobre el campo y el registro etnográfico. En “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, Rodrigo Parrini toma la noción de heterotopía acuñada por Foucault para pensar los límites del trabajo de campo antropológico, esto es, aquello que queda fuera del registro de una etnografía, los excesos que no se pueden integrar al proceso de investigación, lo que no puede ser formalizado. A partir de un trabajo etnográfico realizado en Tenosique, “un lugar fronterizo que cobija uno de los procesos migratorios más visibles y complejos del mundo”, Parrini va en busca de heterotopías espaciales y afectivas, de sueños, de síntomas, procesos corporales y ruinas que alteran profundamente la idea de tiempo. Se pregunta “¿cómo escribir sobre el roce o las vibraciones, sobre la melancolía o la locura; sobre

trenes fronterizos y bestiales o pueblos mágicos a través del tiempo y ante la modernidad?” cuando el etnógrafo no puede entender la experiencia del otro sin desarmar la suya propia.

Muchos de los textos aquí reunidos retoman la discusión que el texto de Spivak inauguró y la llevan más allá al precisarla, ampliarla y abordarla desde otros ángulos. Sin perder de vista la discusión sobre la subalternidad desde el *locus* específico de América Latina, ofrecen una prueba de la riqueza actual de un debate que se ha abierto hacia otros campos disciplinarios y otras problemáticas. En este sentido, Miriam Jerade pone en diálogo la pregunta de Spivak sobre la relación entre el sujeto subalterno y el discurso hegemónico y la crítica que J. Derrida hace a la etnografía de Claude Lévi-Strauss, y de esta manera se pregunta “¿Puede el sujeto subalterno escribir?”. A partir de la crítica que Spivak hizo a Derrida en 1993 en el sentido de haber excluido de la desconstrucción la dimensión de la economía política, Jerade muestra cómo un texto tan temprano como el *De la gramatología* (1967) da cuenta ya de la relación violenta del Occidente con el otro.

Guillermo Ricca, por su parte, en “Clases subalternas: usos e invención política. Breve genealogía de una lectura impropia desde el sur”, critica el hecho de que la categoría de *subalterno* haya sido despojada del fantasma de clase para ser convertida en una suerte de *passepapier* del lenguaje intelectual y académico. Propone, por tanto, recuperar la potencia crítica de un concepto como el de “clases subalternas” de Gramsci, y a partir de allí resituar la discusión en torno a una política de la emancipación. La apuesta de Guillermo es recuperar el debate latinoamericano y las lecturas y recepciones locales en sus vaivenes; en este caso, el autor escoge la obra del filósofo marxista argentino José Aricó. “Creemos –dice Ricca– que en el contexto latinoamericano, la condición subalterna no puede ser separada de la condición de clase sino al riesgo de reducir la subalternidad a una dimensión solo cultural, étnica, de género, corporal/racialista y, a la vez, sustantivada”.

En el mismo sentido, Alejandro de Oto vuelve a Franz Fanon para repensar la categoría de subalternidad. En su texto, “Franz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político”, explora la escritura fanoniana y articula la crítica al colonialismo y su patrón de poder racializado con las condiciones de la colonialidad y las demandas cognitivas y políticas de los críticos sociales latinoamericanos. Discurre así sobre la lengua y el cuerpo como lugares privilegiados para analizar cómo se dirime en América latina la condición subalterna, cómo es en el “cuerpo”, lugar no representacional, zona del no ser, donde se concretan las articulaciones de la lengua colonial, las estructuras de dominación y una idea de conocimiento que tiene a la racialización como modo privilegiado.

También Héctor Zapata y Alejandro Medina llevan la noción de *subalternidad* a la dimensión del cuerpo. Con la pregunta “¿Puede no hablar el cuerpo del subalterno?”

vuelven sobre la obra de Gramsci en un intento por pensar desde otro lugar cómo actúa la dominación de clase; esto es, cómo se internalizan los valores que dominan el proceso histórico. Desde Gramsci, y como respuesta a la pregunta polémica de Spivak, colocan a la subalternidad en el campo de la vida antes que en la prerrogativa de hablar y ser comprendido y se preguntan cómo cambiaría la formulación original cuando interviene el estatuto bajo el cual el cuerpo aparece. En este texto el cuerpo no es solo un texto susceptible de ser interpretado, un objeto pasivo, un deshecho, nuda vida, sino el lugar propio de la experiencia, el ángulo problemático que nos permite acercarnos a las vicisitudes existenciales del subalterno, el *locus* de disputa por la representación, el portador de procesos históricos y también de información fuera de lugar. Más que un mero signo o indicio de la vida, el cuerpo es visto como potencia política, soporte de una protesta, puente lanzado hacia la enunciación. Su conclusión es que “una discusión sobre la subalternidad que solo pase por el asunto de la representación [...] estará condenada a negar afirmativamente el cuerpo, mostrándolo solo como ese resto mudo que corrobora la imperiosa necesidad de volver posible una voz”.

La forma como los editores decidimos ordenar los textos, se podría decir, sigue la lógica de una secuencia que se va abriendo a múltiples derroteros. Como un lente que a medida que se acerca al terreno va dejándose comer por los detalles, en el comienzo se presentan aquellos textos enfocados en la discusión teórica que Spivak inauguró, y después se suceden aquellos que no muy lejos de esa discusión ponen a jugar la subalternidad en los terrenos de la investigación empírica.

Así, desde una riqueza de campo particular, el cuerpo subalterno también es motivo de reflexión en el trabajo de Pablo Farneda: “Prácticas artísticas trans: estrategias ex-céntricas para hacerse un cuerpo propio”. El autor estudia con audacia argumentativa lo que llama *modos de pensamiento encarnado* de lxs artistxs trans en Buenos Aires. Como prácticas de afirmación de la singularidad, los diferentes lenguajes artísticos y sus performances se analizan en el texto como detonantes de polémicas en torno a la identidad, la normatividad, la torsión y la des-identificación. En todo caso, la corporalidad y sus lenguajes estéticos son pilares fundantes de una subjetividad política que no es leída ni “hablada” en otros soportes.

Ahora bien, ¿qué problemas trae aparejada la noción de subalternidad cuando se cosifica designando sujetos empíricos y sus prácticas? Mauricio Berger y Cecilia Carrizo escriben “La palabra del *nos-otros*. Reflexiones epistemológicas para la superación de las subalternidades en las luchas por derechos”. En este texto reflexionan no ya sobre el concepto sino sobre las prácticas de subalternización: se subalternizan (y por ende se prejuician) saberes, lógicas, acciones. Metodológicamente, los autores desentrañan cómo el trabajo de campo los llevó a abandonar la “práctica inquisidora” de la entrevista por algo

más cercano al formato conversacional. Reflexionan sobre la práctica de campo al mismo tiempo que torsionan los conceptos que al señalar al subalterno, lo produce y lo fija. Claudia Villagrán en “De la subalternidad a la autorrepresentación” va más allá y propone la posibilidad de analizar la autorrepresentación autónoma como opción simbólica colectiva (trabajando específicamente el caso de la radiodifusión mapuche). Raúl Cabrera, en su texto “Dispositivo de traducción en las relaciones de cooperación internacional Norte-Sur”, hace lo propio intentando pensar la noción de traducción más allá de la operación semántica: analizando los lenguajes que operan en la distribución geopolítica de la imaginación moderna Norte-Sur y nuevamente qué formulaciones rituales, políticas y estéticas están imbricadas en los operativos de legitimación/deslegitimación de los lenguajes.

El problema de los lenguajes, las mediaciones de instancias políticas más o menos instituidas y el estado nacional es un tema crucial en las investigaciones sobre los procesos de subjetivación de sectores subalternos. Desde este prisma, Fabián Bonilla López analiza dos museos comunitarios del estado de Oaxaca y problematiza la representación de la memoria subalterna. En “Significación de sentidos de la memoria y del patrimonio en dos museos comunitarios Ñuu Savi”, Bonilla trabaja a partir de la crítica a la narrativa antropológica oficial que construye al sujeto subalterno como agente soberano; se pregunta así dónde quedó la palabra y la voz de los sujetos subalternos y si la memoria subalterna construyó otros soportes a lo largo del tiempo para codificarse en una memoria divergente a la de la historia oficial. Al final, sostiene que si bien esos dos espacios de exhibición presentan no la voz de la cultura y de la cosmogonía de origen sino aquello que ha sido autorizado por la voz alta del estado-nación y vehiculizado por el discurso de la historia nacional, ellos funcionan también como espacios de negociación entre las narrativas maestras del Estado-Nación y las narrativas de las memorias locales.

Debemos consignar que la productividad del Estado-nación ha sido crucial en los debates de la primera generación de los estudios de subalternidad indios, y se tradujo, como muestran Alabarces y Añón, como un punto importante de discusión para la colonialidad del poder en América Latina. La matriz colonial no es erradicada sino potenciada en la formación histórica de los nuevos Estados-nación en América Latina. A su vez, la “firma del Estado” (Das, 2004) sigue siendo crucial para comprender las formas de convivencia, negociación, resistencia y re-articulación de los grupos subalternos. La idea de “pensar sin Estado” nos conduce a un interesante axioma de rentabilidad y/o deseabilidad política, pero no se sostiene de ninguna manera ante la evidencia empírica. La violencia, la ductibilidad, la opacidad e incluso la inoperancia del estado (¿moderno?) latinoamericano conviven con lo que Taussig denominó magistralmente, su “magia” (Taussig, 2015).³ El Estado pierde terreno en

muchos ámbitos y extiende vorazmente su soberanía en otros. Siguiendo esta lógica, en vez de pensar a los subalternos como ajenos, previos, prescindentes de la lógica estatal, algunos textos de este número dan vuelta de manera inteligente la lente y parecen preguntarse: ¿por qué más bien no analizamos cómo los subalternos son profundamente modernos –y no atávicos ni auténticos ni prístinos (algo sobre lo cual Restrepo nos hace reflexionar desde las investigaciones de Stuart Hall)– justamente porque son contemporáneos, porque han participado de la historia moderna de dominación convirtiéndose en sujetos capaces de leer, activarse y reaccionar a la opacidad del Estado-nación, apropiándose justamente de sus cartas marcadas, de sus lexías de poder, de sus procedimientos de nominación y sometimiento? ¿Cómo pensar desde una *política de los gobernados*, como la denominó Partha Chatterjee (2008), al enfrentamiento entre comunidad y estado, a las posturas tensas de diversos grupos sociales frente a las políticas de identidad, o a la ambivalencia con la que los grupos subalternos parodian, desplazan o hiperbolizan la pulsión escópica y fragmentaria del estado cuando nombra, desgina y mapea comunidades, minorías y grupos?

En el artículo “Enunciación indígena versus ‘nacionalismo étnico’ en la construcción plurinacional boliviana”, Eduardo Paz González discute los abordajes académicos que buscaron dar cuenta de la particularidad del proceso que en Bolivia llevó del modelo de república al modelo plurinacional. El trabajo se inserta en la discusión que existe en torno a la construcción de la nación y que se dirime entre dos posturas, una que defiende el principio cívico y considera que el Estado es el actor central en la constitución de las naciones, y otra que hace lo propio por el principio cultural y defiende la importancia de un sustrato común previo a los procesos propios de la modernidad. Lo que argumenta el autor es que ambas posiciones están marcadas por su afiliación a coordenadas de lectura coloniales que reproducen sin mayor cuestionamiento los debates europeos mientras reducen la demanda de los pueblos indígenas a la categoría de lo étnico o lo cultural neutralizando de ese modo su potencial político.

El debate sobre la subalternidad, en complemento con la clase y con las reflexiones sobre “lo popular” –en connivencia con las poéticas del cuerpo o en sintonía con los debates sobre el archivo y el campo–, es remarcado urgente en nuestro presente por la mayoría de las investigaciones aquí presentadas. En definitiva, todos los textos muestran lo que Spivak ya sabía de antemano: como mecanismo comunicativo, claro que el subalterno habla. Con qué lenguajes, cómo están marcadas –racial, geopolítica y genéricamente– las cartas de esos lenguajes, y qué mecanismos de silenciamiento, forclusión, heterarquías, resistencias y parodias los operan, es algo que los artículos de este volumen trabajan con diferentes herramientas y aproximaciones. Quién escucha qué entrenamientos se tienen (o no) para esa escucha y cuáles son los

límites (éticos, estéticos y epistemológicos) de las disciplinas en ese corredor comunicacional –siempre fracasado, siempre “infeliz”, siempre dislocado– son elementos que recorren transversalmente los textos. En todo caso, las reflexiones de los autores sobrepasaron por mucho los alcances iniciales de nuestra convocatoria.

Referencias

- Chatterjee, Partha, (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, clacso/ Siglo XXI.
- Das, Veena, (2004). “The signature of the state. The paradox of illegibility”, en Das, Veena; Poole, Deborah (eds). *Anthropology in the margins of the state*, Santa Fe, School of American Research Press.
- Quijano, Anibal, (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del poder. Euro-centrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, clacso.

Spivak, Gayatri Chakravorty, (1988). “Can the subaltern speak?”. En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Londres. Macmillan.

Spivak, Gayatri Chakravorty, (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”, trad. de Antonio Díaz revisada por S. Giraldo y Ma. Teresa Salcedo. *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364.

Taussig, Michael, (2015). *La magia del Estado*. México, Siglo XXI [1997].

Notas

- ¹ Para las citas textuales trabajaremos aquí con la traducción de Antonio Díaz, revisada por Santiago Giraldo y María Teresa Salcedo (Spivak, 2003).
- ² La propia Spivak asevera que el título que ella había escogido para el ensayo era ese: “Poder, deseo, interés”. Pero que fue cambiado a pedido editorial por la pregunta ¿Puede el subalterno hablar? (Spivak, 1988).
- ³ Véase la reseña que hace Eduardo Cerda en este volumen sobre la reciente traducción al español de *La magia del Estado* por la editorial Siglo XXI, México.

Cómo citar:

Gorbach, Frida y Mario Rufer. “Pensar la subalternidad en nuestros días”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp.7-12, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares

Pablo Alabarces

Universidad de Buenos Aires - CONICET.

Valeria Añón

Universidad Nacional de La Plata-Universidad Nacional de Buenos Aires - CONICET

RESUMEN: ¿Qué vínculo existe entre subalternidad, estudios poscoloniales y opción decolonial? ¿En qué medida estas perspectivas pueden conducirnos a reflexionar en torno a la cultura popular? ¿Cómo impactan las recientes experiencias nacional-populares en Latinoamérica en nuestros estudios, así como sus retrocesos y crisis? ¿En qué medida es posible –y sensato– seguir hablando de “lo popular” hoy? Para volver sobre estas interrogantes, que planteamos por primera vez hace casi diez años, revisar nuestras hipótesis y volver a afirmar ciertas constantes es que proponemos una reflexión en torno a lo popular a partir de tres dimensiones de la subalternidad: la del conflicto y sus derivas; las aporías de sus metáforas; la inflexión de la colonialidad. Buscamos volver a afirmar lo popular como categoría de análisis que reivindica lo político, en su cruce con perspectivas contemporáneas innovadoras.

PALABRAS CLAVE: cultura popular, subalternidad, colonialidad.

ABSTRACT: Is there a connection between Subalternity Studies, Postcolonial Studies and Decolonial Option? Can these perspectives help us reflect on popular culture? Is it accurate and useful to continue talking about Latin American popular culture today? In order to begin answering these wide questions, we offer a reflection on subalternity and popular culture, organized in three complementary dimensions: subalternity and conflict; subalternity and metaphor; subalternity and coloniality. In this context, we strongly stand for the concept of “popular” as a way to better understand Latin American culture.

KEY WORDS: Popular Culture, Subalternity, Coloniality.

Introducción

Hace diez años revisamos una Referencias acerca del concepto de *subalterno* (Alabarces y Añón, 2008). Experimentamos las dificultades de la lectura desde la periferia, en bibliotecas escasas y desactualizadas: aún eran tiempos en los que no todo estaba en Internet –aunque a veces, en el exceso, Internet pareciera Alejandría, sin serlo, mero exceso de la apariencia; y sigue sin estar todo, gracias al predominio de los intereses del mercado editorial académico por sobre el acceso libre–. Quisimos indagar en los vericuetos de los estudios subalternos latinoamericanos y en los paralelos, cruzados o contradictorios estudios poscoloniales/decoloniales. Eran tiempos en que estas Referenciass eran, no solo en el Río de la Plata, más sospechadas que leídas –aunque fueran, en algunos casos, concluidas: los estudios subalternos latinoamericanos tenían, en 2006, más de un lustro de clausurados–. Esas lecturas –sus dificultades– nos hablaban también de las relaciones entre la academia norteamericana, aunque latinoamericanista, y la latinoamericana nacida y criada: habíamos podido asistir, en algún congreso de Latin American Studies Association, a su despliegue generalmente narcisista y monológico.

Pero hubo también algunos hallazgos: la absoluta casualidad de encontrar un libro intitulado *Subalternidad y representación* en una librería en el preciso momento en que nos preguntábamos obcecadamente en torno a la representación de la subalternidad; la vieja atención que nuestra común formación graduada en Letras nos hacía prestarle a la trayectoria de Walter Mignolo; la edición española de los textos de Ranajit Guha en la misma editorial que había publicado a Edward P. Thompson –hay series que no pueden ser casualidades– con el infalible e ineludible título de *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*; una admiración común compartida por la obra de Edward Said, de quien comenzaba a editarse casi todo; algunas ayudas de Google en la búsqueda –no estaba todo en Internet–. Los hallazgos y la búsqueda ratificaban indicios que, no por repetidos, dejaban de irritarnos: por ejemplo, que cinco años antes de su edición española, de 2002, los textos de Guha hubieran sido compilados por Silvia Rivera Cusicanqui en La Paz, Bolivia, pero que ese libro jamás llegara a Buenos Aires. (Hoy, en cambio, Rivera Cusicanqui dicta conferencias para masas académicas en Buenos Aires y sus libros son editados por una editorial porteña directamente como *e-books* de acceso libre). O que mientras buscábamos los trabajos de Ariel Trigo en la web, su libro de 2012 se publicara en Chile sin llegar a Buenos Aires. Queremos decir: que esa búsqueda y que las que la siguieron sufrieron los desastres de la circulación de los textos académicos entre nuestros países –tanto como los costos en alza de los libros anglosajones y la pobreza de las políticas de compras de nuestras bibliotecas–.

Esos hallazgos y esas casualidades e irritaciones nos permitieron leer, periférica y fragmentariamente, esa Referencias y proponer algunas conclusiones provisorias de esa lectura. Discutíamos con perseverancia las relaciones entre *representación* –inevitablemente, nunca subalterna– y *subalternidad*, en dos contextos que entretejamos sin cesar: los estudios sobre los cronistas de Indias de los siglos XVI y XVII, y los debates sobre las culturas populares latinoamericanas desde las transiciones democráticas de los años ochenta del siglo pasado hasta nuestros días. Hoy queremos retomar esas conclusiones, *desconclusionarlas* y volverlas a abrir y discutir. Sobre el texto original, diez años después escribimos nuestro presente teórico.

Tres versiones de la subalternidad

En los estudios sobre culturas urbanas contemporáneas, definir aquello que se entiende por *culturas populares* requiere una profunda revisión crítica. Si la categoría *popular* perdió capacidad descriptiva en los años 90 del siglo pasado –obturada por el *dictum* de García Canclini (“ni culto, ni popular ni masivo”)–, su reaparición sonora en los pliegues de lo que hemos llamado con enfática ironía, *neo-pos-populismos* en América Latina, exige esa discusión atenta y urgente.

Sí, como afirma Claudia Fonseca (2000), uno de los problemas que sufrieron los estudios sobre lo popular fue la crisis de las categorías con las que lo nombrábamos y analizábamos, un deslizamiento posible es indagar en las posibilidades que ofrece la categoría *subalterno*. En realidad, producto del impacto de la obra de Gramsci en los primeros estudios sobre las culturas populares (Alabarces et al., 2008), el término *subalterno* ya había sido utilizado, especialmente en las obras más deudoras del filón gramsciano: por ejemplo, los trabajos del antropólogo italiano Luigi Lombardi Satriani, editado en América Latina en los años 70 (Lombardi Satriani, 1975, 1978). No obstante, la progresiva desaparición de la categoría *popular* incluyó asimismo la flexión de la *subalternidad* en los trabajos latinoamericanos de los años 90, que en cualquier caso parecían incapaces de leer las “alteridades inscriptas en el juego de la estratificación social” (Fonseca, 2000: 109). Esa ausencia nos llevó a buscar su persistencia, que hallamos a comienzos del siglo XXI –con veinte años de retraso, producto de los problemas de circulación que describimos arriba– en las ediciones españolas de los trabajos del South Asian Subaltern Studies Group (SASSG) y las posibles relecturas e inflexiones producidas por el Latin American Subaltern Studies Group (LASSG).¹

Partimos de la intuición de compartir ciertas preocupaciones en torno al poder, a la vinculación entre el intelectual y su objeto, a las relaciones de dominación y exclusión, a la subalternidad. Percibíamos también algunas afinidades teóricas y ciertas incomodidades ante los conceptos de *clase*, *cultura*, *experiencia* –por nombrar solo algunos–;

la situación del intelectual periférico frente la academia metropolitana era otro punto de encuentro. Buscamos entonces puntos de partida para re-pensar las culturas populares: puntos de partida que desplegamos aquí.

Subalternidad y conflicto

Comienzos: Guha con Gramsci

En ambos Subaltern Studies Groups (tanto surasiáticos como latinoamericanos), el principio constructivo es la centralidad de la noción de *subalternidad*, basada en las teorías de Gramsci y en el acercamiento que propone el historiador indio Ranajit Guha en sus primeros textos. Esta producción comienza a debatirse en los años setenta y se edita en los años ochenta, en los volúmenes intitulados *Subaltern Studies. Writings on South Asian History and Society*.² Queremos detenernos en su definición de subalterno porque, retomada por el LASSG en su *Manifiesto* de 1992, es la que nos ha resultado más productiva en los estudios sobre culturas populares contemporáneas:

La palabra *subalterno* tiene el significado que le da el *Concise Oxford Dictionary*, es decir, de “rango inferior”. Será utilizada en estas páginas como denominación del atributo general de subordinación en la sociedad surasiática, ya sea que esté expresado en términos de *clase, casta, edad, género, ocupación* o en cualquier otra forma (Guha, 1997b: 23).

Primero, una distinción teórico-metodológica: la referencia al *Concise Oxford Dictionary* pareciera valerse de la incomodidad de la ironía como figura retórica (superponiendo dos sentidos antitéticos en la denotación y en la connotación). Desde el comienzo entonces, Guha despliega una actividad decisiva: la lectura en reversa de la historiografía tradicional y del discurso sobre el subalterno. Esa actividad consiste en subvertir el sentido para usarlo de modo contrario al previsto, o bien desglosando e identificando la “prosa de la contrainsurgencia” (Guha, 2002). ¿Qué mejor ataque, entonces, que acudir a un diccionario –el diccionario en lo que atañe a la lengua inglesa, esto es, la lengua de la metrópolis y del imperio– con toda su carga enciclopedista y su concepción mensurable, cuantificable y calificable del mundo? Esta definición habilita un modo de lo letrado que se sirve de la tradición intelectual para construir un discurso histórico que, a contrapelo del discurso del poder, escuche las voces subalternas –luego veremos de qué manera, sobre qué sopores y en qué contexto– y configure un lugar para ellas.³

Desde esta posición, Guha delimita al *subalterno* como “de rango inferior”: sintagma que denota la desigualdad a partir de su breve composición. Resta delimitar el término opuesto en esta relación binaria, contraposición que exhibe la condición de posibilidad de lo subalterno en tanto solo definible con respecto a un otro. Por supuesto, esta es una preocupación de larga data en los Estudios Culturales, en especial en la Escuela de Birmingham, desde Richard Hoggart en adelante: la puntualiza-

ción del *nosotros* en relación con y en función de un *ellos* (Hoggart, 1987). Es también la forma en que Gramsci define a las clases subalternas, como aquellas dominadas en una relación de poder basada en la hegemonía. Si la alteridad es condición de posibilidad de toda identidad, en las clases subalternas esta condición se ve exasperada por la violencia de lo no subalterno entendido como hegemónico.

Consciente de estas inflexiones, en su nota final a “Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India”, Guha se detiene a analizar los sentidos del término *élite*, describiendo tres categorías: grupos dominantes extranjeros,⁴ grupos dominantes nativos y élites que actúan a nivel nacional y regional.⁵

Así, Guha delinea un punto de partida fundamental: si las clases subalternas no son homogéneas ni clasificables con facilidad, tampoco lo son las élites, heterogéneas en su composición, mudables diacrónica y sincrónicamente, e incluso con respecto a su colocación espacial –lo que conduce a la necesidad de adoptar una perspectiva geopolítica–. Comprender esta complejidad en todo su espesor es imprescindible para comprender la dinámica de la subalternidad.⁶ A partir de allí se vuelve ineludible recuperar la potencia teórica y explicativa de esta relación *élite-clases subalternas* entendidas como sinónimo de *pueblo*:

Los términos *pueblo* y *clases subalternas* han sido utilizados como sinónimos a lo largo de esta nota. Los grupos y elementos sociales incluidos en esta categoría representan la diferencia demográfica entre la población india total y todos aquellos que hemos descrito como *élite* (Guha, 1997b: 32).

En esta sinonimia, Guha sigue la definición gramsciana original: “el pueblo, es decir, el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de todos los tipos de sociedad que han existido hasta ahora.” (Gramsci, 1972: 330). Sinonimia que es producto de una articulación (entendida como característica de lo subalterno y como condición de posibilidad de una acción política), que supone recuperar el conflicto y el enfrentamiento. Más importante aún, Guha enfatiza lo subalterno como “condición”: lejos de concepciones esencialistas, esta condición puede ser internalizada (en especial, por quienes la padecen) pero debería ser modificable o transformable.⁷ Dicho “atributo general de subordinación” está situado (“la sociedad surasiática”) e incluye una multiplicidad de modos de subordinar: “clase, casta, edad, género, ocupación o cualquier otra forma”.⁸

A esto agrega Guha una torsión fundamental: la definición de lo subalterno en la lógica de la colonialidad y la poscolonialidad. El subalterno en la sociedad surasiática, tal como la define, es un sujeto inmerso en la lógica del saber y del poder colonial, es decir, en la colonialidad del saber y del poder (Guha, 1989; I. Rodríguez, 2001a). Como lo señala Mignolo en varios de sus trabajos,⁹ esta

es una de las más importantes inflexiones de la noción de subalternidad e intersecta con aproximaciones teóricas surgidas en América Latina desde la década del setenta, al menos. Solo por colocar la tilde en la matriz colonial y la experiencia latinoamericana en ese sentido, implica llamar la atención hacia formas distintas de ejercer el poder; hacia diversas articulaciones entre las clases subalternas y las élites; hacia la peculiar relación de las élites locales con las élites extranjeras y con la metrópolis. En cualquier caso, Guha apela a una idea de colonialidad anclada en el Iluminismo, que tiene en cuenta las experiencias independentistas del siglo XIX en América Latina pero que piensa lo poscolonial (como no podía ser de otro modo) en su inflexión surasiática, en la segunda mitad del siglo XX. Esto será profusamente retomado y discutido en América Latina en las últimas dos décadas, como veremos hacia el final de este trabajo.

Derivas: subalternismos latinoamericanos

En su “Manifiesto inaugural”, el LASSG retoma la definición mencionada, aunque con un particular anclaje en la realidad latinoamericana reciente.¹⁰ El subalterno no es una sola cosa. Se trata, insistimos, de un sujeto mutante y migrante. Aun si concordamos básicamente con el concepto general de *subalterno* como masa de la población trabajadora y de los estratos intermedios, no podemos excluir a los sujetos “improductivos”, a riesgo de repetir el error del marxismo clásico respecto al modo en que se constituye la subjetividad social. Necesitamos acceder al vasto y siempre cambiante espectro de las masas: campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, vendedores ambulantes, gentes al margen de la economía del dinero, lumpen y ex lumpen de todo tipo, niños, desamparados, etcétera (s/a, 1998: 4).

Desde nuestra perspectiva, dicha aproximación coincide con una lectura que ya se estaba llevando a cabo en América Latina desde los estudios culturales y los estudios en comunicación, en los trabajos de Jesús Martín-Barbero en los años ochenta y, con anterioridad, en la fundación que realizaron los populistas argentinos a finales de los sesenta, por fuera del marxismo pero coqueteando con su versión gramsciana en clave nacional-popular.¹¹ Por supuesto que no se trata aquí de afirmar quién dijo primero qué cosa, sino de mostrar agendas similares y modos de acercamiento a “lo popular” o a “lo subalterno” que intentaban volver a colocar en el centro la pregunta por el poder, la hegemonía y las posibilidades de la democracia en América Latina, en relación crucial con sus clases populares. Eso es, precisamente, lo que está en la base de las búsquedas de los “subalternistas”: el rechazo a la institucionalización de los estudios culturales en la academia norteamericana y la búsqueda de respuestas frente a los fracasos políticos de los ochenta y los noventa en el continente.¹²

Asimismo, en estas consideraciones el LASSG anuda *subalternidad* y *nación* y sostiene que mira lo subalterno desde la *posmodernidad* –concepto problemático y poco aceptado en la intelectualidad latinoamericana que escribe desde América Latina–.¹³ En ese marco, el grupo apunta sobre el concepto de *nación* (también problematizado por el SASSG) y sus dicotomías, al tiempo que agregan otras coordenadas, en concordancia con Guha: raza, género, lengua, etnia. Ingresa aquí, entonces, una manera –que se reivindica distinta– de pensar el territorio, tanto en la organización prehispánica y colonial como en los difusos límites de la actual América Latina y su configuración vinculada a las migraciones. Del mismo modo, el exasperado rechazo del Estado como actor de cualquier alianza contrahegemónica estaba minuciosamente fechado –recordemos: son escrituras en tiempos neoliberales en toda América Latina– y condujo a afirmaciones potentes metafóricamente pero estériles políticamente (Vidal, 2008). Como señala Beverley, en su libro más reciente:

El paradigma implícito en los estudios subalternos (y en la teoría social posmodernista en general) fue el de la separación del Estado y el subalterno. La intención fue reconocer y alentar tanto formas de resistencia previamente existentes como las nuevas y emergentes que no pasaran por narrativas históricas convencionales de formación del Estado ni por formas estatistas de ciudadanía y participación política y social (Beverley, 2011: 9).

La idea central –el subalterno como un exceso que no puede ser capturado por la máquina hegemónica– se volvía antes que nada una –pura– metáfora. Y llevó a parte del grupo a la perplejidad (a veces, al rechazo) cuando, en la primera década del siglo XXI, los nuevos regímenes nacional-populares de la llamada marea rosada volvieron a insistir, con éxito político y retórico, en la centralidad del Estado en la construcción de sociedades más equitativas.¹⁴ Para el subalternismo residual, o al menos para una de sus ramas, el neo-pospopulismo latinoamericano del siglo XXI funcionó entonces como límite de esas metáforas.

Subalternidad y metáfora

En 2001 –paradójicamente, luego de la disolución formal del LASSG–, Ileana Rodríguez organizó el volumen más importante producido por los participantes del Grupo, *Convergencia de tiempos*. En su Introducción, la definición de *subalterno* es revisada; “el término *subalterno* se presenta como múltiplemente articulado” (I. Rodríguez, 2001a: 6). En la línea propuesta por Homi Bhabha (2002), *subalterno* es definido como metáfora que señala un límite, una frontera, lo marginal; aquello irreductible a la representación:

[...] de una o varias negaciones, límite o tope de un conocimiento identificado como occidental, dominante y hegemónico, aquello de lo que la razón ilustrada no puede dar cuenta. Por otra parte, *subalterno* es una posición social que cobra cuerpo y carne en los oprimidos (I. Rodríguez, 2001a: 8).

Sin embargo, si esta metáfora interpela al intelectual con respecto a su responsabilidad social –y a su complicidad, abierta o solapada, con el poder–, en verdad dice poco sobre el subalterno mismo. Mientras se le defina en tanto “sujeto evanescente que se escabulle en cuanto se quiere apresar en una representación [y es] por tanto, un aparato heurístico que sirve para mostrar las aporías del pensamiento hegemónico” (I. Rodríguez, 2001a: 17), esta aproximación será insuficiente ya que falla al intentar producir conocimiento, e incluso lo niega como posibilidad. En el contexto retórico subalternista, el término *subalterno* termina nombrando al sujeto por su carencia, fijándolo en una alteridad irreductible, que escapa a cualquier tipo de análisis sin dejar de estar condenado a la dominación o a la resistencia. Si lo *popular* nombra en América Latina, y, de manera radical, a aquello que se coloca fuera de lo visible, de lo decible y de lo enunciable, aquello que, cuando se vuelve representación, no puede administrar los modos en que se le enuncia, de ningún modo esto nos condena a la metacrítica como única posibilidad. Ambos planos son complementarios: es preciso tanto dar cuenta de la dificultad de representar lo subalterno como producir conocimiento sobre la cultura impuesta a las clases populares (Ginzburg, 1981) y sobre la cultura de las clases subalternas. Esto no implica que olvidemos las contradicciones y aporías de la representación: desde hace años venimos afirmando que el ineludible gesto de violencia letrada (sobre lo popular) dificulta la producción de conocimiento pero no la vuelve obsoleta ni imposible.

Este punto exige una torsión teórico-metodológica, que permite articular ambas nociones de la subalternidad: la que nos llega vía Gramsci-Guha con la flexión que proponían los subalternistas latinoamericanos. En el centro de este cruce es productivo volver sobre las lúcidas observaciones de Edward Said, con las que, por el contrario, los subalternistas latinoamericanos mostraron mayores distancias. Nos interesa en particular porque su lectura crítica y su apuesta metodológica recuperan una tradición que no rechaza lo occidental sino que lo incluye junto con otros archivos, en constante articulación con la concepción del intelectual como sujeto “fuera de lugar” (Said, 2001). Esta extemporaneidad, esta territorialidad desplazada, funciona como metáfora y condición de posibilidad de la producción de conocimiento: capitalizar o producir una distancia que permita leer al objeto más allá de significados obvios o de usos canónicos. Contra las perspectivas binarias con que la razón ilustrada ha concebido lo diferente (entendido como subalterno, popular o colonial), Said aboga por un acercamiento al otro a partir del conocimiento de la cultura otra, en una lógica que

propone una compleja articulación entre lo simbólico y lo social. Esto exige, por parte del intelectual, “imaginación histórica”, “imaginación poética” (Said, 2000a) y “un profundo espíritu humanista desplegado con generosidad y [con] hospitalidad” (Said, 2000b: 208).

Esta es la perspectiva que creemos preciso retomar para proponer en consecuencia un análisis plural que se pregunte tanto por la representación como por lo subalterno. Sin caer en la tentación del empirismo metodológico, que sustancializa al informante nativo olvidando el dato de las mediaciones, de las voces que atraviesan la oralidad subalterna; pero sin dejar de escuchar como Ranajit Guha lo propone: inclinándonos hacia el otro, en un gesto que reconoce la alteridad y evita convertirla en hegemónica imposibilidad o en retórica vacía.¹⁵

Ahora bien, ¿es suficiente afirmar que los estudios subalternistas o poscoloniales (o al menos algunos de sus exponentes) corren el riesgo de asfixiarse en su propia retórica hasta producir un gesto vacío? No, pues la contra-argumentación implicaría que una dosis “menor” de deconstrucción permitiría retomar la “buena senda” y unir teoría, propuestas metodológicas, análisis textuales y trabajo de campo. Nuestra principal objeción radica en que las aproximaciones que extreman lo retórico y lo deconstructivo como única vía se muestran poco útiles para entender lo subalterno, habida cuenta de que no se busca hablar por –en lugar de– el subalterno y de que, por tanto, resultan poco útiles para identificar tanto resistencias como complicidades. En suma, terminan incurriendo en aquello que Ginzburg señala (no con toda justicia) con respecto a Foucault: preocupándose más por el gesto de la violencia y de la exclusión que por los excluidos. Asimismo, basadas en una lectura densa de la obra de Derrida (aunque sin hacer apología de la episteme o del archivo occidental, tal como muestra la misma Gayatri Spivak en sus trabajos),¹⁶ pierden de vista algunos puntos en los que la filosofía derrideana resulta débil o, en su defecto, poco adecuada a las realidades coloniales y poscoloniales en general, y a la colonialidad latinoamericana en particular.¹⁷

En este marco, si retomamos el concepto de lo *popular* –y la tradición que implica en los estudios latinoamericanos– veremos allí un modo de mirar lo subalterno que no admite la exasperación retórica, en la medida en que esta significaría una reposición de la violencia letrada sobre el otro y una vuelta del letrado sobre sí mismo. Por eso, creemos que, dentro de los Estudios de la Subalternidad, es la perspectiva de Guha la que repone con mayor productividad la dominación, el enfrentamiento, el conflicto ineludible en “lo subalterno”, que la categoría de lo *popular* busca también instalar.

Subalternidad y colonialidad

En este punto es preciso reparar en una tercera definición de lo subalterno, a la que ya hemos aludido parcial-

mente: aquella que retoma la reflexión sobre la colonialidad anclada en la experiencia latinoamericana. Uno de sus principales exponentes es Walter Dussel, quien vuelve sobre los aportes de Aníbal Quijano, Enrique Dussel e Immanuel Wallerstein –entre otros– y vincula reflexiones poscoloniales, estudios sobre la subalternidad, crítica a la modernidad y experiencia colonial latinoamericana. Para Walter Dussel, “la idea de la *subalternidad* no es simplemente una cuestión de dominación de unos grupos sociales por otros, tiene repercusión global más amplia, en el sistema interestatal analizado por Guha y Quijano” (I. Rodríguez, 2001a: 179). De hecho, esta perspectiva acerca de la colonialidad del poder (en una línea diacrónica que se extiende desde el siglo XVI) ha sido dejada de lado por la mayoría de las miradas poscoloniales asiáticas y africanas y por los análisis de cuño marxista, incluso en sus propuestas más interesantes –es decir, en su vertiente gramsciana–.

Por supuesto, las diferencias con la poscolonialidad latinoamericana son complejas y profundas; baste decir que presentan distintas experiencias de la colonialidad y aluden a una aparente distancia entre los procesos de colonización y descolonización. Esta tesis, pensada desde América Latina, plantea, en cambio, los movimientos independentistas y la conformación de los Estados-nación como un nuevo momento de la colonialidad, posibilitado por la experiencia colonial anterior, e indica la persistencia, aún hoy, de una matriz colonial, que no obstante es una de las zonas más difíciles de reconocer en nuestra academia, al menos en el Cono Sur. Si este olvido de la colonialidad (Añón, 2014) es un síntoma claro de la feroz persistencia de la matriz colonial a la que es funcional, los estudios de la subalternidad primero y, más adelante –aunque no sin ciertas reservas– la llamada *opción decolonial* (Palermo, 2010) tienen el mérito de preguntarse con insistencia sobre esta dimensión del poder, la negociación y la resistencia, que sistemáticamente se ha obliterado.

Esta línea reconoce una serie de nombres fundadores en América latina, entre los cuales se encuentra el de Enrique Dussel. En su crítica al etnocentrismo y a una perspectiva limitada y simplista de la historia, Dussel señala algo crucial: el rol fundamental –siempre opacado– del “Nuevo Mundo” en la constitución de la modernidad, entendida esta además como fenómeno europeo “constituido en una relación dialéctica con una alteridad no-europea que es su contenido” (2001: 57). La conformación del poder, la constitución del capitalismo, incluso la razón ilustrada, fueron posibles en virtud de la inclusión del Nuevo Mundo en el imaginario europeo moderno. América Latina sería “la otra cara (teixtli en azteca), la alteridad esencial de la Modernidad” (2001: 68). Por eso la experiencia latinoamericana de sojuzgamiento pero también de rebelión, resistencia y mezcla, tiene mucho que aportar en el debate de la poscolonialidad y en la definición de *lo subalterno* como categoría de análisis siem-

pre relacional, históricamente marcada. Esta perspectiva exhibe modos de configuración del poder que atraviesan incluso la actual conformación de las sociedades en la globalización.

Desde esta inflexión entonces la subalternidad, entendida en el marco de la colonialidad y la poscolonialidad, es una dimensión útil en la medida en que vincula historias locales y diseños de poder globales (Dussel, 2003), delineando así la colonialidad como contracara de la modernidad. Por eso, sin desestimar las críticas en torno a la poscolonialidad (mal) trasplantada hacia América Latina, Dussel propone una aproximación con la cual nuestro trabajo coincide: “recuperar las especificidades históricas continentales; reconocer el trabajo de los latinoamericanos en referencia a la colonialidad del poder y poner en escena un nuevo modo de pensar la modernidad” (Dussel, 2001). Aludiendo a las críticas derrideanas hacia la epistemología occidental, apunta la necesidad de un cambio de paradigma que incorpore la noción de “sistema-mundo” (Wallerstein, 2001), incluyendo lo espacial, más allá de la temporalidad lineal vinculada a la Ilustración.

En el campo latinoamericano, estas aproximaciones fueron objeto de enconados y fructíferos debates. Importantes colonialistas que trabajan en la academia norteamericana realizaron aportes críticos a esta perspectiva en particular y a la mirada del Latin American Subaltern Studies en general. Jorge Klor de Alva y Rolena Adorno llamaron la atención sobre la importación sin más de teorías relacionadas con los legados culturales de las ex colonias británicas pero que no piensan la especificidad de las ex colonias ibéricas o sobre el olvido del pensamiento latinoamericano y su tradición autorreflexiva. Otros, como Nelly Richard o Hugo Achúgar, criticaron el uso hegemónico de instrumentos teóricos como el post estructuralismo y la deconstrucción para examinar el pasado de las ex colonias europeas.¹⁸ A esto podríamos sumar otras críticas que surgen de nuestra lectura de múltiples textos de miembros del Latin American Subaltern Studies Group: la incidencia de “lo latino” vinculado a la experiencia norteamericana; la idea de una “nación” latinoamericana dentro de las fronteras estadounidenses. Se percibe incluso cierta mirada homogeneizadora sobre lo latino, que comete el mismo error que pretende subsanar, dando por sentada la idea de América Latina –aun con sus fronteras difusas–, y unificando lo latinoamericano bajo una identidad y una historia común difícilmente afirmables.

Más allá de críticas y diferencias, entendemos que hablar de colonialidad y de poscolonialidad es mucho más que buscar nuevas metodologías o proponer autocríticas. En verdad, reformula el modo de concebir el pasado en relación con el presente; lo popular en su relación con la élite, el clivaje entre Edad Media y Renacimiento que los estudios sobre cultura popular afirman, en la medida en que solo son capaces de concebir un modo sesgado de

la modernidad (y del capitalismo). Impugna también un modo de conocimiento y de explicación del mundo (de ser en el mundo) que nos atraviesa. Si es cierto que “negar que escribimos como gente cuya conciencia ha sido formada como sujetos coloniales significa negar nuestra propia historia (Das, 1989)”, un énfasis sobre lo colonial excede el planteo de nuevas agendas y de diálogos Sur-Sur (si bien los implica): exige una mirada crítica sobre nuestra labor intelectual que nuestras propias prácticas parecen no poder sostener. En ese sentido, la debilidad del debate contemporáneo en nuestro contexto inmediato –el campo de los estudios sobre comunicación y culturas populares en la Argentina– es una señal indiscutible: la cuestión de la colonialidad continúa siendo resistida y relegada a un supuesto pasado extemporáneo, y lo disciplinar repone, desde su perspectiva siempre eurocéntrica, la idea de “corte” en el siglo XIX que, en cualquier caso, se muestra estéril para dar cuenta de los nuevos sujetos subalternos que ocupan el centro de la escena mediática para dejar de serlo: el ejemplo de los sucesivos acampes de la comunidad indígena QOM en la Argentina, en 2010 y 2015 respectivamente, es paradigmático en ese sentido (Añón, 2014).

No obstante, también es importante referir la que creemos es la principal falencia de este enfoque: la propuesta de una especie de “acción afirmativa” que esencializa el pensamiento latinoamericano, le quita densidad y funciona como contracara de la mirada prejuiciosa que pretende desenmascarar. En efecto, Mignolo, entre otros, sostiene la necesidad de una “epistemología fronteriza, pos occidental” (2003: 19) y de una desobediente epistémica (2010) y propone construir un “paradigma otro” (Ídem) en la producción de conocimiento. Queda claro que hablar de colonialidad en este sentido implica horadar el proyecto moderno e involucra preguntarse acerca de la propia práctica al punto que esta implique un desplazamiento del archivo sobre el cual hemos venido produciendo conocimiento.

Hasta aquí, la propuesta resulta válida; no obstante, solo es posible atenderla con seriedad si evitamos caracterizar al “pensamiento alternativo” como si fuera la fuente única, fundamental, de conocimiento, valioso *per se* en función de la dominación y del silencio al que fuera sometido –dirección a la que la opción decolonial parece estar tendiendo peligrosamente en el último lustro–. En cambio, lo que proponemos en nuestro trabajo es atender a estas formas de concepción de la desigualdad, la dominación y la subalternidad pero para darle un tratamiento de igualdad –a las representaciones tanto como a los sujetos– que permita evaluar las condiciones, la operabilidad, los verdaderos resultados esperables de este “paradigma otro”. La pregunta polémica debe ser: ¿tiene este paradigma peso propio para pensar el mundo hoy (y su pasado)? En ese sentido, ¿es más efectivo, más útil, más sólido que el paradigma moderno?, ¿el triunfo de este último se debe solamente a la relación de domi-

nación modernidad/colonialidad (y al olvido sistemático, y al ocultamiento de dicha dominación) o hay algo intrínseco a esos textos, a ese modo de pensamiento, que los vuelve pregnantes aún hoy?

Nuestra práctica crítica y nuestra producción teórica deben reponer la colonialidad del poder y atreverse a producir un tipo de conocimiento que cruce varias cosmologías, que reconozca la dominación sin limitarse a señalarla, que recupere el lugar de la experiencia latinoamericana en la medida en que esta es condición *sine qua non* para comprender la construcción del mundo contemporáneo. En más de un sentido, restituir estas textualidades al corpus del pensamiento latinoamericano e interrogarlas desde la contemporaneidad implica establecer un diálogo donde el “otro” pueda alzar su voz y constituye una apuesta intelectual para el presente.

Conclusiones: lo popular como subalternidad

Señalamos ya que lo popular sufre múltiples violencias: la traducción, la edición, el recorte, la interpolación, el lugar de enunciación individual, otros modos de la memoria y de la representación, la escritura, entre otras. Nuestras posiciones y las de los subalternistas comparten un problema de nominación que pone en escena una toma de posición política desde lo teórico –recuperando el rol crucial de lo simbólico para pensar las relaciones de poder–, así como participan de la idea de cierto margen o recodo en la noción de *subalternidad*.

Ahora bien, en términos retóricos pero también teóricos (y, en especial, políticos), nos preguntamos: ¿es suficiente pluralizar estos conceptos o entrecomillarlos? ¿Alcanza con explicitar la violencia de la palabra letrada sobre el subalterno al que se refiere y, lo que es más arduo aún, al que intenta delimitar por medio del lenguaje? La respuesta es –debe ser– negativa. Estos recursos constituyen, en verdad, apenas un primer paso hacia una definición sujeta a correcciones y revisiones. De otro modo, todo análisis se limitaría a la enunciación de una imposibilidad, reviviendo el gesto violento del poder (en este caso, el “poder decir”, anclado en un “saber decir”, siempre en acelerado cambio de acuerdo con las agendas metropolitanas), que obliga a lo subalterno a ser “aquello que se escapa”, lo “indefinible”, lo irreductible al lenguaje, lo “evanescente”. En otros términos, aquello que está fuera del discurso pero que debe llevar a cabo los gestos de resistencia, lucha y confrontación que el intelectual no necesariamente realiza. Como señala críticamente Hernán Vidal:

[...] en este tipo de ensayo es a veces difícil discernir si se discuten objetividades captadas en el dato empírico de la historia o se expresan deseos y esperanzas sustentadas solamente por un acopio de teoría social (2008: 42).

El pos-subalternismo norteamericano, en cambio, propone otra salida de la pregunta. Beverley (2011) la afirma como dicotomía política: por un lado, permanece Spivak y la articulación antiestatista de los estudios subalternos, según la cual:

[...] el subalterno es un “espacio” o “hábitat” que está afuera de la articulación nacionalista del estado poscolonial y de la esfera de la lucha política o sindical –es decir, fuera de (o bajo) la hegemonía–. El subalterno no puede hablar. La tarea del intelectual crítico es representar, o “leer”, para usar los términos de Spivak, este dilema constitutivo, y prestar la propia solidaridad en lo que es esencialmente un gesto ético (Beverley, 2011: 119).

Frente a esta postura, donde se reconoce el subalternismo original (y a la que prefiere llamar *ultraizquierdismo*), Beverley opone al intelectual y vicepresidente boliviano Álvaro García Linera, para quien las demandas de los sectores populares los llevan a transformar radicalmente la forma dominante del Estado, a través de lo electoral o de la insurrección. Así, concluye Beverley, “el subalterno no solo puede hablar, sino que debería poder gobernar, y su forma de hacerlo será un ‘buen gobierno’” (2011: 120). De ese modo, treinta años de debate se reducen al alineamiento neo-populista.

Para nosotros, en cambio, y en la misma dirección que planteamos hace casi diez años, la relación entre lo popular y lo subalterno solo puede resolverse hacia una definición de lo popular entendido como subalterno. Una definición que enfatice el plural pero que no se tranquilice en él; que incluya siempre el conflicto, el poder, la desigualdad, sin naturalizarlos ni cristalizar a los sujetos en ellos; que incorpore a la noción de popular las múltiples articulaciones jerárquicas que permite la noción de subalternidad; que reflexione de modo constante sobre el lugar del intelectual sin enmudecer; que, a contrapelo de expectativas y deseos populistas, pueda ver la reproducción de la dominación articulada en los implacables mecanismos de los medios de comunicación; y que, a contrapelo de expectativas y deseos legitimistas o reproductivistas, agudice el entrenamiento para leer allí mismo pliegues, fisuras, intersticios, tráfico. Una definición que incluya la perspectiva de género en toda su complejidad y que, recuperando la tradición ensayística latinoamericana, pueda leer también la cuestión de la colonialidad, estableciendo nuevas redes en el continente, en el contexto de las más amplias coordenadas Sur-Sur. Se trata, por supuesto, de construir nuevas aproximaciones teóricas y metodológicas hacia las culturas populares; también se trata –y aquí volvemos a encontrarnos con el LASSG– de “construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio” (s/a, 1998: 10).

Por cierto, esta recuperación no pretende ser una suerte de reconciliación forzada e imposible, sino un efecto de nuestro extenso trabajo de investigación, de producción empírica y de consecuente y constante re-

flexión teórica. Practicantes de los métodos del análisis discursivo y a la vez de la lectura de datos sociológicos y de una etnografía crítica, pretendemos haber escapado al riesgo del giro lingüístico y, si bien acompañamos la observación de Ileana Rodríguez, que afirmaba que

[...] el subalternismo me posibilitó la reconciliación conmigo misma. Me dio permiso de cruzar textos, dominios y géneros. Me colocó dentro del fascinante terreno de las zonas liminares del discurso (2002: 75).

Entendemos que esa operación la realiza la práctica del/a investigador/a. La posibilidad de evitar los límites, de transitar lo liminar, está en una acción que sea de búsqueda a la vez investigativa, epistémica y política.

Referencias

- Achúgar, Hugo, (1998). “Leones, cazadores e historiadores. A propósito de las políticas de la memoria y del conocimiento”, en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Alabarces, Pablo, (2002). “Estudios culturales”, en Altamirano, Carlos (dir.), *Términos críticos de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Paidós, pp. 85-89.
- , (2012). “Transcultururas Pospopulares. El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas”. En *Cultura y Representaciones Sociales*, 7.13 (2012): 7-38.
- , (2015). “Textos populares y prácticas plebeyas: ‘Aguante’, cumbia y política en la cultura popular argentina contemporánea”, en *Alter/nativas*, vol. 4, Spring 2015: 1-28.
- Alabarces, Pablo et al., (2008). “Un destino sudamericano. La invención de los estudios sobre cultura popular en la Argentina”. En Alabarces, Pablo y María Graciela Rodríguez (eds.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, Buenos Aires, Paidós.
- Alabarces, Pablo y Valeria Añón, (2008). “¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la pregunta por el poder”. *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, Buenos Aires, Paidós.
- Añón, Valeria, (2014). “Para decir al otro: pensamiento decolonial y capitalismo”, Ponencia en el Tepoztlan Institute for the Transnational History of the Americas, Tepoztlan, México.
- Beverley, John, (2004) [1999]. *Subalternidad y representación. Debates en teoría cultural*, traducción de Marlene Beiza y Sergio Villalobos, Madrid, Iberoamericana/Vervuert.
- , (2011). *Latinamericanism after 9/11*, Durham [NC]: Duke University Press.
- Bhabha, Homi, (2002) [1994]. *El lugar de la cultura*, traducción de César Aira, Buenos Aires, Manantial.

- Das, Veena, (1989). "Subaltern as Perspective", en *Subaltern Studies VI*, citado en Mignolo, Walter D. (2003) [2000], *Historias locales, diseños locales*, traducción de Juan María Moraña, Madariaga y Cristina Vega Solís, Madrid, Akal, p. 245.
- Derrida, Jacques, (1989) [1967]. *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Panalver, Barcelona, Anthropos.
- Dussel, Enrique, (2001). "Eurocentrismo y modernidad. Introducción a las lecturas de Frankfurt", en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, Ediciones del Signo-Duke University Press, pp. 57-70.
- Fonseca, Claudia, (2000). *Familia, fofoca e honra. Etnografía de relações de gênero e violência em grupos populares*. Puerto Alegre: Editora da UFRGS.
- Ginzburg, Carlo, (1981) [1978]. *El queso y los gusanos*, traducción de Francisco Martín, Barcelona, Muchnik.
- Gramsci, Antonio, (1972). "Observaciones sobre el folklore", en *Cultura y Literatura*, selección de Jordi Solé-Tura, Barcelona, Península.
- Guha, Ranajit, (1989). "Dominance Without Hegemony and It's Historiography", en *Subaltern Studies VI*, Nueva Delhi, Oxford University Press, pp. 210-309.
- , (1995) "Chandra's Death", en *Subaltern Studies V*, Nueva Delhi, Oxford University Press, pp. 135-165.
- , (1997) [1983]. "Prefacio a los Estudios de la Subalternidad", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, *Debates poscoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, traducción de Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui, La Paz, Sefhis/Aruwiyri, pp. 23-24.
- , (1997) [1983]. "Sobre algunos aspectos de la historiografía de la India colonial", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, *Debates poscoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, traducción de Raquel Gutiérrez, Alison Spedding, Ana Rebeca Prada y Silvia Rivera Cusicanqui, La Paz, Sefhis/Aruwiyri, pp. 25-31.
- , (2002) [1995], "La prosa de la contrainsurgencia", en *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, traducción de Gloria Cano, Barcelona, Crítica.
- Hall, Stuart, (1984). "Notas sobre la deconstrucción de lo popular", en Samuels, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*, traducción de Jordi Beltrán, Barcelona, Crítica, pp. 93-110.
- Hoggart, Richard, (1987) [1959]. *La cultura obrera en la sociedad de masas*, traducción de Bertha Ruiz de la Concha, Barcelona, Grijalbo.
- Lombardi Satriani, Luigi, (1975). *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, Buenos Aires, Galerna.
- Lombardi Satriani, Luigi, (1978). *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, Méx., Nueva Imagen.
- Mallon, Florencia, (2001) [1995]. "Promesa y dilema de los Estudios Subalternos", en Rodríguez, Ileana (ed.), (2001)a, *Convergencia de tiempos*, Ámsterdam, Atlanta AG, pp. 117-154.
- Martín Barbero, Jesús, (1987). *De los medios a las mediaciones*. Comunicación, cultura y hegemonía, Barcelona, Gustavo Gili.
- Mignolo, Walter D., (1995). "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías poscoloniales", en *Revista Iberoamericana*, 61, 170-171, pp. 26-39.
- , (1998). "Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina", en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta, op. cit.
- , (2001). "Colonialidad del poder y subalternidad", en Rodríguez, Ileana (ed.), (2001)a, *Convergencia de tiempos*, Ámsterdam, Atlanta AG, pp. 155-183.
- , (2003) [2000], *Historias locales, diseños locales*, traducción de Juan María Moraña, Madariaga y Cristina Vega Solís, Madrid, Akal.
- , (2010). *Desobediencia epistémica y pensamiento fronterizo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- Moraña, Mabel, (1998). "El Boom del subalterno", en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.), *Teorías sin disciplina*, op. cit.
- , (2001) *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina*, Chile, Editorial Cuarto Propio.
- Quijano, Aníbal, (2001). "Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina", en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, op. cit., pp. 117-131.
- Richard, Nelly, (1996). "Signos culturales y mediaciones académicas", en González Stephan, Beatriz, González Stephan, Beatriz (ed.), *Cultura y Tercer Mundo*, Caracas, Nueva Sociedad, pp. 1-22.
- Richard, Nelly (1998), "Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo. Discurso académico y crítica cultural", en Castro-Gómez, Santiago y Mendieta, Eduardo (eds.), *Teorías sin disciplina*, op.cit.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Barragán, Rossana (eds.), (1997) *Debates poscoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, op. cit.
- Rodríguez, Ileana, (2002). "El grupo latinoamericano de estudios subalternos", entrevista en *Revista de Crítica Cultural*, n° 24, Santiago de Chile, junio 2002, pp. 72-77.
- , (2001a). *Convergencia de tiempos*, Ámsterdam, Atlanta AG.
- , (2001b). *The Latin American Subaltern Studies Reader*, Estados Unidos, Duke University Press.
- s/a, (1998). "Manifiesto del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos" [1992], en Castro-Gómez, Santiago y Eduardo Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Said, Edward, (2000). "History, Literature and Geography", en *Reflections on Exile and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 453-473.
- , (2001) [1999], *Fuera de lugar*, trad. Xavier Calvo, Barcelona, Grijalbo.
- Spivak, Gayatri, (1988). "Can the Subaltern Speak?", en Nelson, Cary y Lawrence Grossberg, *Marxism and the*

- Interpretation of Culture*, Urbana & Chicago, University Press, pp. 271-313.
- , (1988). In *Other Worlds. Essays in Cultural Politics*, Londres, Routledge.
- Thompson, Edward P., (1995) [1990]. *Costumbres en común*, traducción de Jordi Beltrán y Eva Rodríguez, Barcelona, Crítica.
- Trigo, Abril, (2012). *Crisis y transfiguración de los estudios culturales latinoamericanos*, Santiago, Cuarto Propio.
- Vidal, Hernán, (2008). *Treinta años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en Estados Unidos: memorias, testimonios, reflexiones críticas*, Pittsburgh, PA. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh.
- Wallerstein, Immanuel, (2001). "El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de la ciencia social", en Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, op. cit., pp. 96-115.
- Williams, Gareth, (2008). "La deconstrucción y los estudios subalternos, o una llave de tuerca en la línea de montaje latinoamericanista". En Vidal, Hernán (ed.) *Treinta años de estudios literarios/culturales latinoamericanistas en Estados Unidos: memorias, testimonios, reflexiones críticas*, Pittsburgh, PA. Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, Universidad de Pittsburgh.

Notas

- 1 Asentamos aquí los nombres originales para aludir, de modo somero, a la relación colonial inscrita en la lengua. Ambos grupos se denominan a sí mismos usando la lengua inglesa y en ella producen sus escritos (aunque el caso del LASSG pueda ser matizado: todos sus miembros dominan el castellano, varios publican en ambas lenguas). Si bien esto alude a una tradición académica y a ciertas necesidades de comunicación de las teorías, también lleva inscrita la huella de la colonialidad y la subalternización del conocimiento (subalternización doble en América Latina en la medida en que el castellano fue, en sus inicios, la lengua del conquistador). Para una lectura crítica de estos problemas (y muchos otros), véase Moraña (2001), Mignolo (2003), Trigo (2012).
- 2 En esta explicación, seguimos a Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán, quienes trazan el derrotero del grupo de Estudios de la Subalternidad en la introducción al volumen *Debates poscoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad* (1997). Allí delimitan el núcleo original de historiadores (Ranjit Guha, Partha Chatterjee, Gyanendra Pandey, David Hardiman, David Arnold, Dipesh Chakrabarty, Gautam Barda y Shahid Amid) y agregan que "la corriente de Estudios de la Subalternidad que inaugura la labor del grupo se inscribe en una rica y erudita tradición académica india, asentada en centros universitarios de gran prestigio y relacionada con los mayores focos intelectuales de Europa. La experiencia de la diáspora y el paso más o menos prolongado por las instituciones académicas del Norte, no dejan de imprimir su sello en el estilo, problemática y temas de discusión del grupo" (1997: 11). En esta línea, adscribimos al nombre "Estudios de la Subalternidad" y no "Estudios Subalternos", anglicismo que podría ser leído en términos de una colocación subalterna de dichos estudios. Como ya afirmamos (Alabarces et al., 2008), los estudios sobre culturas populares en la Argentina sufrieron ese doble juego del término: estudios subalternos -subalternizados- sobre lo subalterno.
- 3 De hecho, la edición española de los escritos de Guha fue titulada, entendemos que con fortuna, *Las voces de la historia*. Fortuna que definió, además, nuestro encuentro.
- 4 "Todas las personas de origen no indio, es decir, principalmente funcionarios británicos del estado colonial, tanto como industriales, comerciantes, financistas, dueños de plantaciones, terratenientes y misioneros extranjeros" (Guha, 1997b: 32-33).
- 5 "Algunas de estas clases y grupos, como ser la aristocracia rural más baja, los hacendados empobrecidos, los campesinos ricos y los campesinos medios, que figurarían 'naturalmente' como parte del 'pueblo' o de los 'subalternos', podían, bajo ciertas circunstancias, actuar para la 'élite', como se la definió anteriormente, y ser así clasificados a partir de esta en algunas situaciones locales y regionales, ambigüedad que le toca aclarar al historiador con base en una lectura detallada y sensata de la evidencia". Estos últimos, "aunque jerárquicamente inferiores, actuaban a partir de los intereses de dichos grupos y no conforme a los intereses verdaderamente correspondientes a su propio ser social" (Guha, 1997b: 32-33).
- 6 Es preciso tener en cuenta, sin embargo, las distintas críticas que se le han hecho a esta definición tripartita de élite (Spivak, 1988b; Beverley, 2004). Todas ellas apuntan hacia la tercera categoría, "la élite regional o local" que, en su variabilidad, puede mudar hacia los intereses de la élite o de los subalternos. En otra línea, Beverley vincula esta categoría a la noción de "pequeña burguesía" del marxismo clásico (Beverley, 2004: 127-162).
- 7 Arribamos entonces a lo que esta primera definición se propone y a lo que trabajos historiográficos posteriores amplían en las décadas del ochenta y noventa. Esto es lo que hace Guha, por ejemplo, en "La prosa de la contrainsurgencia" (2002) y, en especial, en "Chantra's Death" (1995), por nombrar solo los más conocidos.
- 8 Resulta claro que la noción de "clase" retoma la categoría marxista, y que los subalternistas la discuten en forma explícita -pero dentro del marxismo. En verdad, ésta resultaba inadecuada para explicar la condición subalterna en la sociedad surasiática (I. Rodríguez, 2001b), tanto como lo era para dar cuenta de las diversas realidades latinoamericanas y las experiencias de lucha armada y dictaduras entre las décadas del sesenta y ochenta (I. Rodríguez, 2001a). La incomodidad frente a esta noción no es, por supuesto, nueva ni privativa de los estudios latinoamericanos ni del Latin American Subaltern Studies Group. De hecho, ya ha sido actualizada, con inteligencia crítica, por Stuart Hall (1984), en el sentido de pluralizar su concepción y remitir al concepto gramsciano de bloque histórico, o E.P. Thompson, en especial en *Costumbres en común* (1995). Sin embargo, en ninguno de estos casos la discusión, ampliación o debate de la noción de clase significa clausurar el filón marxista sino, por el contrario, profundizarlo.
- 9 Véase Mignolo, 1995, 1998, 2000.
- 10 El Grupo surge en la década de los noventa, en el seno de la academia norteamericana y en el marco de un encuentro lasa (Latin American Studies Association): en el contexto del fracaso de la izquierda latinoamericana a la salida de las dictaduras y en particular del fin de la experiencia sandinista. El LASSG tiene su génesis en lo que definían como un agotamiento de los Estudios Culturales en la academia norteamericana, debido a un alto nivel de institucionalización y a la pérdida de fuerza cuestionadora en un creciente neopopulismo conservador (diagnóstico que desplegaron en Alabarces, 2002). Lo componen Ileana Rodríguez, John Beverley, José Rabasa, Robert Carr, Javier Sanjinés, Walter D. Mignolo, María Milagros López, Michael Clark, Alberto Moreiras, Gareth Williams, John Kraniuskas, Josefina Saldaña, Abdul Mustafá, Sarah Castro-Klaren y Fernando Coronil (I. Rodríguez, 2001b y Mallon, 2001). Se despliega en diversas reuniones, siempre en espacios de la academia norteamericana (George Mason, Ohio State, Puerto Rico, William and Mary y Duke), a lo largo de unos ocho años, y se disuelve en el año 2000. El relato de Gareth Williams sobre las peripecias finales del Grupo es indispensable (Williams, 2008). Varios de sus miembros, en particular Beverley y Rodríguez, habían tenido una activa participación en la experiencia gubernativa sandinista.
- 11 Como hemos desarrollado en otro lugar (Alabarces, 2015), los contextos políticos eran determinantes: si las búsquedas sobre lo popular se explicaban en las transiciones democráticas de los 80, tanto el fracaso sandinista como el éxito neoliberal en los 90 reorientaba todas las miradas.
- 12 Véase, al respecto, los volúmenes editados por Ileana Rodríguez, *The Latin American Subaltern Reader* (2001b); *Convergencia de*

tiempos (2001a); así como el número especial de Revista Iberoamericana (2000) y el ya citado libro de Beverley, 2004.

- ¹³ Los principales críticos a estas concepciones han sido Nelly Richard (1996), Hugo Achúgar (1998) y Mabel Moraña (1998 y 2001). Entendemos que esta polémica pone en el tapete tanto diferencias teóricas como tensiones en el interior del campo intelectual, en un enfrentamiento que tiene bases (más o menos explícitas) en la historia latinoamericana reciente, y se cristaliza en la oposición escribir sobre o desde América Latina.
- ¹⁴ Nuevamente, es Beverley quien despliega esa afirmación: “Estamos hoy confrontados, en algunos sentidos paradójicamente, con el éxito de una serie de iniciativas políticas en América Latina que, hablando ampliamente, se corresponden con las preocupaciones de los estudios subalternos. En una situación en la que, como es el caso de varios gobiernos de la marea rosada, los movimientos sociales de los sectores populares-subalternos han ‘devenido el estado’, para usar una frase de Ernesto Laclau, o están convidados a hacerlo, se ha vuelto necesaria una nueva manera de pensar la relación entre el estado y la sociedad” (ibídem).
- ¹⁵ La afirmación anterior no implica una suerte de “clausura de la etnografía”; en cambio, pretende recuperar algunos fragmentos de un debate que la antropología llamada posmoderna ha entablado en los últimos veinte años acerca de sus límites epistémicos y metodológicos, y recordar la necesidad de la vigilancia constante y reflexiva sobre su trabajo, para escapar al gesto populista que enfatiza una positividad imposible.
- ¹⁶ Véase, por ejemplo, “Can the Subaltern Speak?” (1988), o *In Other Worlds* (1988). De hecho, en este primer artículo, Spivak se cuida de aclarar sus usos de la teoría derrideana tanto como

su distancia: “He tratado de utilizar la deconstrucción derrideana pero también he intentado ir más allá de ella, ya que no la considero particularmente feminista. Sin embargo, en el contexto de la problemática desplegada [hasta aquí], encuentro la morfología [derrideana] mucho más útil y exhaustiva que la propuesta urgente de Foucault y Deleuze de involucrarse con temas o asuntos más ‘políticos’. (Remito aquí al llamado deleuziano a ‘devenir mujer’, lo cual vuelve su influencia más peligrosa para los académicos norteamericanos.) Por su parte, Derrida presenta una crítica radical, acompañada de la atención al peligro de apropiarse del otro por asimilación. Es capaz de leer la catacresis en su origen mismo. Hace un llamado a la reescritura de un impulso utópico estructural, concibiéndolo como una rendición gozosa ante esa voz interior que es la voz del otro en cada uno de nosotros” (Spivak 1988a: 308; la traducción es nuestra). Recordamos que la catacresis designa una figura retórica que consiste en designar una cosa, careciendo de nombre, usando el nombre de otra. La catacresis funciona como una sinécdoque, una metonimia o una metáfora.

¹⁷ Nos referimos, en especial, a la compleja articulación filosófica entre palabra hablada y escritura en Occidente que, para Derrida, supone una preeminencia de la primera sobre la segunda, desde Platón hasta Ferdinand de Saussure (Derrida, 1989), y que no se verifica de ese modo en la historia del continente.

¹⁸ Achúgar (1998) sostiene que la lectura poscolonial confunde lo latinoamericano con lo latino-estadounidense y, en ese camino, pierde su especificidad. Nelly Richard (1996 y 1998) aboga por el uso de la noción de “lo subalterno” en su vertiente gramsciana más que poscolonial, y por tanto, subraya cierta asociación entre lo subalterno y lo popular.

Recibido: 02/11/2015

Aceptado: 18/01/2016

Cómo citar este artículo:

Alabarces, Pablo y Valeria Añón. “Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 13-22a, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Stuart Hall y la cuestión postcolonial

Eduardo Restrepo

Pontificia Universidad Javeriana, sede Bogotá.

RESUMEN: En este artículo exploraré algunas de las elaboraciones y contribuciones de Stuart Hall a la cuestión postcolonial. Siendo el mismo un sujeto colonial, nacido en Jamaica a comienzos de los años treinta, emigró en los cincuenta a Inglaterra, donde se convirtió en una de las figuras de la nueva izquierda y en uno de los referentes de los estudios culturales. En los años noventa Hall publicó una serie de textos donde se hace evidente su cercanía a las problemáticas postcoloniales. Sus cuestionamientos a la modernidad, sus planteamientos sobre el discurso de Europa y el resto, sus análisis de la articulación entre racialización del negro y las políticas de representación colonial y postcolonial, su noción de diáspora y su interpretación de las sociedades del Caribe son algunas de sus elaboraciones y contribuciones que se encuentran en sintonía con la cuestión postcolonial.

PALABRAS CLAVE: poscolonialismo, Stuart Hall, Modernidad, Racismo.

ABSTRACT: In this article the author explores some contributions by Stuart Hall to the postcolonial question. Hall is himself a colonial subject, born in Jamaica in the beginning of 1930s; he moved to England in the midst of 1950s and there he became one of the prominent figures of the new left, and one of the referents of Cultural Studies. In the 90s Hall writes several articles where he shows his proximity to the postcolonial critique. His questionings to modernity, his statements around “Europe and the Rest” discourses, his analysis on the articulation between the racialization of negro and the politics of postcolonial representations, his notions of diaspora and his interpretation of the Caribbean society are some of his contributions in connivance with the post-colonial question.

KEY WORDS: postcolonialism, Stuart Hall, Modernity, Racism.

Introducción

[...] no hay ninguna seguridad en la terminología. Las palabras siempre pueden ser transcodificadas en tu contra, la identidad puede volverse en contra tuya, la raza puede volverse en contra tuya, la diferencia puede volverse en contra tuya, la diáspora puede volverse en contra tuya, porque esa es la naturaleza de lo discursivo.

Stuart Hall (1998: 299).

Por cuestión postcolonial entiendo el heterogéneo cuerpo de problematizaciones que evidencian cómo la “experiencia colonial” ha constituido de diversas y profundas formas nuestro presente, no solo de las gentes y lugares que fueron colonizados sino también de los colonizados. Por tanto, no hay un único autor ni una sola perspectiva teórica que hayan contribuido a esta crítica. Lo que se ha conocido como teoría o estudios postcoloniales es solo una vertiente de la crítica postcolonial, pero no la única. El colectivo de argumentación referido como proyecto o giro decolonial, también implica una serie de cuestionamientos a la lógica profunda del colonialismo conceptualizada como colonialidad.

En este artículo exploraré algunas de las elaboraciones y contribuciones de Stuart Hall a la cuestión postcolonial. Siendo el mismo un sujeto colonial, nacido en Jamaica a comienzos de los años treinta, emigró en los cincuenta a Inglaterra, donde se convirtió en una de las figuras de la nueva izquierda y en uno de los referentes de los estudios culturales. En los años noventa Hall publicó una serie de textos donde se hace evidente su cercanía a las problemáticas postcoloniales, aunque aspectos importantes de estas se encuentran marcando su pensamiento y práctica política desde un comienzo. Sus cuestionamientos a la modernidad, sus planteamientos sobre el discurso de Europa y el resto, sus análisis de la articulación entre racialización del negro y las políticas de representación colonial y postcolonial, su noción de diáspora y su interpretación de las sociedades del Caribe son algunas de sus elaboraciones y contribuciones que se encuentran en sintonía con la cuestión postcolonial.

Desde el prisma de formación caribeña

En un congreso realizado en su honor en el 2004 en Jamaica, Hall afirmaba en la conferencia de cierre que aunque se había quedado a residir en Gran Bretaña desde los años cincuenta, su pensamiento había estado desde siempre signado por un *prisma de formación caribeña* (Hall, 2007: 271). Definía este prisma como una impronta en la experiencia vivida que posibilita cierta perspectiva sobre el tipo de problemáticas relevantes y las formas de abordarlas. Antes que una simple referencia a contenidos, el prisma es una perspectiva, un posicionamiento en cuanto a lo que resulta relevante pensar y cómo vale la pena

hacerlo. Al respecto, Hall habla de una ‘política de localización’, ya que “[...] todo pensamiento toma forma según de dónde viene, ese conocimiento siempre es hasta cierto grado ‘posicional’” (2007: 271). Esta ‘política de la localización’ a la que refiere Hall en relación con lo del prisma de formación caribeña resuena con lo que en ciertas teorías feministas y corrientes de la cuestión postcolonial se considera como conocimiento situado o geo-corpo-política del conocimiento. En palabras de Hall: “Uno nunca puede escapar a la manera en que su formación le pone una impronta o plantilla sobre aquello en lo que uno está interesado, el tipo de posición que tomará sobre cualquier tema, los vínculos que hará y así sucesivamente” (2007: 271). No obstante, como era de esperarse en Hall, adalid del contextualismo radical (cfr. Grossberg, 2006), “Esto no significa que todo lo pensado es necesariamente limitado y auto-interesado por el lugar de dónde uno viene, o algo así” (2007: 271). Esta aclaración es crucial porque la política de la localización que supone la idea de prisma de formación caribeña no es una apelación a modelos esencialistas que asumen necesarias correspondencias (o necesarias no correspondencias) entre una posición social, una epistemología, una política o una ideología.

Las políticas de la localización permitirían vislumbrar no solo la particular forma en la que Hall se engancha con la cuestión postcolonial en los años noventa, sino también cómo este enganche no debe entenderse en términos de una simple ruptura con las problemáticas y abordajes que desde los años cincuenta marcaron su labor intelectual y política. Por tanto, si solo hasta los años noventa se encuentra en Hall textos que claramente se refieren a la cuestión postcolonial, estos no deben ser considerados como “comienzos absolutos”, como rupturas que aparecen súbitamente en su trayectoria intelectual y política. El estilo de Hall se vislumbra un incesante volver sobre viejas preocupaciones para pensar en otro registro, con otras herramientas y en el marco de nuevas conversaciones: “Mis textos describen repeticiones y diferencias. Siempre vuelvo a ciertas temáticas para luego hacerlas avanzar en un sentido distinto; regresar y proseguir, sin comienzos absolutos o acercamientos confirmados” (Hall, 2011: 56).

La noción de diáspora, claramente enmarcada en las conversaciones en torno a la cuestión postcolonial, ilustra la impronta del prisma de formación caribeña en relación con este volver sobre preocupaciones que habían sido abordadas con otros énfasis y categorizaciones:

Me desarrollé en ese contexto desde el principio, aunque lo desarrollé relativamente tarde. Y ello, con prescindencia de que haya empezado a pensar la cultura negra británica como cultura diaspórica recién a finales de los años setenta. Fue una presencia tácita y constante en mi pensamiento, algo que se tradujo, por ejemplo, en el modo en que enfoqué la cuestión de la raza y del racismo en los años setenta y a comienzo de los ochenta. Solo que todavía no estaba escrito dentro de la

perspectiva de la diáspora, sino en términos de racismo, de racialización, de resistencia cultural, de políticas de la identidad, de criminalización de las minorías, etcétera (2011: 79).

Pero no solo conceptualizaciones más recientes y que fácilmente pueden enmarcarse dentro de la cuestión postcolonial deben parcialmente entenderse a la luz de las improntas de este prisma de formación caribeña, sino que también dichas improntas tienen un crucial lugar en su particular implicación con los estudios culturales:

[...] de hecho no solo es mi trabajo sobre la diáspora negra sino todo mi trabajo en los estudios culturales el realizado a través del prisma del Caribe [...]. Los estudios culturales fueron provocados por mí, tratando de pensar en la cultura del Caribe (Hall, 2004: 39).

Dado el interés de este artículo en la cuestión postcolonial, en este punto es relevante profundizar en la particular conceptualización de diáspora elaborada por Hall, ya que cuestiona con ella algunas de los imaginarios teóricos y políticos asociados a esta. El anclaje histórico explícito desde el cual Hall se encuentra pensando la diáspora es el Caribe, el cual define su propia experiencia de doble dislocación: como descendiente de los esclavizados africanos y como caribeño migrante en la metrópolis. Desde su surgimiento mismo, las sociedades del Caribe son paradigmáticamente diaspóricas. De ahí que se presen para entender sus mecanismos y características.

En el Caribe se sucedieron una serie de rupturas y dislocamientos, de orígenes múltiples y distantes, que hacen difícil los efectos fundacionales de los mitos que trazan continuidades y puridades desde los albores de los tiempos:

Nuestras sociedades se componen no de uno sino de muchos pueblos. Sus orígenes no son únicos sino diversos. Aquellos a quienes les pertenecía originalmente la tierra perecieron en su mayoría hace tiempo —diezmados por la servidumbre y las enfermedades. La tierra no puede ser ‘sagrada’ porque fue ‘violada’ —no vacía sino vaciada. Todos los que están aquí, originalmente pertenecían a algún otro lado (Hall, [1998] 2003: 481).

Este es un primer dislocamiento, uno que podríamos llamar el dislocamiento fundacional de las sociedades caribeñas. Los habitantes pre-coloniales fueron prontamente exterminados, aunque se podría argüir que trazos de su presencia no fueron del todo erradicados. Los esclavizados fueron arrancados de diferentes lugares y grupos humanos del continente africano, produciéndose una violenta ruptura con sus sociedades y tradiciones. Los europeos confluyen al Caribe en condiciones que, a pesar de sus reiterativos intentos por replicar pequeñas Europas en el Nuevo Mundo, no son las de sus lugares de origen. Otras corrientes de trabajadores provenientes de Asia se sumaron luego a los ya de por sí heterogéneos

componentes de las sociedades caribeñas. Es esta heterogeneidad constitutiva propia del dislocamiento fundacional de poblaciones que originalmente pertenecían a otro lado lo que perfila el carácter diaspórico de las sociedades del Caribe.

A esta dislocación fundacional se le ha venido a agregar una más reciente: la de los caribeños que, ya en una condición postcolonial, emigran a los lugares que fueron las ‘Madres patrias’, las metrópolis que eran imaginadas como “el centro que estaba en otro lugar”. De ahí que Hall considere que la denominada diáspora negra en Gran Bretaña se encuentra en una situación “doblemente diasporizados”:

El Caribe es la primera diáspora, la original y la más pura. Hoy en día, negros que han completado el viaje triangular de regreso a Gran Bretaña hablan a veces de la emergente diáspora negra británica, pero yo tengo que decirles que ellos y yo estamos doblemente diasporizados. Es más, esto significa que no somos solamente una diáspora que vive en un lugar donde el centro está siempre en otro lugar, sino el quiebre con respecto a esas fuentes culturales originarias, habiendo pasado por los traumas de la ruptura violenta (Hall, [1995] 2010: 408).

Con este anclaje, el concepto de diáspora en Hall es contrario a la manera como tradicionalmente se ha utilizado el término. Hall insiste en desmarcar su noción de diáspora de aquellas conceptualizaciones más extendidas que enfatizan en una comunalidad esencial que permanece inmutable y que se perfila como garante de continuidades de una condición originaria y trascendental:

[...] atención: uso aquí la noción de diáspora en un sentido muy distinto del tradicional. Lo que intento decir por medio de este concepto es precisamente lo contrario de lo que el concepto tradicional procura afirmar permanentemente. Uno no puede seguir siendo siempre el mismo. Ya no podemos volver a casa, a una supuesta condición originaria [...] (Hall, 2011: 79).

Así, Hall toma distancia de una idea de diáspora, estrechamente asociada a cierta concepción de identidad cultural y a un nacionalismo cultural, que asume una continuidad de un núcleo primordial que se mantiene a través del tiempo y en lo más profundo como garante de una auténtica comunalidad diaspórica: “Algunas veces el término ‘diáspora’ se utiliza como una forma de hacer aparecer, de la nada, una especie de comunidad imaginada que atravesaría las configuraciones del nacionalismo cultural” (Hall, 1998: 298). Este tipo de planteamientos saca a la diáspora y a la identidad cultural de los mundanales y contingentes terrenos de historia y de la política para fijarlos en las garantías de las apelaciones a la biología, a un trascendental inconsciente colectivo o a las lógicas del mito.

Hall cuestiona, además, lo que denomina un concepto cerrado de diáspora, el cual supone una concepción binaria de la diferencia, que opera desde el establecimiento

de fronteras estables y excluyentes asociadas generalmente a dispositivos de otredad:

El concepto cerrado de la diáspora descansa en una concepción binaria de la diferencia. Se funda en la construcción de una frontera excluyente, en una concepción esencializada de la alteridad 'del Otro' y en una oposición firme entre el adentro y el afuera (Hall, [1998] 2003: 484).

En contraste, Hall insiste en que:

La experiencia de la diáspora, como la propongo aquí, está definida no por una esencia o pureza, sino por el reconocimiento de una heterogeneidad y diversidad necesarias; por una concepción de 'identidad' que vive con y a través de la diferencia, y no a pesar de ella; por la *hibridez*. Las identidades de la diáspora son aquellas que están constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia ([1990] 2010: 359-360).

Cuestionando esta noción estable y binaria de diáspora, Hall considera que son las dislocaciones, la confluencia de heterogeneidades y los procesos de transculturación y de traducción aspectos que no se pueden dejar de enfatizar en su conceptualización: "Pues dondequiera que uno encuentre diásporas, siempre encontrará precisamente esos procesos complicados de negociación y transculturación que caracterizan a la cultura caribeña" (Hall, [1995] 2010: 409). Así hay que pensar la diáspora como diseminación, como transculturación, como creolización, como traducción, como hibridación: Ahora bien, esto no niega que sea crucial en la producción de los sujetos diaspóricos las narraciones y experiencias de los pasados y orígenes compartidos: "El problema de la diáspora es pensarla siempre y exclusivamente en términos de su continuidad, su persistencia, el regreso al lugar de origen [...]" (Hall, 2007: 284). Lo que no significa que *haya que pensarla únicamente* "[...] en lo que se refiere a su dispersión, su cada vez mayor exterioridad, su diseminación. La imposibilidad de volver a la casa que uno dejó" (Hall, 2007: 284).

Los planteamientos realizados por Hall para comprender teóricamente en qué consiste la diáspora arrojan luces sobre otros conceptos estrechamente asociados como los de identidad, la diferencia y el de cultura. De ahí que Hall se pregunte:

[...] ¿cómo modifican la experiencia de la diáspora nuestros modelos de identidad cultural? ¿Cómo debemos conceptualizar o imaginar la identidad, la diferencia y el sentido de pertenencia, juntos en el mismo espacio conceptual *después de la diáspora*? (Hall, [1998] 2003: 479).

En primer lugar, se puede indicar que con este abordaje de la diáspora se hace insostenible "[...] la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin

hacer referencia a cuestiones de poder [...]" (Hall, [1995] 2010: 408). La implicación de este planteamiento es el cuestionamiento al culturalismo (tan en boga en estos tiempos) que se engolosina con prácticas de significado o con aspectos simbólicos sin establecer sus conexiones con las relaciones sociales, con las cuestiones del poder. Segundo, derivados de los análisis de la diáspora, Hall mismo subraya que la cultura debe ser pensada más como una producción, como un permanente devenir. Por eso, la tradición no es algo pre-existente que está esperando, sino que es un resultado de un a menudo arduo trabajo de producción desde el presente:

Lo que sugieren estos ejemplos es que la cultura no es solo un viaje de redescubrimiento, ni un itinerario del regreso. No es 'arqueología'. La cultura es producción. Tiene sus materias primas, sus recursos, su 'trabajo-de-producción'. Depende del conocimiento de una tradición como del "cambio de lo mismo" y de un conjunto efectivo de genealogías (ver Paul Gilroy). Pero lo que este '*detour* a través del pasado' hace es habilitarnos, a través de la cultura, para producirnos a nosotros mismos de nuevo, como un nuevo tipo de sujetos. Entonces, no se trata tanto de la pregunta acerca de qué hacen de nosotros nuestras tradiciones, sino qué hacemos nosotros 'con' y 'de' nuestras tradiciones. Paradójicamente, nuestras identidades culturales, en cualquier forma terminada, están enfrente de nosotros. Siempre estamos en un proceso de formación cultural. La cultura no es una forma de ontología, de ser, sino de *llegar a ser* (Hall, [1998] 2003: 494).

De ahí que Hall rompa con esa idea de cultura como un heredado estable, como una noción que toca entender solo en relación con el pasado. Al contrario, la cultura es cambio, devenir... y en gran parte hay que comprenderla en relación con el futuro:

Eso es lo que es cultura, no es algo que se queda quieto, que no se mueve, que es intrínseca -nacida en el interior de cada uno de nosotros, que nunca va a cambiar, ya sabes, no podemos ser otra cosa, etc. La cultura se produce con cada generación, reproducimos nuestras propias identidades en el futuro en lugar de simplemente heredarlas del pasado (Hall, 2004: 40).

Entendida de esta manera, la cultura no es simplemente raíces (*roots*), sino rutas:

Creo que de la cultura como las rutas [-r-o-u-t-e-s-] las distintas vías por las que la gente viaja, viajes culturales, la cultura se mueve, la cultura se desarrolla, los cambios culturales, las culturas migran, etc., las rutas [*routes*] en lugar de las raíces [*roots*] (Hall, 2004: 40).

En este sentido, no es sorprendente que Hall insista en indicar que la experiencia de la diáspora

[...] es una figura de la creciente pluralización de las formas culturales y de la insistencia en que la cultura funciona no por la perfección de reproducirse a sí misma hasta el infinito, sino

precisamente de traducirse. Tampoco es la figura diaspórica solo una imitación, una imitación de lo que se supone que debe suscribir, es una tercera cosa, cambiante y en proceso, a la vez la construcción de significados culturales y producida por la cultura (Hall, 1999: 213).

También la noción de diáspora es particularmente adecuada para comprender los procesos y experiencias culturales que se asocian a la coyuntura global:

Para mí, diáspora es sinónimo de hibridación, de creolización, y en ese sentido la experiencia de las diásporas puede decirnos en verdad mucho acerca de la condición cultural específica inherente a esta nueva coyuntura global en que vivimos actualmente (Hall, 2011: 81).

No es que antes los procesos culturales no implicaran hibridación y creolización, sino que con la coyuntura global estas características se han hecho obvias:

Es evidente que la hibridación y la creolización formaron parte desde siempre de cualquier proceso cultural: en cierto sentido, puede decirse que constituyen la *forma específica* de todo proceso cultural. Empero, también es evidente que hoy en día cobran una centralidad estratégica, mucho mayor que treinta años atrás (Hall, 2011: 81).

Nuevamente, insistir en que el punto de Hall no es afirmar que los procesos culturales, anteriores y actuales, se agotan en hibridación y creolización, sino indicar su relevancia en el análisis teórico y político.

Finalmente, Hall subraya cómo la experiencia diaspórica es una indicación de la situacionalidad de todos los sujetos, que siempre se habla desde un lugar, una historia y desde cierto lenguaje: “La experiencia diaspórica nos recuerda, además, que todos somos sujetos ‘situados’, que hablamos desde cierto lugar, desde cierta historia y desde cierto lenguaje [...]” (Hall, 2011: 81). Por esta situacionalidad, la experiencia diaspórica

[...] nos vuelve conscientes de la imposibilidad de ‘retorno’ alguno o de cualquier ‘reapropiación’ definitiva o ‘literal’ de ese pasado. Es una condición que nos fuerza constantemente a traducir nuestra identidad, nuestra posición, nuestras políticas de la identidad, sin ningún punto de llegada determinado al partir (Hall, 2011: 81).

El énfasis en una conceptualización desde la idea de diáspora como diseminación antes que una concepción binaria y otrerizada de la diferencia, como devenir antes que ser, como rutas antes que raíces, no significa que Hall desestime los procesos de dominación o las luchas que han articulado representaciones esencializantes de otros y de sí mismos. En el siguiente aparte abordaré cómo Hall examina ciertos dispositivos históricos que han co-constituido a Occidente y el resto, con lo cual se podrán apre-

ciar sus análisis sobre estos procesos de dominación. Por ahora, es relevante detenernos en su particular discusión sobre los abordajes de la identidad cultural para que se haga claro el lugar teórico y político desde el que opera.

Hall señala que los abordajes teóricos sobre la identidad cultural suelen partir de establecer un contraste entre dos diferentes formas de hacerlo. De un lado, una que hace énfasis en comunalidades y continuidades esenciales, y la otra que se piensa desde las heterogeneidades y discontinuidades. Unicidad y estabilidad por un lado, y multiplicidad y ruptura por el otro, son dos tipos de aproximaciones opuestas que suelen ser indicadas en los análisis de las identidades. El primer tipo de aproximación define la identidad cultural:

[...] en términos de una cultura compartida, una especie de verdadero sí mismo [*one true self*] colectivo oculto dentro de muchos otros sí mismos más superficiales o artificialmente impuestos, y que posee un pueblo [*people*] con una historia en común y ancestralidad compartidas (Hall [1990] 2010: 349).

Por tanto, se parte del supuesto que

[...] nuestras identidades culturales reflejan las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos que nos proveen, como ‘pueblo’, de marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, que subyacen a las cambiantes divisiones y las vicisitudes de nuestra historia actual (Hall, [1990] 2010: 350).

Desde esta perspectiva, si se pueden indicar diferencias es porque son expresiones en la superficie de una unicidad esencial subyacente. En contraste con esta aproximación, una segunda manera de entender la identidad cultural

[...] admite que, al igual que los muchos puntos de similitud, también hay puntos críticos de *diferencia* profunda y significativa que constituyen ‘eso que realmente somos’; o más bien ‘en lo que nos hemos convertido’ puesto que la historia ha intervenido en nosotros (Hall, [1990] 2010: 351).

Así, por tanto,

[...] la identidad cultural es un asunto de ‘llegar a ser’ así como de ‘ser’. Pertenece tanto al futuro como al pasado. No es algo que ya exista, trascendiendo el lugar, el tiempo, la historia y la cultura (Hall, [1990] 2010: 351).

El contraste es claro: de un lado, una definición de la identidad cultural que supone un nosotros estable que se hunde en los albores del tiempo, que se ha mantenido, a través de los avatares de la historia, en lo más profundo semejante a sí mismo. Hay una esencia garante y anclaje de la identidad. Del otro lado, la identidad es definida más como un devenir, un proceso de identificación per-

manente que implica imaginaciones del pasado tanto como del futuro, un nosotros para nada estable ni garantizado en una homogeneidad transcendente.

Ahora bien, Hall subraya que es muy importante no considerar que una definición de la identidad es errática mientras que la otra es acertada, que hay una especie de superación teórica de la definición esencialista de las identidades culturales que tiene un correlato en su rechazo histórico y político. Al contrario, Hall considera que estas distinciones son históricas, que responden a luchas y campos de fuerza muy concretos. Por lo que la definición esencialista de la identidad cultural no solo ha tenido su lugar sino también su relevancia política:

Esta concepción de identidad cultural jugó un papel importante en todas las luchas postcoloniales que han moldeado de nuevo nuestro mundo de forma tan profunda [...] Esta perspectiva sigue siendo una fuerza muy poderosa y creativa en formas emergentes de representación entre las culturas marginadas (Hall, [1990] 2010: 350).

Es importante insistir en este punto porque muchos académicos consideran que porque se puede cuestionar teóricamente la idea que las identidades sean imaginadas como esencias, como ataduras primordiales que dan sentidos trascendentes y definen claramente los contornos de un nosotros, de esto se sigue necesariamente que no han sido ni serán relevantes políticamente este tipo de imaginaciones. Como lo señala claramente Hall:

En ningún momento debemos sobrestimar o abandonar la importancia del acto de redescubrimiento imaginativo en que se produce esta concepción de una identidad esencial redescubierta. Las 'historias ocultas' han jugado un papel crítico en el surgimiento de muchos de los movimientos sociales más importantes de nuestros tiempos: feministas, anticolonialistas y antiracistas ([1990] 2010: 350).

De ahí que los análisis de Hall sobre las identidades, la cultura o la diáspora no deban enmarcarse en una especie de purga de los esencialismos que confunde la dimensión teórica con la histórica y política. Además, como solía indicar frente a lo que en ocasiones llamó el *diluvio deconstructivista*: “[...] es muy tentador caer en la trampa de creer que porque el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente ha sido, por tanto, desplazado histórica y políticamente” (Hall, 2000: 5).

Occidente y el Resto

A comienzos de los noventa, Hall publica “Occidente y el resto: discurso y poder”, como contribución a un libro colectivo editado con Bram Gieben en la Open University titulado *Formaciones de modernidad* (Hall y Gieben eds., 1992). Además de un tono abiertamente pedagógico,

este temprano texto es una contribución a algunos de los argumentos asociados a la cuestión postcolonial. En su escrito, Hall retoma los seminales aportes de Edward Said con respecto al Orientalismo como una formación discursiva y tecnología de dominación colonial producida desde la imaginación Occidental. Así, analiza “[...] la formación de un modelo de conocimiento particular y de lenguaje, un ‘sistema de representación’, que tiene en su centro los conceptos de ‘Occidente’ y ‘el Resto’” ([1992] 2013: 53). Con este texto, Hall también confluye con un descentramiento de la noción de modernidad como un producto intraeuropeo al mostrar no solo la co-producción de Occidente y el Resto, sino también al señalar cómo este último opera como el “lado oscuro” de la modernidad.

A Hall le interesa examinar el papel que jugaron las sociedades *externas* a Europa en el proceso de surgimiento de la modernidad ([1992] 2013: 49). Para desatar la equivalencia entre modernidad y Europa, Hall evidencia las operaciones ideológicas de un sistema de representación que han constituido a Occidente dentro de un sistema de ordenamiento y jerarquización en el cual la modernidad es básicamente un concepto prescriptivo. El análisis de este sistema de representación que ha constituido mutuamente a Occidente y al Resto cuestiona ciertas nociones dominantes de modernidad profundamente eurocéntricas.

La noción de Occidente, que pareciera tener una clara y estable referencia geográfica, es más una configuración histórica constituida por lo que Hall denomina como el discurso de ‘Occidente y el resto’: “La premisa subyacente a este capítulo es que ‘Occidente’ es un constructo histórico, no geográfico” ([1992] 2013: 51). La equiparación de Occidente con Europa se desestabiliza cuando se contrastan ciertos afueras y adentros:

Europa oriental no propiamente pertenece a (aun no pertenece, ¿nunca ha pertenecido?) ‘Occidente’, mientras que Estados Unidos, que no queda en Europa, definitivamente sí pertenece a Occidente. Actualmente, técnicamente hablando, Japón es ‘Occidente’, aunque en nuestro mapa mental está tan al ‘Oriente’ como es posible estarlo ([1992] 2013: 50).

Antes que una ubicación geográfica definida, Occidente suele referirse a una geografía imaginaria asociada a un tipo de sociedad que se superpone con la noción de “moderno” (Hall, [1992] 2013: 51). Según Hall, la noción de “Occidente” ha operado como una estructura para el pensamiento, una serie de imágenes y representaciones, un modelo de comparación y unos criterios de evaluación. Así, se producen cierto tipo de conocimientos, actitudes e ideología, con lo cual “[...] sentimientos positivos y negativos se agrupan. (Por ejemplo, ‘Occidente’ = desarrollado = bueno = deseable o ‘no Occidental’ = subdesarrollado = malo = indeseable)” ([1992] 2013: 52).

Occidente y el Resto son dos entidades co-constitui-

das: una no es anterioridad de la otra sino que al producirse históricamente a Occidente se produce al mismo tiempo el Resto:

Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás. Lo que ha sido llamado la singularidad de Occidente fue, en parte, producido por el contacto y la comparación de Europa de sí misma con otras sociedades ‘no occidentales’ (el Resto), muy diferentes en sus historias, ecologías, modelos de desarrollo y culturas a las del modelo europeo. La diferencia entre estas otras sociedades y las culturas de Occidente, fue el estándar con el que el logro de Occidente fue medido. Es en el contexto de estas relaciones, que la idea de ‘Occidente’ cobró forma y significado ([1992] 2013: 53).

Muy en una línea argumentativa que recuerda el famoso trabajo de Edward Said, uno de los planteamientos centrales del texto de Hall es el lugar del Resto (la diferencia) en la configuración de Occidente como tal, de su identidad:

[...] argumentamos que el sentido de sí mismo de Occidente –su identidad– fue formado, no solo por los procesos internos que gradualmente moldearon los países europeos occidentales como un tipo distintivo de sociedad, sino también a través del sentido de diferencia respecto a otros mundos– de cómo llegó a representarse a sí mismo en relación a estos ‘otros’ ([1992] 2013: 54).

La identidad de Occidente, por tanto, es el resultado de configurar su alteridad radical: el Resto. No es simplemente el resultante de una referencia a procesos y características de los países europeos occidentales, sino también a un sentido de la diferencia con respecto a otros mundos que se colapsan en su heterogeneidad en una Gran división o diferencia con respecto a Occidente. Por tanto, Occidente se configura en relación con el Resto que opera como exterioridad constitutiva en una lógica binaria que escinde el mundo en dos entidades irreductiblemente contrapuestas:

Lejos de que el discurso de ‘Occidente y el Resto’ sea un discurso unificado y monolítico, una característica regular de este es ‘escindir’. El mundo es primero dividido simbólicamente en bueno-malo, nosotros-ellos, atractivo-desagradable, civilizado-incivilizado, Occidente-el Resto. Todo lo demás, las muchas diferencias entre y de cada una de estas dos mitades caen en la simplificación –e.g. son estereotipadas. Por medio de esta estrategia, el Resto se va definiendo como todo aquello que Occidente no es –su imagen espejo. Es representado como absoluta y esencialmente, diferente, como *otro*, el Otro. Este Otro es, entonces, él mismo escindido en dos ‘campos’: amistoso-hostil, Arahuaco-Caribe, inocente-depravado, noble-innoble (Hall

[1992] 2013: 93).

Por tanto, Hall enfatiza un argumento central de los estudios postcoloniales: qué términos y experiencias como Occidente, la modernidad o Europa no pueden entenderse completamente sin considerar su exterior constitutivo: el Resto con sus múltiples articulaciones el oriental, el salvaje, el tradicional, el colonizado, el subdesarrollado, el sur... De esta manera muestra cómo

Occidente y el Resto se convirtieron en dos caras de la misma moneda; lo que es cada una hoy, y lo que significan los términos que usamos para describirlas, dependen de las relaciones que fueron establecidas entre ellas desde mucho tiempo atrás (Hall, [1992] 2013: 53).

En una línea de argumentación que pareciera estar en estrecha sintonía con uno de los postulados nodales del giro decolonial, para Hall:

En el discurso de la Ilustración, el Occidente era el modelo, el prototipo, y la medida del progreso social. Eran el progreso *occidental*, la civilización, la racionalidad, y el desarrollo, lo que era celebrado. Y sin embargo, todo esto dependía de las figuras discursivas del ‘noble vs. el innoble salvaje’ y de las ‘naciones primitivas y las naciones civilizadas’, que habían sido formuladas en el discurso de ‘Occidente y el Resto’. Así que el Resto, tuvo una importancia crítica para la formación de la Ilustración occidental – y por lo tanto, para la ciencia social moderna. Sin el Resto (o los propios ‘otros’ internos de Occidente), Occidente no podría haberse reconocido o representado a sí mismo, en la cúspide de la historia humana. La figura de ‘el Otro’ desterrada hasta el límite del mundo conceptual y construida como el opuesto absoluto, como la negación de todo aquello que simbolizaba a Occidente, reapareció en el centro mismo del discurso de la civilización, del refinamiento, de la modernidad, y del desarrollo de Occidente. *El ‘Otro’ era el lado ‘oscuro’ – olvidado, reprimido, y negado: la imagen invertida de la Ilustración y la modernidad* ([1992] 2013: 101; énfasis agregado).

A partir de un recorrido por cinco grandes momentos históricos en la configuración de Occidente y el Resto, Hall evidencia cómo se desplegó una relación de poder entre Europa y los no europeos, donde estos últimos fueron reducidos y homogenizados en su diferencia con respecto a los europeos, teniendo como resultado un discurso naturalizante de la superioridad de Occidente y de la modernidad. La estereotipación de los otros ‘descubiertos’ por los europeos se mueven pendularmente en una estereotipación del buen salvaje al salvaje-salvaje.

Conceptualmente, Hall identifica las distintas ‘estrategias discursivas’ por las cuales se produjo esta naturalización: la idealización, la proyección de fantasías de deseo y degradación, el fracaso en reconocer y respetar la diferencia, y la tendencia a imponer las categorías y normas europeas, a ver la diferencia a través de modos de percep-

ción y representaciones occidentales ([1992] 2013: 92). Estas estrategias discursivas han operado desde el proceso de la estereotipación, donde se ponen en juego la producción y circulación de una serie de estereotipos:

Un estereotipo es una descripción unilateral resultante del colapso de un complejo de diferencias en un simple 'molde de cartón'. Diferentes características son reunidas o condensadas en una sola. Esta exagerada simplificación es luego acoplada a un sujeto o lugar. Sus características se convierten en los signos, en la 'evidencia' por medio de los cuales un sujeto es conocido. Ellos definen su ser, su *esencia* (Hall, [1992] 2013: 92).

Este análisis en términos de Occidente y el Resto es complementado unos años después en relación con los estereotipos racializantes de los africanos y el negro en un texto titulado "El espectáculo del 'Otro'". Aquí, también en el tono pedagógico de los libros publicados por la Open University, Hall ([1997] 2010) muestra cómo la modernidad y los europeos articulan la experiencia colonial desde un régimen racializado de representación en el cual se despliegan una serie de procedimientos de estereotipación. En primer lugar, "[...] la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la 'diferencia.'" ([1997] 2010: 430). En segundo lugar, la estereotipación inscribe en lo abyecto, en lo rechazable, en lo anormalizado:

[...] la estereotipación despliega una estrategia de 'hendidamiento'. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente [...] la estereotipación es su práctica de 'cierre' y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece ([1997] 2010: 430).

La estereotipación también implica desigualdades puesto que clasifica según una norma y construye al excluido como otro: "[...] la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder." (Hall, [1997] 2010: 430). De ahí que la estereotipación se pueda considerar como un ejercicio de violencia simbólica ([1997] 2010: 431) y del poder de la representación que tiene el poder de marcar, asignar y clasificar ([1997] 2010: 431).

Otros dos aspectos de las prácticas estereotipantes se refieren a la ambivalencia y circularidad del poder. Es decir, "[...] implica a los 'sujetos' de poder así como a aquellos que están 'sujetos a este'" (Hall, [1997a] 2010: 435). Es por esto que, a menudo, "[...] las 'víctimas' pueden quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir" ([1997] 2010: 434). Finalmente, se encuentran el fetichismo y la desmentida como dos de las operaciones que fijan el sentido más profundo de las prácticas significantes de estereotipación (la estructura profunda del estereotipo):

los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como 'real'. Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es solo la mitad de la historia. La otra mitad —el significado más profundo— reside en lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar ([1997] 2010: 435).

El discurso de "Occidente y el Resto" no es una cuestión del pasado, que ha sido superado, que solo operó en la formación de la identidad europea, sino uno que continua estructurando nuestro presente: "He elegido enfocarme en lo que llamo el discurso de 'Occidente y el Resto' porque se convirtió en un discurso muy común e influyente, ayudando a dar forma a percepciones públicas y actitudes hasta el presente" ([1992] 2013: 55). Nuestra imaginación teórica y política se encuentra aún atrapada en este discurso, y no solo las posiciones más eurocentristas y celebracionistas de la retórica de Occidente, sino también gran parte de las posiciones que se imaginan críticas y alternativas del eurocentrismo. Muchas posiciones críticas son simples inversiones o dispersiones de ese discurso, no logran estar por fuera o implosionar las relaciones que lo constituyen, no lo desmontan como el sistema de representación desde el cual se hace sentido del mundo:

Ya que simplificar es precisamente *lo que hace* este discurso. Representa elementos que son bien diferenciados (por ejemplo las diferentes culturas europeas) como si fueran homogéneos ('Occidente'). Y asegura que estas diferentes culturas están unidas por un solo asunto: que *todas son diferentes del Resto*. Del mismo modo, el Resto, a pesar de estar compuesto de elementos diferentes entre sí, es representado como uno solo en el sentido de que *todas son diferentes de Occidente*. De manera breve, el discurso, como un 'sistema de representación' representa el mundo como dividido de acuerdo a una dicotomía simple- Occidente/ el Resto ([1992] 2013: 56).

En síntesis, con su texto Hall evidencia que el discurso de Occidente y el Resto ha configurado el núcleo de las narrativas eurocéntricas de modernidad. En otro de sus escritos, Hall señala cómo este descentramiento implica una renarrativización de la historia de la modernidad asociado al giro postcolonial:

Esta renarrativización desplaza la 'historia' de la modernidad capitalista de su centro europeo y la lleva a sus 'periferias' globales dispersas: de la evolución pacífica a la violencia impuesta; de la transición del feudalismo al capitalismo (que tuvo un rol mágico en el marxismo occidental, por ejemplo) a la formación del mercado mundial o mejor dicho a nuevas maneras de conceptualizar la relación entre estos distintos 'eventos': los límites permeables de lo que está 'adentro'/'afuera' de la modernidad capitalista 'global' emergente. El elemento realmente distintivo dentro de una periodización 'postcolonial' es esta refor-

mulación retrospectiva de la modernidad dentro del marco de la 'globalización' en todas sus formas y momentos de quiebre (desde la entrada portuguesa al Océano Índico y la conquista del Nuevo Mundo a la globalización de los mercados financieros y las corrientes de información). De esta manera, lo 'postcolonial' marca una interrupción crítica en la gran narrativa historiográfica que, en la historiografía liberal y la sociología histórica weberiana, tanto como en las tradiciones dominantes del marxismo occidental, dio a esta dimensión global una presencia subordinada en una historia que pudo haber sido contada esencialmente dentro de sus parámetros europeos ([1996] 2010: 571).

Lo postcolonial

Tal vez el escrito más directa y explícitamente enganchado con la cuestión postcolonial es el texto que se acaba de citar. Hacia mediados de los noventa, Hall publicó un capítulo en el libro *The Post-Colonial Question* titulado "¿Cuándo fue lo 'postcolonial'? Pensando en el límite". Aquí Hall no solo expone algunos de los planteamientos centrales de los estudios postcoloniales, sino que toma posición en algunas de las críticas que se les habían realizado.

Una de las equivocaciones más difundidas entre los legos de los estudios postcoloniales es considerar que la noción de postcolonial supone la afirmación de que el colonialismo se encuentra superado, por lo que implicaría una celebración de una etapa del mundo en el que ya no tendría cabida. Nada más contrario a lo que plantea la teoría postcolonial. Primero que todo, la noción de postcolonial no remite el colonialismo al museo de las antigüedades sin mayor relevancia en el presente. Al contrario, como lo afirma de manera contundente Hall: "[...] 'lo colonial' no ha muerto, pues sobrevive en sus 'consecuencias'" ([1996] 2010: 569). Su análisis de Occidente y el Resto o del régimen racializado de representación de los africanos y sus descendientes contribuye a entender cómo lo colonial no es un asunto del pasado, sino una experiencia que constituye nuestro más inmediato presente:

[...] sugerimos que, aun en las formas que han sido transformadas y reformadas, este discurso continúa modulando el lenguaje de Occidente, su imagen de sí misma y de 'otros', su sentido de 'nosotros' y de 'ellos', sus prácticas y relaciones de poder hacia el Resto. Es especialmente importante para los lenguajes de inferioridad racial y superioridad étnica que aun operan tan poderosamente a través del globo. Así que, lejos de ser una 'formación' del pasado, y de tan solo interés histórico, el discurso de 'Occidente y el Resto' está vivo y en buena forma en el mundo moderno. Y uno de los lugares sorprendidos en los que sus efectos pueden aun ser vistos es en el lenguaje, en los modelos teóricos y en las suposiciones de la misma sociología moderna ([1992] 2013: 107-108).

Lo colonial no es algo que se ha desvanecido, como por arte de magia, de la noche a la mañana, sino una experiencia que en sus legados constituyen la presente coyuntura:

Lo que lo 'postcolonial' definitivamente no es, es una de esas periodizaciones basadas en 'etapas' que constituyen épocas, en las que todo se invierte al mismo tiempo y todas las relaciones antiguas desaparecen para siempre y otras completamente nuevas las reemplazan ([1996] 2010: 569).

Si alguna cosa preocupa a los estudios postcoloniales es precisamente entender cómo la experiencia colonial constituye nuestro presente, y no solo para los sujetos colonizados sino también para los sujetos colonizadores. De ahí que con el post de postcolonial no se pretenda obliterar los efectos del colonialismo, sino llamar la atención sobre su profundo calado y actualidad:

De hecho, uno de los valores principales del término 'postcolonial' reside en que llamó nuestra atención a las muchas maneras en que la colonización nunca fue simplemente externa a las sociedades de la metrópoli imperial ([1996] 2010: 567).

Este énfasis no significa, sin embargo, que con la categoría postcolonial no se reconozcan los reajustes que el mundo ha atestiguado en las últimas décadas, ni que pase por alto las transformaciones que se han suscitado no solo en las antiguas colonias, sino también en los países que se perfilaron como los centros coloniales:

[...] lo 'postcolonial' no designa una simple sucesión cronológica de un antes y un después. La mudanza de los tiempos coloniales hacia los postcoloniales no implica que los problemas del colonialismo se hayan resuelto o que hayan sido reemplazados por una era libre de conflictos. Más bien, lo 'postcolonial' marca el pasaje de una configuración de fuerzas o coyuntura histórica a otra [...] Los problemas de la dependencia, el subdesarrollo y la marginación, típicos del período 'alto' colonial, persisten en los tiempos postcoloniales. Sin embargo, estas relaciones se retoman en una nueva configuración. Antes se articulaban como relaciones desiguales de poder y explotación entre las sociedades colonizadas y las colonizadoras. Ahora son nuevamente puestas en escena y desplegadas como luchas entre fuerzas sociales indígenas, como contradicciones internas y fuentes de desestabilización dentro de la sociedad descolonizada, o entre ellas y el sistema mundial más amplio ([2000] 2010: 587).

De ahí que lo post de postcolonial reconoce rupturas y transformaciones, pero también subraya las continuidades y, en particular, llama la atención sobre los efectos de las experiencias coloniales en la definición de nuestro presente:

Lo que el concepto podría ayudarnos a describir o a caracterizar es el cambio en las relaciones globales que marca la transición (necesariamente dispareja) de la época de los imperios

a un momento postindependencia o postdescolonización. También podría ayudarnos (aunque aquí tiene un valor más bien gestual) a identificar cuáles son las nuevas relaciones y disposiciones del poder que están emergiendo en la nueva coyuntura ([1996] 2010: 567).

Esta no negación del colonialismo en el concepto de postcolonial, pero el reconocimiento de las transformaciones es el argumento de Hall:

Así, postcolonial no es el fin del colonialismo. Es después de un cierto tipo de colonialismo, después de cierto momento de gran imperialismo colonial y de ocupación —en la estela de él, a la sombra de él, modulado por él— que es por lo que algo ha sucedido antes, pero también es algo nuevo (1999: 230).

Lo ‘post’ de lo postcolonial tiene para Hall otro significado crucial. Lo post es una demanda a ir más allá, a poner en evidencia para descentrar los efectos todavía centrales en la vida social de la experiencia colonial. Post es un llamado a descentrar referentes tan naturalizados y arraigados derivados de la experiencia colonial como el eurocentrismo o el pensamiento historicista. Es, para decirlo en los conocidos términos de Chakrabarty (2008), provincializar a Europa, lugarizar y terrenalizar la Europa hiperreal que ha sido producida y desplegada en la experiencia colonial: “[...] me parece que en este sentido lo ‘postcolonial’ [...] No es solo ‘después’ de lo colonial sino también ‘ir más allá’ de él” (Hall, [1996] 2010: 574).

Otro aspecto interesante en los planteamientos sobre lo postcolonial en Hall es enfatizar que la experiencia colonial y, en consecuencia, los efectos estructurantes del colonialismo en el presente no es un asunto solo de las antiguas colonias, sino que también es un asunto de los diferentes centros coloniales. No obstante, tiene en consideración que efectos del colonialismo en las situaciones postcoloniales no son los mismos: “Por cierto, Australia y Canadá por un lado, y Nigeria, India y Jamaica en el otro no son ‘postcoloniales’ en el mismo sentido. Pero esto no significa que no sean postcoloniales en ningún sentido” ([1996] 2010: 567).

Esto introduce un matiz importante, que Hall profundiza cuando cuestiona las narrativas dicotómicas que han querido presentar colonizadores y colonizados como dos irreductibles discretas entidades que no se yuxtaponen en ningún sentido:

[...] en términos de algún retorno absoluto a un sistema puro de orígenes incontaminados, los efectos históricos y culturales en el largo plazo de la ‘transculturación’ que caracterizó la experiencia de la colonización, en mi opinión, resultaron ser irreversibles. Las diferencias entre las culturas colonizadoras y las colonizadas, por supuesto, siguen siendo profundas. Pero nunca han operado de una forma puramente binaria y sin duda no lo hacen ahora. De hecho, yo describiría el cambio que se dio entre las circunstancias en que las luchas anticoloniales

parecieron asumir una forma binaria de representación y el presente, cuando ya no pueden ser representadas dentro de una estructura binaria, como el paso de una concepción de diferencia a otra [...] ([1996] 2010: 568).

Para Hall, en lo postcolonial encontramos una abertura analítica hacia un tipo de conceptualización que no se mueve en las puridades dicotómicas que han adecuadamente alimentado los esfuerzos y las luchas anticoloniales, pero que se quedan cortas para entender las sutilezas y los alcances de la experiencia colonial y de la coyuntura postcolonial:

[...] lo ‘postcolonial’[...] Nos está obligando a repasar la misma forma binaria en la que el encuentro colonial ha sido representado durante tanto tiempo. Nos obliga a reinterpretar los binarios como formas de transculturación, de traducción cultural, destinados a siempre causar problemas en las oposiciones binarias culturales del ‘aquí’/‘allí’ ([1996] 2010: 568).

De ahí que Hall considere que con el concepto de lo postcolonial se posibilita visitar cómo hemos entendido a menudo la colonización y, por tanto, cómo nos relacionamos con lo colonial como categoría explicativa de nuestra historia más inmediata:

[...] la colonización reconfiguró el terreno de tal manera que, desde entonces, la idea de un mundo de identidades separadas, de culturas y economías aisladas, separables y autosuficientes, ha sido obligada a ceder a una variedad de paradigmas diseñados para captar estas formas diferentes, aunque vinculadas, de relaciones, interconexiones y discontinuidades. Esta fue la forma distintiva de la diseminación y condensación que activó la colonización. El privilegiar esta dimensión desaparecida o rebajada dentro de la narrativa oficial de la ‘colonización’ constituye su diferencia conceptual principal con respecto al discurso de lo ‘postcolonial’. Aunque las formas particulares de inscripción y sometimiento aplicadas por la colonización variaron en casi todos los demás sentidos entre una parte del mundo y otra, sus efectos generales también tienen que ser marcados teóricamente, de manera cruda pero decisiva, en relación con su pluralidad y multiplicidad. Esa, en mi opinión, es la razón por la que el significante anómalo de lo ‘colonial’ aparece en el concepto de lo ‘postcolonial’ ([1996] 2010: 574).

En términos más de encuadre, para Hall lo postcolonial debe entenderse como una operación de deconstrucción como en Derrida, bajo tachadura “[...] todos los conceptos clave en lo ‘postcolonial’, como en el discurso general de todos los ‘post’, operan ‘bajo tachadura’, como diría Derrida” ([1996] 2010: 576). De ahí el papel perturbador del prefijo ‘post’, uno que socava e interrumpe la positividad de los conceptos a los que se asocia:

Es posible que simplemente tengamos que ocupar la parte oculta, el lado subvertido, perturbado, de los conceptos positivos

–el lado negativo de un concepto positivo– para así socavarlo en lugar de esperar a alguna nueva dispensación. Eso es exactamente lo que para mí significa la noción de *post* (1999: 230).

Esta deconstrucción del concepto de colonialidad no significa su desaparición, sino su recurrencia:

Quizás debimos haber sido advertidos por otros ejemplos teóricos, donde la deconstrucción de conceptos centrales realizada por los llamados ‘post’ discursos es seguida, no por la abolición y desaparición de estos, sino más bien por su proliferación (como advirtió Foucault), solo que ahora ocurre en una posición ‘descentrada’ en el discurso (Hall, [1996] 2010: 569-570).

Más todavía, la teoría postcolonial no debería concebirse desde un historicismo teleológico que retrospectivamente examina las ideas del pasado en un gradiente de menor a mayor verdad según su lejanía o cercanía con los postulados postcoloniales. Así, cuestionando a uno de los autores asociados a los estudios postcoloniales, Hall señalaba:

[...] es impulsado por un deseo prometeico de la posición teóricamente correcta –un deseo de teorizar mejor que otros– y que al hacer esto crea una jerarquía que va desde lo ‘malo’ (Sartre, el marxismo, Jameson) a lo ‘no tan malo pero incorrecto’ (Said, Foucault) hasta lo que está ‘casi bien’ (Spivak, Bhabha), sin hacer una inspección crítica del discurso normativo, esto es, de la figura fundadora de Derrida, en relación a cuya ausencia o presencia se lleva a cabo la secuencia lineal ([1996] 2010: 570).

Finalmente, Hall insiste en que el énfasis en la singularidad y la pluralización en los análisis postcoloniales no pueden hacerse a costa de perder de vista sus efectos sobredeterminantes y de totalización:

[...] a la vez de agarrarnos de la diferenciación y la especificidad, no podemos olvidarnos de los efectos sobredeterminantes del momento colonial, el ‘trabajo’ que constantemente se requirió que hicieran para representar la proliferación de la diferencia cultural y de las formas de vida, que siempre estuvieron allí, dentro de la ‘unidad’ suturada y sobre-determinada de aquella oposición binaria generalizadora y simplista, ‘el Occidente y el Resto’ ([1996] 2010: 570).

Esta aclaración es muy importante, porque a la deconstrucción que aboga por evidenciar las diferencias y multiplicidades no se le puede escapar la sobredeterminación de la experiencia colonial con sus articulaciones de la modernidad u Occidente *como si* fuesen entidades totales:

Hay que mantener estos dos extremos en juego siempre –sobredeterminación y diferencia, condensación y disemina-

ción– para no caer en una desconstrucción juguetona, en una fantasía de una utopía de la diferencia sin poder efectivo. Es bastante tentador caer en la trampa de suponer que, ya que el esencialismo ha sido deconstruido teóricamente, por ende ha sido desplazado políticamente ([1996] 2010: 570).

Referencias

- Chakrabarty, B., (2008). *Indian Politics and Society since Independence. Events, processes and ideology*, London: Routledge.
- Grossberg, L., (2006). “Stuart Hall sobre raza y racismo: estudios culturales y la práctica del contextualismo”, *Tabula Rasa*, (5): 45-65.
- Hall, S., (2007). “Epilogue: through the prism of an intellectual life”. Brian Meeks (ed.), *Culture, Politics, Race and Diaspora*. pp. 269-291. Kingston: Ian Randle Publishers.
- , (2011). *La cultura y el poder. Conversaciones sobre cultural studies*. Entrevista realizada por Miguel Mellino. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- , (2004). “The Ironies of History: An Interview with Stuart Hall by Annie Paul (2004)”. *Revista Hum. Universidad de Granada* (36): 22-57.
- , (2000). *Diasporas, or the logics of cultural translation*. Keynote lecture. VII Congresso da ABRALIC Salvador, 25 de septiembre.
- , (2000). “Racist ideologies and the media”. *Media studies: A reader*, 271-282.
- , (2010). *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.). Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador, Enviñón Editores.
- , (1999). “Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and Discursive turn. Interview by Julie Drew”, en: Gary A. Olson y Lynn Worsham (eds.) *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*. pp. 205-239. New York: Suny.
- , ([1998] 2003). “Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero”, en: Carlos Jáuregui y Juan Pablo Dabove (eds.), *Heterotropías: Narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. pp. 476-500. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.
- , (1998). “Subjects in history: making diasporic identities”, en: William Lubiano (ed.), *House that race built*, pp 289-299. Nueva York: Vintage.
- , ([1997] 2010). “El espectáculo del ‘Otro’”, en: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 419-446. Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- , ([1996] 2010). “¿Cuándo fue lo ‘postcolonial’?”

- Pensando en el límite”, en: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 563-582. Bogotá-Lima-Quito: Enviñón Editores-Instituto Pensar-IEP-Universidad Andina.
- , ([1995] 2010). “Negociando identidades caribeñas”, en: Stuart Hall, *Pensamiento sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 405-418. Bogotá-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- , ([1992] 2013). “Occidente y el resto: discurso y poder”, en: *Discurso y poder*. pp. 49-113. Huancayo: Melgraphic.
- , ([1990] 2010). “Identidad cultural y diáspora”, en: Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. pp. 349-462. Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hall, S. y Bram Gieben (eds.), (1992), *Formations of Modernity*. London: Polity Press.

Recibido: 20/01/2016

Aceptado: 20/02/2016

Cómo citar este artículo:

Restrepo, Eduardo. “Stuart Hall y la cuestión postcolonial”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 23-34, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

¿Puede el sujeto subalterno escribir?

De los archivos de la deconstrucción

Miriam Jerade Dana

Herbert D. Katz Center for Advanced Judaic Studies, University of Pennsylvania

RESUMEN: El presente ensayo busca entablar un diálogo entre la pregunta de Gayatri Ch. Spivak sobre la relación entre el sujeto subalterno y el discurso hegemónico y la crítica que Jacques Derrida hace a la etnografía de Lévi-Strauss en *De la gramatología* (1967). La noción de Lévi-Strauss de “pueblos sin escritura” nos llevará a plantear la posibilidad de un archivo post-colonial en una lectura del trabajo de Spivak sobre la Rani de Sirmur (1985) a la luz de *Mal de archivo* (1995) de Derrida.

PALABRAS CLAVE: Derrida, Spivak, discurso, archivo, subalternidad, archivos post-coloniales.

ABSTRACT: This paper aims to open a dialogue between Gayatri Ch. Spivak's question on the relation between the subaltern subject and hegemonic speech and Jacques Derrida's critique of Lévi-Strauss' ethnology in *Of Grammatology* (1967). Lévi-Strauss' notion of “peoples without a system of writing” will invite us to explore the possibility of a post-colonial archive based on a reading of Spivak's work on the Rani of Sirmur (1985) in light of Derrida's *Archive Fever* (1995).

KEY WORDS: Derrida, Spivak, speech, archive, subalternity, post-colonial archives.

Les Nambikwara, qui ne savent pas écrire,
nous dit-on, sont bons

Jacques Derrida, *De la grammatologie*

Según lo relata Nancy Fraser, en un encuentro en Cerisy en 1980 con el título “Los fines del hombre: a partir del trabajo de Jacques Derrida” en el que se discutieron las implicaciones políticas de la deconstrucción y en el que participaron Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Étienne Balibar, entre otros filósofos franceses y críticos literarios estadounidenses, Gayatri Ch. Spivak planteó lo que ella consideraba una versión desde la izquierda de una política de la deconstrucción:

[...] una sacudida radical (*ébranlement*) que solo puede venir de fuera y que tiene lugar (*se joue*) en la relación violenta de todo el Occidente con el otro, ya sea que se trate de una relación ‘lingüística [...] etnológica, económica, política o militar’ (Fraser, 1983; 1211).

Según Fraser, la postura de Spivak no tuvo mucho éxito durante el encuentro: “[...] resultó evidente que muchos de los participantes en el seminario no compartían con Spivak el compromiso de politizar la deconstrucción en aras del (si bien excéntrico) marxismo” (Fraser, 1983: 1212). Podríamos decir que el camino que Spivak sugiere para la deconstrucción no es otro que el que su propia reflexión habría de tomar y que responde a la crítica que ya le hacía a Derrida en aquel encuentro, principalmente en relación a la ausencia del marxismo y a la exclusión de la economía política en la deconstrucción, a la cual Derrida respondió solo hasta 1993 con *Espectros de Marx*,¹ pues como explicó en la última entrevista que concedió al diario *L’Humanité* en enero de 2004, unos meses antes de morir, dicha ausencia provenía de una negativa de pensar en los códigos políticos dominantes, y por ello la mención de Marx solo tuvo lugar una vez que los regímenes comunistas habían caído y se afirmaba en todas partes la muerte del marxismo (Derrida & Nielsberg, 2004). Si bien en *Espectros de Marx* (1993) y en otras obras de la década de los noventa, especialmente en *Políticas de la amistad* (1994), Derrida aborda de manera más directa temas políticos como la democracia, la hospitalidad o la soberanía; las cuestiones políticas están desde sus primeros textos² en torno a la crítica del etnocentrismo y de las jerarquías que enarbolan la metafísica, y que dan cuenta, como intentaré mostrar, de esa relación violenta del Occidente con el otro.

En el presente trabajo me propongo rastrear en la obra de Derrida las claves para entablar un diálogo con la pregunta de Spivak sobre la relación entre el individuo subalterno y el discurso hegemónico en una de las primeras obras de Derrida: *De la grammatología*, publicada en 1967. En ella, Derrida muestra la violencia que conlleva

el concepto metafísico de escritura alfabética relacionada al logocentrismo o a la idea de un pensamiento-sonido para la cual la escritura es una representación exterior al lenguaje y, según Saussure, extraña al sistema interno de la lengua. Derrida muestra una violencia en relación a cómo se construye la escritura en tanto que alteridad. Por un lado, hay una violencia que se ejerce al relegar a la escritura a un lugar secundario o suplementario, pero también se le ha adjudicado una violencia a la escritura, pues al considerarla exterior y suplementaria al sistema de la lengua se la conceptualiza como algo que corrompe o que contamina.

Una posibilidad de estudiar la relación entre la deconstrucción y los estudios subalternos habría podido hacerse a partir de un análisis de la dimensión colonial en la construcción de la subjetividad, con base en *El monolingüismo del otro*, quizás el texto más autobiográfico de Derrida,³ en donde expone su experiencia de la política colonial en Argelia y la relación simbólica con la metrópoli francesa. Otra obra que puede dar lugar a un diálogo con la teoría postcolonial es *El otro cabo* de 1991, en la que Derrida cuestiona el lugar que se ha dado Europa como cabo o como capital de la modernidad y de la civilización mundial.

En *El monolingüismo del otro*, Derrida ahonda en la dimensión colonial de las políticas de la lengua:

El monolingüismo impuesto por el otro opera fundándose en ese fondo, aquí por una soberanía de esencia siempre colonial y que tiende, reprimible e irreprimiblemente, a reducir las lenguas al Uno, es decir, a la hegemonía de lo homogéneo. Se lo comprueba por doquier, allí donde esta homo-hegemonía sigue en acción en la cultura, borrando los pliegues y achatando el texto (Derrida, 1997b: 58).

Derrida lleva la condición de ser un francomagrebí que tuvo el deber de aprender la lengua de la metrópoli a la relación de todo sujeto con la lengua que se construye a partir de “un proceso no natural de construcciones político-fantasmáticas” (Derrida, 1997b: 30).⁴ Este texto fue también un diálogo con Abdelkebir Khatibi, a quien Derrida incita al afirmar que él es el más francomagrebí de los dos puesto que tuvo y perdió la ciudadanía francesa, lo que permite llevar la discusión sobre el monolingüismo al ámbito de los derechos políticos. Si bien parecería que en *El monolingüismo del otro* se generaliza la relación del colonizado con la lengua de la metrópoli a la relación de todo sujeto con la lengua, Derrida deconstruye este universalismo a partir de la noción de idioma como la posibilidad del singular de marcar la lengua.⁵ Derrida parece jugar de nuevo con una estructura universal cuando sostiene que “el ‘colonialismo’ y la ‘colonización’ no son más que relieves, traumatismo sobre traumatismo, sobrepuja de violencia, arrebato celoso de una colonialidad esencial, como lo indican los dos nombres, de la cultura” (Derrida, 1997b: 39). No obstante, toda cultura, según

Derrida, está atravesada por la alteridad y en *El otro cabo* afirma que lo propio de toda cultura es no ser idéntica consigo misma, de no poder identificarse salvo a partir de la diferencia (Derrida, 1991: 16).

Con el fin de pensar desde la deconstrucción de Derrida la pregunta de Spivak sobre la producción de sujetos a partir de la violencia epistémica del imperialismo, no recurriré a las obras antes citadas donde Derrida aborda el colonialismo, sino que me remontaré a la crítica que Derrida hace a la etnografía y cómo ella se inserta en las problemáticas filosóficas de *De la gramatología* (1967) para mostrar que en la definición de Lévi-Strauss de los pueblos sin escritura se juega el etnocentrismo como nostalgia del origen que hace que el autor de *Tristes trópicos* quiera ver en las culturas “arcaicas” un prototipo de la infancia de lo humano, haciendo que esta categorización impida escuchar su propia historia.

Llama la atención que Spivak se refiera muy vagamente en el prefacio a su traducción al inglés a estos pasajes sobre la crítica al etnocentrismo, si bien apenas la menciona y esboza un breve reproche:

La relación entre logocentrismo y etnocentrismo es indirectamente invocada ya en la primera oración del ‘Exergo’. Sin embargo, paradójicamente, y casi por un etnocentrismo invertido, Derrida insiste en que el logocentrismo es una propiedad de Occidente. Lo hace con tanta frecuencia que una cita sería superflua. Aunque algo del prejuicio chino respecto de Occidente se discute en la parte I, el *Oriente* nunca se estudia o deconstruye seriamente en el texto derridiano (Spivak, 2013: 191).

Si bien es cierto que Derrida no deconstruye el “Oriente”, aunque inclusive la deconstrucción que hace Edward Said del orientalismo se hace desde el punto de vista de Occidente, de cómo el Occidente construye esa alteridad (Said, 2002), me parece que hay dentro del proyecto de la deconstrucción una prevención a tomar ese lugar del crítico académico eurocéntrico que hace del Oriente un ejemplo o un contra-ejemplo para su propia teoría. Como dice Homi K. Bhabha, otro teórico postcolonial quien también ha entablado un diálogo con Derrida, principalmente en cuanto a la deconstrucción del mito de los orígenes y de la estructura arqueo-teleológica en las narraciones nacionales que intentan legitimarse a partir de un pasado inmemorial o de un origen homogéneo,⁶ “[...] el lugar del crítico académico inevitablemente queda dentro del área de los archivos eurocéntricos de un Occidente imperialista o neocolonial” (Bhabha, 2002: 39).

Uno de los propósitos del presente análisis es mostrar que en la lectura que Derrida hace de la etnografía de Lévi-Strauss hay una crítica a esos archivos eurocéntricos del Occidente imperialista. A pesar de que Derrida no ahonda en consideraciones de género o de clase que marcan la pregunta por el subalterno de Spivak desde la teoría gramsciana, hace una crítica justamente de un discurso que, si bien no es ni colonial ni misionero, ope-

ra en la contradicción de pretenderse una antítesis del etnocentrismo: “[...] que se piensa por el contrario como anti-etnocentrismo dentro de la conciencia del progresismo liberador” (Derrida, 1986: 157).

El propósito del presente trabajo es mostrar que la pregunta por el subalterno estaba de algún modo en la deconstrucción cuando en la crítica que hace a la noción de Lévi-Strauss de los “pueblos sin escritura” en *De la gramatología* (1967), Derrida demuestra que bajo aquel ideal mítico se hallaba la ley de la prohibición de los nombres y la constitución histórica de aquella sociedad, es decir: sus archivos. Archivos que el etnólogo, a causa de un etnocentrismo disfrazado, no quiso o no pudo reconocer. En la segunda parte del presente trabajo, analizaremos la posibilidad de un archivo post-colonial en una lectura del trabajo de Spivak sobre la Rani de Sirmur (1985) a la luz de *Mal de archivo* (1995) de Derrida.

El archivo del discurso etnológico

Las páginas en *De la gramatología* dedicadas a la crítica al estructuralismo de Lévi-Strauss son ya poco comentadas en la literatura sobre la deconstrucción, podemos incluso afirmar que ellas respondían al momento intelectual que imperaba entonces en Francia y que, supuestamente, quedó superado en la simplificada categoría de “postestructuralismo”. Categoría que se utilizó sobre todo en Estados Unidos a partir de la conferencia que Derrida dictó en la Universidad *Johns Hopkins*, en octubre de 1966, intitulada “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, y que marcó la recepción norteamericana de Derrida, junto con la traducción y la larga introducción que Spivak realizó de *De la gramatología* en 1976.⁷ En dicha conferencia, Derrida habla de una época, la de la destrucción de la metafísica como parte de la historia de la metafísica, en el que el centro de la estructura ya no se piensa como origen o presencia sino como un suplemento. Derrida señala que a pesar de que la etnología intenta ser parte de esta nueva época del signo en la que se niega la existencia de un significado trascendental y se piensa el lenguaje como un sistema de diferencias, ella “acoge en su discurso las premisas del etnocentrismo en el momento mismo en que lo denuncia” (Derrida, 1989: 388). Es decir, a pesar de que la etnología hace suyo el concepto de signo saussureano que parecía hacer estremecer la metafísica de la presencia y, de la idea que tiene Lévi-Strauss de su propio método como “bricolaje”, método en el que hace aparecer como una ilusión la exigencia epistemológica del centro, Derrida encuentra que la etnología permanece en el ámbito de la metafísica y de sus conceptos heredados al mantener la oposición naturaleza-cultura, una oposición que, según Derrida, es congénita a la filosofía (Derrida, 1989: 389).

Derrida concluye la conferencia de 1966 mostrando una tensión en la obra de Lévi-Strauss con la historia, y

señala que, con un gesto parecido al de Husserl o al de Rousseau, aparta los hechos para aprehender la especificidad esencial de la estructura. Derrida escribe a propósito de Lévi-Strauss: “Al igual que Rousseau, tiene que pensar siempre el origen de una estructura nueva sobre la base del modelo de la catástrofe –trastorno de la naturaleza en la naturaleza, interrupción natural del encadenamiento natural, separación *de* la naturaleza” (Derrida, 1989: 400). Esta comparación de Lévi-Strauss con Rousseau la encontramos también en el capítulo “La violencia de la letra. De Lévi-Strauss a Rousseau” en *De la gramatología*, donde Derrida presenta (en un argumento que no es cronológico sino genealógico) a Lévi-Strauss como heredero del autor del *Émile* –y este último como quien tiene un lugar clave en la historia del logocentrismo, pues tematiza la exclusión de la escritura que ya estaba implicada en la tradición, y la plantea como un pasaje de la naturaleza a la cultura.

En dicho capítulo, Derrida analiza dos secciones de *Tristes Trópicos* (1955) en las cuales el etnólogo recita su encuentro con la tribu de los nambiquara en las Amazonas, a la que Lévi-Strauss califica como un pueblo sin escritura, esta última que solo descubrirán por la irrupción del etnólogo en ese “mundo perdido” (Lévi-Strauss, 1988: 271). Derrida demuestra que la noción de pueblo sin escritura no solo no corresponde a ninguna realidad, sino que esconde la clave para comprender el etnocentrismo de Occidente. El segundo capítulo que Derrida analiza de *Tristes trópicos*, “La lección de escritura”, habla de cómo el supuesto aprendizaje de la escritura por el jefe de la tribu implica dominación y explotación. A partir de estos dos momentos de la crítica de Lévi-Strauss y la manera en que se insertan en la problemática general tanto de *De la gramatología* como de la deconstrucción, me gustaría iniciar una reflexión sobre discurso y subalternidad, el tema del presente número de *Versión*.

La crítica al etnocentrismo del autor de *Tristes Trópicos* se inscribe en la inquietud con la que se inicia *De la gramatología*, como se lee en el exergo:

El etnocentrismo que tuvo que dominar siempre y en todas partes al concepto de escritura. [...] sobre lo que denominaremos el *logocentrismo*: metafísica de la escritura fonética (por ejemplo, del alfabeto) que no ha sido, fundamentalmente, otra cosa que –por razones enigmáticas, pero esenciales e inaccesibles para un simple relativismo histórico– el etnocentrismo más original y poderoso, actualmente en vías de imponerse en todo el planeta [...] (Derrida, 1986: 7).

y, que en el mismo orden dirige: el concepto de escritura, la historia de la metafísica y el concepto de ciencia.

Uno de los elementos principales de los escritos de Derrida de los años sesenta fue mostrar que el etnocentrismo está ligado a una sobrevaloración de la escritura fonética, excluyendo del “orden” las escrituras no fonéticas o clasificando a los pueblos según sus modos de escri-

tura en una jerarquía que progresaría de la barbarie hacia la civilización, “una especie de monogenetismo gráfico que transforma todas las diferencias en extravíos o retardos, accidentes o desviaciones” (Derrida, 1986: 123). No obstante, la deconstrucción del concepto tradicional de escritura no busca hacer una defensa a favor de la pluralidad de escrituras, sino de cuestionar los cimientos de toda una tradición de pensamiento y su jerarquía que trabaja no solamente para mantenerla, también para disimular su historia con el fin de apropiarse el concepto de universalidad. En *De la gramatología*, Derrida escribe: “El concepto de escritura en un mundo donde la fonetización de la escritura debe disimular su propia historia en el acto de su producción” (Derrida, 1986: 7).

Derrida hace una crítica a la noción de escritura heredada de Saussure y de la tradición, es decir, de la escritura como secundaria y derivada, exterior al habla, o mejor dicho, un suplemento que viene a añadirse de manera póstuma. Derrida denunciará lo que llama la lógica del suplemento que implica que aquello que es anterior y primario tiene mayor valor (la palabra sobre la escritura, la naturaleza sobre la cultura). A su vez, Derrida demuestra la falla de dicha lógica, puesto que si el suplemento se agrega es porque desde el origen había una falta.⁸ Lévi-Strauss pone en primer plano de su narración del encuentro con los nambiquara esta noción de escritura como suplemento que se suma a una nostalgia del origen que mezcla con una búsqueda de la pureza que cree hallar en las “sociedades arcaicas” a sus ojos ejemplares (Derrida, 1989: 400). Esta nostalgia del origen también es uno de los blancos de la deconstrucción,⁹ como Derrida afirma en una entrevista en 1969 publicada en *Posiciones*: “La gramatología, ciencia general de ‘la architrazza’, se presenta entonces como un pensamiento explicativo del mito de los orígenes” (Derrida, 1977: 72) y este mito de los orígenes responde a esa narración arqueo-teleológica que surge de la estructura –Derrida señala en la conferencia de Baltimore que origen y fin son otras metáforas o nombres de la estructura.

Encontramos una primera violencia, dentro de esta concepción arqueo-teleológica de la historia, en relación a la manera en que el etnólogo observa y etiqueta a la tribu como una “pequeña banda de indígenas nómadas que están entre los *más primitivos* que puedan encontrarse en el mundo”, siendo el concepto de “lo primitivo” deconstruible, sobre todo en términos de una idea de progreso de la humanidad que los nambiquara vendrían a confirmar de manera empírica. Derrida menciona otras definiciones, no sin cierta ironía, por ejemplo, la que explica que para cualquier observador, los nambiquara podrían ser tomados como una “infancia de la humanidad” si no fuera por la prohibición del incesto y por las estructuras del lenguaje, lo que pareciera otorgarles el derecho de entrada en el género humano y en el estado de cultura (Derrida, 1986: 140-41). Derrida señala que la “lección de escritura” se hace en el registro de la violencia, si bien

no se practica bajo el signo de la opresión colonial o misionera, “violencia contenida o diferida, violencia a veces sorda, pero siempre oprimente y gravosa.” (Derrida, 1986: 140). Y esta violencia es doble porque refiere tanto a la representación que el etnólogo se hace de la violencia –que estará ligada a la escritura –como a la violencia que el etnólogo ejerce en sus descripciones.

Derrida comienza el análisis de la sección “La guerra de los nombres propios” cuando el etnólogo se confronta al hecho de que esta tribu del Amazonas prohíbe el uso del nombre propio. Lévi-Strauss reporta: “Por más ‘fáciles’ que fueran los nambiquara –indiferentes a la presencia del etnógrafo, a su libreta de notas o a su máquina fotográfica–, el trabajo se veía complicado por razones lingüísticas. Primeramente, el empleo de los nombres propios está prohibido entre ellos” (Lévi-Strauss, 1988: 301). El etnólogo pretende que los nambiquara, quienes tenían prohibido revelar su nombre y usaban nombres en portugués prestados o impuestos por los trabajadores de la línea (una línea telefónica que atravesaba el territorio de los nambiquara), carecían de escritura. Por un lado, Derrida muestra que si existen nombres propios, si hay obliteración de lo propio, entonces hay escritura: “Existe escritura desde que se tacha el nombre propio dentro de un sistema” (Derrida, 1986: 142). Por el otro lado, Derrida subraya que el nombre propio nunca es propio, por decirlo de otro modo, para que signifique tiene que entrar en el juego de diferencias, su producción es su obliteración y su tachadura es de origen.

Lévi Strauss sostiene que los nambiquara carecen de escritura y no considera que algunos punteados o zigzags sobre sus calabazas puedan constituir una, inclusive afirma que no la tienen porque en su lengua no tienen una palabra para referirse a dicha acción, como si “hacer rayas” u otro concepto como “grabar” o “tallar” no pudiera traducirse por escribir (ver Derrida, 1986: 160-61), mas es evidente que Lévi-Strauss identifica el concepto de escritura con la escritura alfabética. Derrida mostrará que la idea de una sociedad sin escritura no corresponde a ninguna realidad sino al onirismo etnocéntrico que, como hemos visto antes, hereda de la metafísica el desprecio por la escritura y sobre todo por la escritura no alfabética que sueña con la plenitud del habla en la presencia.¹⁰

Derrida retoma un pasaje casi insignificante de la experiencia de Lévi-Strauss: una pelea surgida entre unas niñas a partir de la prohibición de revelar el nombre propio, para mostrar la dimensión más bien ético-política de esta noción de pueblo sin escritura ligada a “una inocencia y una no-violencias interrumpidas por la efracción occidental” (Derrida, 1986: 144). En una pelea entre dos niñas, una pequeña se acerca al etnólogo y le revela el nombre de su pequeña enemiga. El etnólogo se aprovecha de la ocasión e incita a los niños a romper la prohibición hasta que logra recopilar los nombres de pila de los adultos de la tribu. Derrida toma esta escena

infantil y expone la estructura compleja de la violencia y sus articulaciones, sosteniendo que la violencia empírica –la pelea infantil– está precedida de dos violencias o archi-violencias:¹¹ por un lado, la de nombrar: “tal es la violencia originaria del lenguaje que consiste en inscribir en una diferencia, en clasificar, en suspender el vocativo absoluto” (Derrida, 1986: 147). Derrida llama a esto la archi-escritura, manteniendo el término “escritura” para dar cuenta de su operación frente al concepto tradicional. Esta primera violencia estaría confirmada por una segunda violencia, reparadora y protectora, la de la moral o la violencia de la ley. Como decíamos, hay dos niveles de violencia en esta lectura que hace Derrida, por una parte, hay una digresión sobre la violencia “que *no sobreviene* de afuera, para sorprenderlo, a un lenguaje inocente, que padece la agresión de la escritura como el accidente de su mal [...] sino violencia originaria de un lenguaje que es ya desde siempre una escritura” (Derrida, 1986: 139). El segundo nivel de esta violencia se refiere, como hemos sugerido antes, a la mirada etnocéntrica de este evento, que opera como esa imposición, no menos colonial, de los trabajadores de la línea a adoptar “sobrenombres ridículos, obligándolos a asumirlos desde dentro” (Derrida, 1986: 148). Hay que recordar que Lévi-Strauss cuenta que los trabajadores de la línea les habían dado nombres en portugués como liebre, azúcar e inclusive Cavaignac a un indígena que no era lampiño. El etnólogo se atribuye una violencia en la posición que él mismo se da en la narración, como si su sola presencia violara un espacio virginal. De ahí, como subraya Derrida, sigue un *mea culpa* del etnógrafo por “la responsabilidad de una violación que lo ha satisfecho” (Derrida, 1986: 149).

La violencia del eurocentrismo etnográfico radica en la manera en que se construye al otro como imagen de un pasado prístino, es un etnocentrismo a la inversa, que eleva al otro al estatuto de prototipo, imaginando su bondad original y natural, y que está implicado no solo en la noción de pueblo sin escritura, sino que se extiende a la idea de un pueblo sin historia como veremos más adelante. En *De la gramatología*, Derrida cita otro pasaje de *Tristes trópicos* en el que el etnólogo parece inferir a partir de su observación, la bondad intrínseca de los nambiquara:

En todos se adivina una inmensa gentileza, una profunda despreocupación, una ingenua y encantadora satisfacción animal y, reuniendo esos sentimientos diversos, algo así como la expresión más conmovedora y más verídica de la ternura humana (Lévi-Strauss citado en Derrida, 1986: 153).

La asunción de la bondad natural de la tribu del Amazonas es esencial para entender lo que Lévi-Strauss considera la explotación del hombre por el hombre, a partir de la escritura.

En la segunda parte del relato, Lévi-Strauss describe el momento en el que el jefe nambiquara, supuestamen-

te, comprende que la finalidad de la escritura es política y no teórica. Sin captar del todo su funcionamiento y remedando al etnólogo, el jefe de la tribu habría adivinado el poder de la escritura. Derrida cita a Lévi-Strauss: “Un indígena todavía en la edad de piedra había adivinado que el gran medio de comprender, a falta de comprenderlo, podía servir al menos para otros fines” (Derrida, 1986: 165) y estos últimos son: “la jerarquización, la función económica de la mediación y de la capitalización, la participación en un secreto casi religioso [...]” (Derrida, 1986: 164). En esta escena de aprendizaje del poder de la escritura, Lévi-Strauss se coloca como el culpable que incita a los nambiquara a perder su inocencia y como un conservador frente a los rebeldes que se emanciparon del jefe de la tribu cuando este quiso jugar la carta de la civilización (Derrida, 1986: 174).

Hay dos cuestiones en el análisis que Derrida hace de este pasaje de Lévi-Strauss que me parecen importantes para reflexionar sobre discurso y subalternidad: una es la manera en que el etnólogo se refiere a la aparición instantánea de la escritura como una agresión que viene de fuera, la escritura como el peligro que trae un extranjero. La segunda es sobre las implicaciones que tiene la noción de pueblos sin escritura, la única que, según Lévi-Strauss, se preferiría retener tras haber eliminado todos los criterios propuestos para distinguir la barbarie de la civilización. La caracterización de “pueblos sin escritura” es ideológica. La escritura, así como la violencia, habían comenzado desde un principio, lo que no significa negarlas, sino mostrar más bien la violencia que supone mantener la idea de una pureza anterior a la corrupción. Esta violencia se cifra en que para el etnólogo, carecer de escritura es carecer también de historia: según Lévi-Strauss, los nambiquara

[...] impotentes para retener el pasado más allá de esa franja que la memoria individual basta para fijar, quedarían prisioneros de una historia fluctuante a la que siempre faltaría en origen la conciencia duradera de un proyecto (Derrida, 1986: 167).

Así, el etnólogo relata el encuentro con los nambiquara, en el modo de las confesiones que eran propias de Lévi-Strauss y de Rousseau, con la firme creencia de que estos no podrían escribir su propia historia ni tampoco proyectarse al futuro.

Lo que el etnólogo no quiso o no pudo ver fue que, bajo ese ideal mítico del pueblo sin escritura, se hallaba la ley de la prohibición de los nombres y la constitución histórica de aquella sociedad, es decir, sus archivos.

Archivo y subalternidad

En un texto intitulado “Postcolonialism’s Archive Fever”, las autoras se preguntan si ante la sorprendente conclusión de Spivak, sobre la imposibilidad del individuo sub-

alterno de hablar, convendría reconfigurar su pregunta y formularla de la siguiente manera: ¿Puede existir un archivo postcolonial? (Shetty & Bellamy, 2000: 25). Quisiera mostrar que esta pregunta puede entenderse mejor a partir del concepto de archivo en Derrida, que subraya la dimensión jurídica de la institucionalización de los archivos.

En *Mal de archivo*, Derrida se pregunta sobre la necesidad de reelaborar un concepto de archivo en una configuración a la vez técnica y política, ética y jurídica y recuerda las dos etimologías griegas de *arkhé*, que nombran a la vez el comienzo y el mandato. Derrida recuerda que el *arkheion* refiere a los arcontes que tenían el derecho de hacer y de representar la ley y, dada su autoridad, eran guardianes de la casa donde se depositaban los documentos oficiales. Pero además, los arcontes tenían el poder de interpretar los archivos.

Esta aproximación del archivo en Derrida no se puede entender sin su concepción de la ley en *Fuerza de ley* (1984) obra en la que sostiene que el derecho es esencialmente deconstruible porque está fundado sobre “capas textuales interpretables y transformables” (Derrida, 2002: 35). Derrida ahí sostiene, en una reflexión sobre Pascal y Montaigne quien se refería al “fundamento místico de la autoridad” que las leyes no se obedecen porque son justas, sino porque tienen autoridad y esto implica el uso de la fuerza coercitiva: no hay ley sin fuerza de ley (Derrida, 2002: 28-30). Así, en *Mal de archivo* Derrida propone pensar la dimensión no solo histórica de la constitución del archivo, sino también su fuerza de ley:

Una ciencia del archivo debe incluir la teoría de esa institucionalización, es decir, de la ley que comienza por inscribirse en ella y, a la vez, del derecho que la autoriza. Ese derecho establece o supone un haz de límites que tienen una historia, una historia deconstruible [...] (Derrida, 1997c: 11-12).¹²

Al igual que la ley, el archivo está configurado e institucionalizado a partir de capas textuales interpretables y eso es lo que permite su deconstructibilidad.

Quisiera centrarme ahora en la reflexión que hace Spivak sobre los archivos en “The Rani of Sirmur: an essay in Reading the Archives” (1985), un análisis de la práctica del “Sati”, abolida por los ingleses en 1829.¹³ Spivak se refiere a un “archivo colonial” en cuanto a los registros de la Sati por parte de los ingleses de la East India Company que tenía de trasfondo una operación colonialista de subyugar a los pueblos conquistados convirtiéndolos en objeto de conocimiento y, que ella resume irónicamente con la frase “Los hombres blancos están protegiendo a las mujeres de piel oscura de los hombres de piel oscura” (Spivak, 1998: 30). Spivak se centra específicamente en la Rani de Sirmur, una reina del siglo XIX en las colinas de Simla en los Himalayas que decidió convertirse en “Sati”, es decir, inmolarse en la pira funeraria de su marido el Raja de Sirmur, Karma Prakash. Spivak muestra que la

mención de la Rani de Sirmur en los archivos responde a la conveniencia que tenía para los británicos de la East India Company el persuadirla de no hacerlo para sus propios fines políticos.

De la Rani no tenemos nombre, de hecho Spivak se refiere a la violencia que implica que en los archivos los nombres propios de las mujeres que cometieron Sati estén transliterados como sustantivos, del tipo “Gardenia”, “Eco”, “Ojo Suave”, y que esta sustantivación sea utilizada como evidencia sociológica (Spivak, 1985: 266). Algo que recuerda la imposición de los nombres portugueses a los nambiquara. Pero más allá de esta violencia sobre la traducción de los nombres, es relevante el hecho de que “Nativas que cometen Sati” sea un significante que se percibe distinto cuando es enunciado por los británicos de la East Indian Company. Spivak se confronta por un lado con lo que ella llama una violencia epistémica en cuanto al establecimiento del “nativo” como otro consolidado (Spivak, 1985: 250), por el otro lado, con una incapacidad para contar esa historia. La Rani emerge solo en el espacio de la producción imperial cuando se necesita para ciertos propósitos, la intención o el deseo de la Rani son interpretados por los generales británicos, los historiadores e incluso por su propia familia; lo que hace resonar la pregunta: ¿puede el subalterno ser escuchado?

Si bien Spivak no es historiadora, buena parte de su texto se juega en la tensión entre ir a buscar en los archivos tanto británicos como ingleses e inclusive desplazarse hasta Sirmur y no encontrar a quien al final llamará “my Rani” en una exaltación de la singularidad, pero también de la ficción inherente a la escritura de la historia. Spivak retoma el concepto de sobredeterminación que Freud presenta en *La interpretación de los sueños*, según el cual un efecto observado es determinado por múltiples causas y esto hace que el texto del sueño no pueda interpretarse como una mera expresión de la conciencia de un sujeto. Spivak va a trabajar las sobredeterminaciones de clase, raza y género, haciendo un énfasis en la dimensión mercantil del imperialismo y del dominio que tuvo una transnacional como la East India Company en lo político. Así, Spivak demostrará que la Rani de Sirmur aparece en los archivos por intereses comerciales y territoriales, y de qué manera la operatividad del concepto de raza fue fundamental para lograrlos; esto último no puede ser ignorado en un estudio postcolonial de los archivos.

En principio, se trata para Spivak de mostrar que el documento del archivo imperial en su propia historicidad da fe de relaciones de poder o de contextos sociopolíticos que no pueden obliterarse en la idea de un cúmulo de huellas para reconstruir el pasado. Esto se relaciona muy bien con la idea de Derrida de una violencia del archivo, no solo los documentos del archivo que dan fe de la ejecución de ciertas violencias, sino una violencia del archivo, que al igual que la fuerza de ley de acuerdo con Benjamin,¹⁴ instituye y conserva el poder (Derrida, 1997c: 15). El poder, con el fin de legitimarse, instituye

una política de la memoria institucionalizada y Derrida subraya: “Ningún poder político sin control del archivo, cuando no de la memoria” (Derrida, 1997c: 12).

La reflexión sobre la ley en Derrida se remonta hasta *De la gramatología* cuando habla del encubrimiento de la ley en la idea de un origen natural; por ejemplo, en la oposición entre naturaleza y cultura con relación a la escritura. Si bien podríamos pensar que el archivo opera como la escritura según el *Fedro* de Platón, es decir, como una memoria artificial, una mnemotécnica, un auxiliar o mejor dicho, un suplemento;¹⁵ la memoria no es lo contrario del olvido como tampoco el archivo es una memoria consignada o guardada: el archivo tiene una dimensión política en la institución de una historiografía. Spivak critica la noción de un archivo como depósito de la memoria y retoma de Dominik La Capra la idea de una “transferencia” en el sentido psicoanalítico de repetición y desplazamiento del pasado en el presente, pero también como esa relación de doble sentido entre el historiador y el archivo, una transferencia que se debe negociar de manera crítica.

En la lectura de la Rani, Spivak hace coincidir la idea de una violencia epistémica en Foucault y una violencia del archivo que, en un texto posterior, conceptualizará Derrida. El proyecto del imperialismo reuniría una violencia epistémica con base en lo que significamos (para otros) y sabemos (para uno mismo) del sujeto colonial, lo que permite fabricar la respuesta a la pregunta: ¿Quién es el nativo? Al mismo tiempo, Spivak muestra cómo el significado/conocimiento se intersecta con el poder (Spivak, 1985: 255), los británicos invitan a brahmanes letrados¹⁶ “[...] consultándolos para decidir si el *suttee* [Sati] era legal dentro de la versión homogeneizada con que presentaban la legislación hindú” (Spivak, 1998: 211). Esto hace eco de una de las etimologías del archivo que subraya Derrida, la del *arkheion* que se refiere al domicilio donde los arcontes hacen y representan la ley, los arcontes “que ostentaban y significaban de este modo el poder político” (Derrida, 1997c: 10), recuerdan a los brahmanes letrados a quienes se consulta sobre la Sati. Pero la violencia epistémica se refiere también a la recodificación de los textos antiguos que tampoco pueden recobrase en un estado “puro” sino que están atravesados por la visión orientalista de los estudios del sánscrito (Shetty & Bellamy, 2000: 44). En este sentido, Spivak retoma el trabajo textual de la deconstrucción para entender el palimpsesto narrativo del imperialismo leyendo los textos antiguos (Shetty & Bellamy, 2000: 30).

En “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” (1988),¹⁷ Spivak hace una defensa de Derrida en la tercera sección, citando a Terry Eagleton que opinaba que a diferencia de Foucault que trata de la política y de los problemas sociales reales, Derrida era esotérico y textualístico. (Spivak, 1998: 24). Spivak muestra por qué la anterior es una mala comprensión de las operaciones de la deconstrucción y afirma: “Con todo, Derrida resulta menos

peligroso –cuando se lo entiende– que el baile de máscaras intelectual del Primer Mundo como el ausente sin representación que deja que los oprimidos hablen por sí mismos” (Spivak, 1998: 25). Esto último hace ecos del anti-eurocentrismo de Lévi-Strauss que se reveló fundamentalmente etnocéntrico. Spivak cita también una crítica de Perry Anderson a la lectura que Derrida hace de Lévi-Strauss y de Foucault diciendo que el padre de la deconstrucción no tiene empacho en deshacer las construcciones de sus dos antecesores adscribiéndoles una “nostalgia por los orígenes”, de corte rousseauiano en el caso del primero. Spivak sostiene que, en defensa o no de Derrida, “una ‘nostalgia por los orígenes’ puede ser negativa de la exploración de las realidades sociales dentro de una crítica del imperialismo” (Spivak, 1998: 25). Es justamente esa “nostalgia por los orígenes” la que Spivak va a criticar en su texto, sobre todo mostrando cómo los británicos buscando construir una “sociedad buena y civil” recodifican los textos de la antigüedad hindú. Spivak vuelve en esta tercera sección de su texto a *De la gramatología*, no a los pasajes sobre los nambiquara, sino al desprecio etnocéntrico de las escrituras china y jero-glífica, un prejuicio que adquiere la forma de una admiración hiperbólica, para mostrar cómo Derrida consigue analizar la manera en que el eurocentrismo construye al Otro como marginal al etnocentrismo y la manera en que le da un lugar a dicho proceso como problema (Spivak, 1998: 27).

Spivak inicia su ensayo sobre la Rani de Sirmur hablando sobre un cambio de paradigma a propósito del título de una conferencia “Europa y sus Otros” y propone intervenirlo para cambiarlo a “Europa como Otro”, mostrando que si bien la intención del primer título era mostrar cómo Europa se había consolidado en tanto que sujeto soberano definiendo a sus colonias como “otras” a partir de sus propósitos económicos y administrativos, esto tenía la fantasía de que una crítica del imperialismo iba a restaurar la soberanía de la identidad perdida de las colonias. Spivak enfatiza que este tipo de aproximaciones hacen que emerja el “tercer mundo” como un significante conveniente que instituye una disciplina. En este sentido, solo el trabajo sobre el archivo, sobre la institución del archivo y la deconstrucción del sujeto soberano pueden producir una narrativa histórica alterna, incluso una que solo se puede sostener por la ausencia que tenemos de la Rani de Sirmur en los archivos, ahí donde “la mujer del tercer mundo” parece un significante consagrado para la crítica desde la metrópolis –un tema que Derrida ahonda en *El otro cabo*, donde justamente cuestiona, por un lado, la constitución de Europa como sujeto soberano, Europa como un cabo, la capital, la cabeza y el monopolio cultural; por el otro, Europa bajo la forma de sujeto que solo podría pensarse a partir de la no-identidad consigo o de la diferencia.

Al final de “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” Spivak vuelve a Derrida y a la cuestión del origen: “Derrida

lee la catacresis en los orígenes; exhorta a la reescritura de un impulso estructural utópico ‘reproduciendo como delirante la voz interior que es la voz del otro en nosotros’” (Spivak, 1998: 235). La catacresis es el tropo que consiste en utilizar una palabra en sentido metafórico para designar algo que carece de nombre;¹⁸ en este sentido, la catacresis es el “origen” del archivo que tiene como condición estructural la no escucha del subalterno, porque, como dice Spivak, el trabajo de archivo es una tarea de “medir los silencios”.

En “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” Spivak habla de otro caso de Sati sobre el que más que buscar en los archivos, inquiera del lado de la familia, de un secreto encriptado y de un texto no leído:

Una joven de 16 o 17 años, Bhuvaneswari Bhaduri, se ahorcó en la modesta casa de su padre en 1926 en el norte de Calcuta. El suicidio se presentó como un enigma, pues dado que la joven se hallaba menstruando en el momento de su muerte resultaba claro que la motivación de su acto no provenía de un embarazo involuntario. Aproximadamente una década después, se descubrió que Bhuvaneswari era miembro de uno de los muchos grupos envueltos en la lucha armada por la independencia de la India (Spivak, 1998: 217).

Bhuvaneswari espera al momento de la menstruación y deconstruye el significado del Sati, como lo explica Spivak, al desplazar un signo que escribe de manera fisiológica en el cuerpo, ya que estaba prohibido por los Vedas cometer el Sati en momentos de impureza.¹⁹ Bellamy y Shetty encuentran ecos de la reflexión de Derrida sobre la circuncisión como un evento de escritura en el cuerpo y como una marca textual de la genealogía (Shetty & Bellamy, 2000: 45-46). Pero también, se puede pensar el acto de Bhuvaneswari no solo desde la resistencia, sino desde el evento de la creación de un archivo, inclusive de uno que respondería la pregunta sobre la posibilidad de un archivo postcolonial. Bhuvaneswari crea, si bien encriptado, el archivo en donde la mujer subalterna habla. Esto nos remite a la idea que Derrida tiene del archivo como evento:

Otra forma de decir que el archivo, como impresión, escritura, prótesis o técnica hipomnémica en general, no solamente es el lugar del almacenamiento y conservación de un contenido archivable *pasado* que existiría de todos modos sin él, tal y como aún se cree que fue o que habrá sido. No, la estructura técnica del archivo archivante determina asimismo la estructura del contenido *archivable* en su surgir mismo y en su relación con el porvenir (Derrida, 1997c: 24).

El archivo es el acontecimiento de lo archivable, pero como hemos mencionado antes, el archivo es también el lugar de la autoridad, es decir, el lugar a donde la soberanía se da un origen. Tanto el texto del encuentro con los nambiquara como el texto de Spivak sobre la Rani y la

memoria de Bhuvaneshwari, juegan en estos dos niveles, entre el archivo como el lugar de la hermenéutica soberana y el acontecimiento del archivo o de sus silencios en relación con el provenir. En los dos casos hay una intervención en el texto en el reconocimiento de la violencia etnocéntrica. Y esto recuerda lo que Spivak dice sobre la deconstrucción en el *postscriptum* del texto de la Rani de Sirmur y que explica también la operación de Derrida frente al texto de Lévi-Strauss: un cuidadoso método deconstruccionista (aunque Derrida jamás aceptó que la deconstrucción fuera un método),²⁰ que desplaza más que invierte las oposiciones, como la del colonizado y colonizador (o como la del etnólogo sapiente y el pueblo sin escritura inocente), tomando en cuenta la propia complicidad del investigador, no para encontrar el origen de las sociedades, sino para convertirse en un tábano que espera tomar la distancia que exige el pensamiento crítico.²¹

Referencias

- Beardsworth, R., (2008). *Derrida y lo político*. Buenos Aires, Prometeo & Universidad Nacional de la Plata.
- Benjamin, W., (1973). *Tesis de la filosofía de la historia*. Madrid, Taurus.
- Bennington, G., (2000). *Interrupting Derrida*. Londres/ NY, Routledge.
- Bhabha, H. K., (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial.
- Derrida, J., (1967). *De la grammatologie*. París, Les éditions de minuit.
- , (1977). *Posiciones*. Valencia, Pre-Textos.
- , (1985). *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la filosofía de Husserl*. Valencia, Pre-Textos.
- , (1986). *De la gramatología*. 3° ed. México, Siglo XXI.
- , (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- , (1991). *L'autre cap*. París, Les éditions de minuit.
- , (1997a). "Carta a un amigo japonés". En *El tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales*, 23-27. Barcelona, Proyecto A Ediciones.
- , (1997b). *El monolingüismo del otro*. Buenos Aires, Manantial.
- , (1997c). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid, Trotta.
- , (2000). *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires, Manantial.
- , (2002). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid, Tecnos.
- , (2007). *La diseminación*. 3° ed., Madrid, Espiral.
- Derrida, J. y Jérôme-Alexandre Nielsberg, (2004). "Jacques Derrida, penseur de l'évènement". *L'Humanité*, 28 de enero. Disponible en: <http://www.humanite.fr/node/299140>.
- Fraser, N., (1983). "Postestructuralismo y política'. Los discípulos franceses de Jacques Derrida". En *Revista Mexicana de Sociología* 45 (4): 1209-29.
- Gasché, R., (1986). *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press.
- Hiddleston, J., (2015). "Derrida, Autobiography and Postcoloniality." *French Cultural Studies*.
- Jerade, M., (2015a). "Herir la lengua. por una política de la singularidad -Derrida, lector de Celan-." *Revista Aisthesis. Instituto de Estética - Pontificia Universidad Católica de Chile* 57: 73-92.
- , (2015b). "El monolingüismo del huésped". En *Revista Isegoría del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Madrid, N° 53, diciembre 2015, pp. 661-677.
- Lévi-Strauss, Claude, (1988). *Tristes trópicos*. Barcelona, Paidós.
- Mani, L., (1999). "Tradiciones en discordia. El debate sobre la Sati en la India colonial" en *Pasados poscoloniales*, Dube, Saurabh (coord.). México, El Colegio de México.
- Marrati-Guénoun, P., (1998). *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et de Heidegger*. Dordrecht, Kluwer.
- Said, E., (2002). *Orientalismo*. 2° ed., Madrid, Debate.
- Shetty, S. y Elizabeth Jane Bellamy, (2000). "Postcolonialism's Archive Fever." *Diacritics* 30 (1): 25-48.
- Spivak, G. Ch., (1985). "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives". *History and Theory*, 24(3): 247-72.
- , (1995). "Ghostwriting." *Diacritics*, 25(2): 65-84.
- , (1998). "¿Puede hablar el sujeto subalterno?", *Orbis Tertius* 3(6): 175-235.
- , (2013). *Sobre la deconstrucción. Introducción a "De la gramatología" de Derrida*. Buenos Aires, Hilo Rojo.

Notas

- 1 Sobre las críticas de Spivak a *Espectros de Marx* ver Spivak, 1995.
- 2 Sobre una defensa de lo político a lo largo de la obra de Derrida, ver el capítulo "Derrida & Politics" en Bennington, 2000. Ver también Beardsworth, 2008.
- 3 Jane Hiddleston propone repensar la relación de Derrida con la teoría postcolonial, que ha sido puesta en duda arguyendo que su filosofía es demasiado abstracta y poco informativa para entender los mecanismos de la opresión colonial y poscolonial. Hiddleston ve en la relación entre filosofía y autobiografía, en un texto como *El monolingüismo del otro*, la posibilidad de examinar los efectos de la hegemonía de la cultura europea o la imposición colonial de la lengua, que expresadas en primera persona, hacen más dramática la aporía entre la universalidad del colonialismo como cultura y la singularidad (Hiddleston, 2015).
- 4 En cuanto a la reflexión de Derrida sobre la lengua como criterio de identificación, me permito remitir al lector a mi artículo "El monolingüismo del huésped" en Jerade, 2015b.
- 5 Sobre la relación del singular a la lengua a partir del idioma, me permito remitir al lector a mi artículo "Herir la lengua. Por una política de la singularidad. -Derrida, lector de Celan" en Jerade, 2015a.
- 6 Ver el capítulo "DisemiNación. El tiempo, el relato y los márgenes de la nación moderna" en Bhabha, 2002: 175-209.
- 7 La introducción de Spivak durante muchos años acompañó como

- el “Translator’s preface” a la edición en inglés de *De la gramatología*, publicada por Johns Hopkins University Press. Se puede encontrar una traducción al español *Sobre la deconstrucción. Introducción a ‘De la gramatología’ de Derrida*, Buenos Aires, Hilo Rojo, 2013. Recientemente, con motivo de los cuarenta años de la publicación, la propia Spivak realizó una extensa revisión de su traducción al inglés. La nueva edición también por Johns Hopkins University Press tiene ahora una introducción por Judith Butler. Geoffrey Bennington publicó el pasado 20 de marzo de 2016 una reseña sobre los distintos problemas de dicha traducción en *Los Angeles Review of Books* URL: https://lareviewofbooks.org/review/embarassing-ourselves?utm_content=buffer262e9&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer#_ftnref5
- ⁸ “Y si la indicación, por ejemplo la escritura en el sentido corriente, debe necesariamente ‘añadirse’ al habla para llevar a término la constitución del objeto ideal, si el habla debía ‘añadirse’ a la identidad pensada del objeto, es que la “presencia” del sentido y del habla había comenzado ya a faltarse a ella misma” (Derrida, 1985: 145-6).
- ⁹ Lo encontramos ya en los análisis que Derrida hace del *Origen de la geometría* de Husserl en los que muestra que la inscripción en la memoria y la transmisión histórica de las verdades universales recondiciona al problema del origen y de su reactivación. De hecho, Derrida encuentra un “diferir” entre la constitución y la reactivación de los objetos ideales, de modo que la tensión entre el origen y el devenir en la discontinuidad entre trascendencia e immanencia resulta en el aplazamiento del origen y abre al problema de la alteridad en el seno del lenguaje. Ver Marrati-Guénon, 1998.
- ¹⁰ Dos de los tres epígrafes del exergo a *De la gramatología* son muy ilustrativos sobre esta cuestión. El primero es del *Ensayo sobre el origen de las lenguas* de Rousseau y reza: “Estas tres maneras de escribir responden exactamente a los tres diversos estados bajo los cuales se puede considerar a los hombres agrupados en nación. La pintura de los objetos es propia de los pueblos salvajes; los signos de las palabras y de las proposiciones, de los pueblos bárbaros; y el alfabeto, de los pueblos civilizados”. El segundo, más conciso, es de la *Enciclopedia* de Hegel y reza: “La escritura alfabética es en sí y para sí la más inteligente” Derrida, 1986: 7. El proyecto de *De la gramatología* no es hacer una ciencia de la escritura, pues más bien se propone deconstruir el concepto de ciencia que es vehiculado por el concepto de escritura, sino mostrar por qué la historia de la metafísica le da preferencia a la escritura alfabética y al fonocentrismo como un sistema de oírse-hablar en el que aparentemente no hay exterioridad.
- ¹¹ Rodolphe Gasché llama a la “archi-escritura” y a la “archi-violencia” infraestructuras que transgreden la lógica que parece fundarlas. Así, el concepto de archi-escritura comunica con el concepto vulgar de escritura para mostrar la estrategia histórica de su obliteración en el sistema. Gasché inclusive dice que las infraestructuras operan como fantasmas que acechan a las estructuras y dan cuenta de las desigualdades discursivas Gasché, 1986: 164).
- ¹² Derrida, 1997c: 11-12.
- ¹³ Lata Mani hace un agudo recorrido sobre las discrepancias alrededor de la prohibición del Sati: por un lado, había quienes se oponían a la abolición y hacían énfasis en su fundamento “religioso”; y por otro, quienes apoyaban la prohibición hacían énfasis en sus aspectos “materiales”, como el deseo de la familia de deshacerse de la carta financiera de mantener a la viuda. De ahí que la aprobación oficial del Sati exigía que se rectificara el libre albedrío de la viuda (Mani, 1999). Agradezco a Laura Carballido la referencia bibliográfica.
- ¹⁴ En la tesis VII sobre la filosofía de la historia, Benjamin escribe: “Jamás se da un documento de cultura sin que lo sea a la vez de la barbarie. E igual que él mismo no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión en el que pasa de uno a otro. Por eso el materialista histórico se distancia de él en la medida de lo posible. Considera cometido suyo pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (Benjamin, 1973).
- ¹⁵ Ver a este respecto: “La farmacia de Platón” en Derrida, 2007.
- ¹⁶ Lata Mani traza esta producción de conocimiento oficial de la Sati, sobre todo antes de la prohibición, que se remonta a 1805 cuando la corte plantea a los *Pundits* dar una respuesta sobre la Sati en conformidad con las escrituras. Sin embargo, “las escrituras” era un extenso corpus de textos que se prestaban a interpretaciones que no hacían fácil una respuesta tajante. Hay que recordar que la Sati se toleraba en un primer momento por razones estratégicas Mani, 1999: 222: 227.
- ¹⁷ El texto de Spivak se citará en una versión en español que se publicó en la revista *Orbis Tertius*, 3 (6), 175-235. En *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/p.r.2732.pdf. Los números de página se citarán conforme al pdf, que inicia en el número 1.
- ¹⁸ En *El lugar de la cultura*, Bhabha retoma la catacresis como la plantea Spivak. Esta metáfora sin un referente adecuado crea un desfase temporal que pone en cuestión un contiguo social, pero a su vez, le da un sentido performativo, con el ejemplo de la frase de Fanon “Todo lo que yo quería era ser un hombre entre otros hombres. Quería ingresar esbelto y joven a un mundo que era nuestro y que construíamos juntos”. Aquí Bhabha señala una inversión catacrésica que busca tener una agencia en el discurso de la supremacía cultural y del universalismo del Hombre Bhabha, 2002: 224, 286.
- ¹⁹ Según los *pundits*, se le permitía a cualquier mujer de las cuatro castas quemarse con el cuerpo de su marido a condición de no tener hijos pequeños, ni estar embarazada o en un estado impuro y haber alcanzado la pubertad Mani, 1999: 222.
- ²⁰ Ver “Carta a un amigo japonés” en Derrida, 1997a.
- ²¹ “A careful deconstructive method, displacing rather than only reversing oppositions (such as here between colonizer and colonized) by taking the investigator’s own complicity into account –I remind the reader of my use of Freud as monitory model– does not wish to officiate at the grounding of societies, but rather to be the gadfly who alone may hope to take the distance accorded to a ‘critical’ ‘thought’” Spivak, 1985: 272.

Recibido: 13/09/2015

Aceptado: 20/03/2016

Cómo citar este artículo:

Jerade, Miriam. “¿Puede el sujeto subalterno escribir? De los archivos de la deconstrucción”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 35-44, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Clases subalternas: usos e invención política

Breve genealogía de una lectura impropia desde el sur

Guillermo Ricca

Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

RESUMEN: El artículo indaga en las implicancias del declinar de la categoría/noción de clase social en estudios de ciencias sociales y usos oficiales. A contrapelo, se interroga por los alcances del uso de nociones tales como *subalterno*, *clases subalternas*, *grupos subalternos*, nociones de gran expansión en los estudios culturales y en el pensamiento latinoamericano contemporáneo. En un segundo momento, el artículo aproxima un uso olvidado: el de José María Aricó. Finalmente, se propone una breve narración con la intención de mostrar los límites de la categoría en el plano de los lenguajes políticos.

PALABRAS CLAVE: clases subalternas, subalterno, lenguajes políticos, Aricó, estudios culturales.

ABSTRACT: This article examines the implications of the decline of the category / notion of social class in social science studies and official use. Against the grain, it is interrogated by the scope of use of such notions as *subaltern*, *subaltern classes*, *subaltern groups*, notions of great expansion in cultural studies and contemporary Latin American thought. In a second moment, approaches an use forgotten: The José María Aricó use. Finally, a short story with the intention of showing the limits of the category in terms of political language is proposed.

KEY WORDS: subaltern classes, subaltern, political languages, Aricó, cultural studies.

En verdad, el subalterno puede hablar, como certifica la historia de los movimientos de liberación del siglo XX

Edward Said

Nuestro saber tenía que mezclarse con el otro entender. El pasaje del saber al comprender era el leitmotiv

José M. Aricó

La catástrofe del marxismo leninismo soviético introdujo un mandato implícito en la teoría política, aún en perspectivas críticas: el abandono de toda referencia a la noción –no digamos ya *categoría*– de clase social (Cfr. Laclau, 2000 y Chilcote, 1990: 3-27).¹ No deja de ser llamativo que, en la misma medida en que se incrementaban las desigualdades sociales en América Latina por el impacto de las políticas neoliberales, desaparecían de los análisis e informes oficiales las marcas referidas a la condición de clase. Michel Heinrich, sin embargo, llama la atención sobre los alcances analíticos de la misma:

El hecho de que una clase dominante esté situada frente a una clase dominada y explotada puede ser quizás una sorpresa para un profesor de ciencias sociales conservador que solo conoce *ciudadanos*, pero con ello todavía no se dice gran cosa. Todas las sociedades que conocemos son sociedades de clases. *Explotación* significa, en primer lugar, que la clase dominada produce no solo su sustento sino también el de la clase dominante (Heinrich, 2008: 34).²

Esta afirmación traduce de manera introductoria el tipo de dislocación que Marx se propone producir con su crítica de la economía política. Lo llamativo es su capacidad para ser hoy, a la vez evidente y, al mismo tiempo, inaceptable para la mayor parte de los lugares de enunciación de la teoría.

Slavoj Žižek intenta desentrañar esta paradoja que rige al actual paradigma dominante en ciencias sociales. El filósofo esloveno, en sus debates con Ernesto Laclau y Judith Butler vislumbra un tipo particular de desplazamiento ideológico en el actual y ya prolongado repliegue teórico de la cuestión de la dominación dentro del capitalismo. Ciertas formas posmodernas de la política pueden operar a partir de la “suspensión silenciosa del análisis de clase” (Žižek, 2000: 104). Para Žižek, cuando el antagonismo de clase es repudiado y su rol funcional o estructurante suspendido, su lugar puede pasar a ser ocupado por otros indicadores de la diferencia, susceptibles de ser politizados. De ahí que “la querrela del excedente”, pueda ser inscripta en el discurso de la política de identidad posmoderna en el cual, las luchas de género, étnicas y culturales pasan a soportar el excedente de la inversión producida por la lucha de clases, “cuyo alcance no es reconocido” (Žižek, 2000: 104) sino

que debe ser necesariamente silenciado. En un sentido similar se pronuncia Alain Badiou cuando afirma, en su diálogo con Jacques Rancière que “la palabra *inmigrante* tuvo por función principal anular, en el campo político, a la palabra *obrero*” (Badiou, 2009: 91) en la Francia de los años ochenta.

La respuesta posmoderna a este planteo es que quienes abogan por mantener una categoría como *lucha de clases* para ejercer una crítica al orden capitalista actual, caen en un esencialismo anacrónico, en un economicismo insostenible, después de la explosión de los grandes relatos de la modernidad y el encallar de la dialéctica histórica en el archipiélago del posmodernismo. En definitiva, así como pueden politizarse las luchas por la identidad (de género, étnicas y culturales) lo mismo debería hacerse con la economía, considerada esta como un área más en la serie de esas luchas, sin privilegio alguno de carácter estructurante. El problema es que, como muestra Žižek, la politización de esas luchas “no repolitiza de hecho al capitalismo, ya que la noción y la forma misma de *lo político* dentro del cual operan se funda en la despolitización del capitalismo” (Žižek, 2000: 106). Jugar el juego de la “invención democrática”³ como *única* invención de la política moderna implica como condición que abandonemos ciertas preguntas, como las que indagan en torno a la posibilidad de otras respuestas a la crisis de civilización que implica hoy la aceptación del capital global como único orden posible. O en términos de Aricó, renunciar a la posibilidad de vías de invención propias, latinoamericanas, al socialismo y a la democracia. Trasladar el antagonismo estructurante o funcional para el análisis, de la noción de clase, al límite antagónico de imposibilidad de clausura de la sociedad, indica Žižek, es “el rol de la fantasía ideológica” (Žižek, 2000: 109). Representar positivamente “en un gran Otro que maneja los hilos de la vida social” ese límite es conferirle a la imposibilidad estructural de ese cierre un contenido empírico y diría, fatal. La renuncia a una transformación del actual orden global y la aceptación de tareas de atenuación de los efectos perversos del capitalismo implica, en términos pragmáticos, no indagar en torno a los límites de la democracia política, de la necesidad de una democracia *social avanzada*, como aproximaba Aricó, ni interrogarse por la naturaleza del derecho, la función política del Estado o la legitimidad/ilegitimidad de la violencia en sus formas instituyentes. Como señala agudamente Žižek “En la política multiculturalista progresista hoy, *esta* dimensión global del capitalismo está suspendida: su *anticapitalismo* está reducido al modo en que el capitalismo alimenta la opresión sexista/racista, etc.” (Žižek, 2000: 102).

Este carácter de la política posmoderna ha sido remarcado con fuerza también por Frederic Jameson. Los llamados *Estudios culturales* que comenzaron a proliferar con fuerza en la academia norteamericana a mediados de los años ochenta “en Estados Unidos pueden ser entendidos como un sustituto del marxismo” (Jameson, 1998:

91) con escasa o nula relación con el emprendimiento de Raymond Williams y la escuela de Birmingham para quienes

Estudios Culturales o el *materialismo cultural* han sido, esencialmente un proyecto político y, en realidad un proyecto marxista. Siempre que la teoría extranjera cruza el Atlántico, tiende a perder muchos de los matices políticos o de clase relacionados con su propio contexto (Jameson, 1998: 92).

Este señalamiento de Jameson puede ser considerado como el primero de una serie en el que habría que incluir las intervenciones recientes de Boaventura de Souza Santos relativas al carácter de *productora activa de ausencias* que caracteriza a lo que él mismo denomina *Razón Metonímica*, esto es, la racionalidad dominante en el capitalismo global, obsesionada por el orden, por la distribución jerárquica y asimétrica de funciones en su interior y por la activa negación de toda experiencia que, al menos potencialmente, pudiera subvertirla (Cf. Boaventura De Souza Santos, 2009). Pero el mérito de Jameson reside además en sugerir el vaciamiento de cierta agenda de la filosofía política, receptiva al influjo de Gramsci, con la consecuente valoración de la alianza de intereses entre intelectuales y grupos sociales subalternos y su sustitución por una política de los intelectuales orientada de manera endogámica hacia el interior de los cuerpos académicos y sus mecanismos de reconocimiento.

Pero hay otro aspecto señalado por Jameson que puede intervenir en la comprensión de la paradoja que señalamos más arriba: percibimos de manera práctica el hecho de vivir en una sociedad de clases, pero todo nuestro saber contemporáneo acerca de la política y de la sociedad tiende a ocultarlo o pasarlo por alto como un camino inconducente para una política de liberación. Jameson ha comentado elogiosamente el importante trabajo de Giovanni Arrighi, *El largo siglo XX*, por ofrecer una reconstrucción de las fases del capitalismo que han llevado a la configuración del actual sistema financiero mundial y de sus crisis recurrentes. Arrighi establece cuatro grandes fases de acumulación con sus respectivas crisis, las cuáles, como sostiene Braudel, siempre son *un signo otoñal*, es decir, anuncian el fin de un ciclo. Aquello que Jameson retiene de la monumental reconstrucción sociohistórica de Arrighi es el tipo de abstracción en la que se refunde el apogeo del ciclo de acumulación americano de los años sesenta y setenta, basado en la industria pesada y el consumo masivo: un nuevo tipo de capital financiero define el paso a un patrón de acumulación flexible con sistemas de coordinación financiera a escala global, altamente sofisticados. Cada ciclo del capital conoció su momento financiero –Génova, Ámsterdam, Londres o Nueva York– las capitales de tales fases, que tuvieron, todas, su momento de expansión financiera. Sin embargo, lo que viene a decir Jameson es que en el estado actual del Capital, la cultura, atravesada por los desarrollos de las tec-

nologías de la información, tiende a yuxtaponerse de manera indiferenciada con aquel en un *nivel de abstracción superior al dinero* que implica una suerte de delirio íntimo del capital: producir dinero con el dinero, sin necesidad de recomenzar todo el proceso de cada fase: implantación, inversión, comercio, ganancia, liquidez; pero, y esto es quizás aún más perturbador, producir *valor simbólico* y *monopolios* de ese valor, sin necesidad de recurrir a las violencias clásicas destinadas a tal fin. Estamos parados en medio de una serie de “espectros del valor, como podría haberlo dicho Derrida, que rivalizan entre sí en una vasta y desencarnada fantasmagoría mundial” (Jameson, 1999: 188-189). En el terreno cultural esto se traduce en una sociedad del espectáculo en la cual, lo bello reificado, el último grito de la moda, aún teórica, es una dominante sistémica: “una colonización de la realidad en general por formas espaciales y visuales, que es a la vez una mercantilización de esa realidad intensamente colonizada en una escala mundial” (Jameson, 1999: 121).⁴ De acuerdo con esta conclusión de Jameson, la politización posmoderna de ciertos aspectos de la intimidad narcisista o de luchas regionales que deja sin politizar al capitalismo puede hacerlo porque la misma fase anterior del capitalismo caracterizada por el desarrollo desigual y la lucha cuerpo a cuerpo de movimientos radicales de trabajadores, sindicatos y movimientos nacional populares en los países dependientes y contra las tendencias integracionistas de las políticas de desarrollo, es invisibilizada por ese mismo complejo que hoy produce la indiferenciación posmoderna: haciendo económico lo cultural e inversamente, transformando la producción de valor en sofisticadas formas de cultura/barbarie. Aquello que el insípido y, más bien, *cínico* lenguaje del análisis bursátil denomina *fuga de capitales*, oculta un drama de este tipo, agudamente descrito por Žižek:

Lo que caracteriza al capitalismo tardío es la *escisión* entre la producción de experiencias culturales como tales y su base material [...] En la percepción ideológica del Primer Mundo de hoy, el trabajo mismo (la labor manual en tanto opuesta a la actividad de producción simbólica), y no el sexo, aparece como el sitio de indecencia obscena a ser ocultada del ojo público. Una tradición que se remonta al *Rheinhold* de Wagner y a *Metrópolis* de Fritz Lang en la que el proceso productivo tiene lugar bajo tierra, en cuevas oscuras, hoy culmina en la *invisibilidad* de los millones de obreros anónimos que trabajan en condiciones inhumanas en las fábricas del Tercer Mundo, desde los Gulags chinos o indonesios hasta las líneas de ensamble en Brasil –Occidente puede permitirse el lujo de hablar de la *clase obrera en desaparición*– (Žižek, 2004: 126).

El aspecto más notable de este complejo ideológico es el que connota el carácter lindero al crimen, como *propio* de la condición obrera. *Mano de obra*, en el capitalismo global es el equivalente de *barata* y esta, de *inmigración ilegal*. Hoy como en aquel lejano siglo XIX, las organiza-

ciones que resisten este estado de cosas son pasibles de ser tratadas con leyes diseñadas para *enemigos del orden*, identificados como terroristas. Sin embargo, acaso la figura más emblemática de la clase obrera sea hoy la del desocupado. Su determinación esencial sigue siendo la del trabajador: un trabajador impedido de trabajar. En el sueño neoliberal, esa sería nuestra determinación genérica: desocupados, como regla cuya excepción es el trabajo temporal, flexible, de corto plazo. Como bien concluye el filósofo esloveno, en la sociedad *postindustrial* que necesita cada vez menos trabajadores activos para reproducirse, “no son los obreros los que están en exceso sino el Capital” (Žižek, 2000: 128).

La reconfiguración de aquello que referencia el significativo *clase*, como muestran Luc Boltanski y Eve Chiapello fue desplazado, en un proceso activo y estratégico de lucha desde arriba que tuvo lugar entre mediados de los años setenta y fines de los años ochenta, hacia los márgenes de lo social, con el nombre de *excluido*. Como muestran estos autores, esta operación metonímica forma parte de una vasta serie de estrategias discursivas y políticas desplegadas, no sin violencia, por el *nuevo espíritu del capitalismo*. No se trata de una condición meta-histórica u ontológica de la reflexión filosófica; es antes un complejo de operaciones inscripto en ese inconsciente político de la era posmoderna archivado silenciosamente en el arcón de la lucha de clases, de las *pasiones de lo real* del corto siglo XX. Aun cuando resulte problemático asumir la categoría de *crítica artista* que estos autores despliegan, este voluminoso estudio aporta pruebas consistentes en orden a mostrar que la transformación de las relaciones sociales de producción entre la segunda mitad de la década del setenta y la primera mitad de la década del noventa es el resultado de una serie de políticas activas concurrentes que posibilitan a las empresas capitalistas retomar el control de los procesos productivos seriamente amenazados durante las décadas del sesenta al setenta, incorporando fragmentos de la crítica social/artista contra el capitalismo en orden a fortalecer y perfeccionar la hegemonía del mismo sistema. Como concluyen Boltanski y Chiapello:

La recuperación del control de las empresas, objetivo fundamental de la patronal en esta época, fue conseguida, no incrementando el poder de la jerarquía [...] sino gracias a una ruptura con los anteriores modos de control y a una endogenización de las demandas de autonomía y de responsabilidad hasta entonces consideradas subversivas. Podemos esquematizar este cambio considerando que ha consistido en sustituir el *control por el autocontrol* y, de este modo, en la externalización de los costes muy elevados que lleva aparejado el control por desplazamiento del peso de la organización sobre los asalariados. La capacidad de manifestar cualidades de autonomía y de responsabilidad constituyó una de las nuevas pruebas que permitieron, *a través de un solo movimiento*, separarse de los obreros contestatarios (Boltanski y Chiapello, 2010: 281).

Aquello que Marx identifica como *despotismo* del capital, no desaparece, sino que se torna más sutil y efectivo, *espectral*, podría decirse, usando aquí la metáfora de Derrida. En efecto, la sustitución de la organización taylorista del mundo del trabajo por formas de organización en red, cuyos nodos son gestionados por *managers* en distintos niveles de implicación, constituye un tipo de operatoria capaz de incorporarse a la dinámica del capital a unos cuantos cientos de miles de *Lenins desarmados* puestos a su servicio. Si, como señalara Alfred Sohn-Rethel, la enunciación del sujeto trascendental en filosofía fue posible a partir de la universalización de la mercancía que operó en los tres siglos precedentes en procesos históricos sociales a escala mundial (Žižek, 2003: 40-49), estos procesos, para una perspectiva crítica, significan un alerta respecto de los alcances y límites del borramiento de la condición de clase. Esta es el efecto de un determinado avance estratégico del capital a gran escala en el territorio de relaciones jerárquicas que le son constitutivas. La lucha de clases sigue siendo el momento totalizador de la sociedad, pero no al modo de una infraestructura positiva, sino “como un efecto que solo existe para borrar las causas de su existencia” (Žižek, 1998: 138). Es decir, como lo *real* de ese momento, aquello que resiste a la simbolización y que a la vez no puede ser borrado plenamente de la misma, porque es su condición. A esto habría que añadir que la mundialización del capital es un proceso estrechamente vinculado con la expansión de la guerra preventiva y la militarización de los conflictos en zonas estratégicas, como lo son las reservas de energía, de agua potable o de otros recursos no renovables, por si acaso, la misma soberanía cultural y política.

Clases subalternas, estudios subalternos y subalternidad

En este escenario de *posmarxismo sin pedido de disculpas*, como refiere Ernesto Laclau, es visible, sin embargo, un retorno de categorías teóricas y de análisis como la de *subalterno* o *subalternidad* –de claro origen gramsciano– pero despojadas de su *fantasma* de clase a tal punto que puede decirse que:

[...] el concepto de subalterno, sin dejar de ser un formidable instrumento analítico, se ha convertido en un *passepertout* del lenguaje intelectual y académico y en un elegante recurso verbal del discurso político progresista o radical ilustrado (Modonesi, 2010: 25).

En este apartado nos proponemos ofrecer un panorama del recorrido de la categoría de *clases subalternas* con especial atención al contexto en el que se inserta el trabajo de José María Aricó. Esto nos permitirá situar los aportes de Aricó *en su frontera*, esto es: vislumbrar su espacio de intervención y los ecos (silenciados) de esa ex-

perencia en el debate contemporáneo. Si asumimos las consideraciones que hemos expuesto más arriba en relación al carácter ideológico de la negación de la condición de clase y del carácter despótico de la actual expansión capitalista, la reconstrucción y traducción de la categoría gramsciana de clase subalterna asume una potencia crítica capaz de resituar la discusión en torno a una política de emancipación y de reactivar aquello que la nueva fase global del Capital ha desactivado, incluso en el terreno de la teoría política *radical*. No postulamos aquí la actualidad de la respuesta de Aricó, como se verá, sino la validez de ese intento, de ese trabajo empeñado en *fracasar mejor, o en no dar por perdido lo que alguna vez aconteció*.

La expresión *clases subalternas* pertenece a los *Cuadernos de la cárcel*, de Antonio Gramsci. Una obra sumamente compleja, de composición arborescente en la que se acumulan notas dispersas sobre temas muy diversos en un contexto de escritura que bien puede asimilarse a una *persecución*. A la compilación temática de Palmiro Togliatti en los años cincuenta, le siguió la compilación cronológica de Valentino Gerratana en 1975, acompañada de un tomo entero de referencias que “permiten situar al lector en el *taller gramsciano*” (Modonessi, 2010: 29). De acuerdo a este ordenamiento, la noción de *hegemonía* tiene cierta centralidad. Al respecto, afirma Massimo Modonessi:

Alrededor de esta problemática Gramsci tejió un conjunto de reflexiones que desembocaron en teorizaciones novedosas, sugerentes y fecundas como por ejemplo las de *intelectual orgánico*, de *revolución pasiva*, de *Estado ampliado*, de *crisis orgánica* y de *americanismo* así como una conceptualización original de *sociedad civil*, etc. Entre ellas, en un lugar central, aparece la noción de *subalterno* (Modonessi, 2010: 29).

Algunos intérpretes que leen a Gramsci en continuidad con el marxismo leninismo han querido ver en esta palabra nada más que una manera de eludir la censura fascista, interpretación que alcanzará una amplia difusión a partir de la lectura de Perry Anderson en *Las antinomias de Antonio Gramsci*. Sin embargo, como bien anota Modonessi, esto no es factible ya que en otras notas no dejó de usar nociones como las de *clase obrera* y *trabajadores*. El uso del término en los *Cuadernos* se inscribe en un “posicionamiento historicista en defensa de la centralidad de la praxis” (Modonessi, 2010: 30) *lo cual permite inferir que no se trata de una teorización, sino de una reflexión a partir de una observación histórica*. Este rasgo historicista del pensamiento de Gramsci es seguido a pie juntillas como lección por Aricó en su propia práctica intelectual.⁵

La coyuntura en la que Gramsci introduce el uso de esta categoría es el de la “derrota del movimiento de los consejos de fábrica y ascenso del fascismo en Italia a principios de la década del veinte” (Aricó, 1999: 30). La intención de Gramsci es polémica y se dirige tanto con-

tra el economicismo reduccionista de la II Internacional como contra el voluntarismo populista de los partidos del *mediodía* italiano y da lugar a un tipo de elaboración compleja que permitirá auscultar las *dimensiones subjetivas de los procesos de dominación y resistencia*, sin desatender la complejidad de los vínculos que ofrece la metáfora de base / superestructura proveniente del *Prólogo de 1859* de Marx. Si en su aparición en torno a la *cuestión meridional*, el uso es convencional y designa la subordinación jerárquica en el ejército o en la iglesia católica,⁶ como observa Modonessi, “en el tercer cuaderno, escrito en 1930, el concepto se desplaza hacia el terreno de las relaciones sociales y políticas” (Modonessi, 2010: 31).

Así, en la nota 14 se inicia una línea de reflexión en los *Cuadernos*, destinada a ser una suerte de “texto de fundación” (Verón, 1998: 32-33): un texto en el que se reconocerán, como punto de partida, múltiples y diversas orientaciones de la crítica: desde la *Historia desde abajo*, la *Nueva Izquierda Intelectual* hasta los *Estudios subalternos* contemporáneos:

§ 14. Historia de la clase dominante e historia de las clases subalternas. La historia de las clases subalternas es necesariamente disgregada y episódica: hay en la actividad de estas clases una tendencia a la unificación aunque sea en planos provisionales, pero ésa es la parte menos visible y que solo se demuestra después de consumada. Las clases subalternas sufren la iniciativa de la clase dominante, incluso cuando se rebelan; están en estado de defensa alarmada. Por ello cualquier brote de iniciativa autónoma es de inestimable valor (Gramsci, 2000: 27).

El núcleo de la descripción de Gramsci pone el énfasis sobre las dimensiones subjetivas de la dominación hegemónica: las clases subalternas *sufren* la iniciativa de las clases dominantes *aun cuando se rebelan*; se encuentran en estado de *defensa alarmada*. La dominación es una relación que abarca dimensiones estructurales y superestructurales constitutivas, esto quiere decir que no puede ser desmantelada por un acto de la voluntad ni por la mera inversión de las relaciones de producción económica, de manera escindida. En el mismo año de 1930, Gramsci amplía estas consideraciones iniciales en una nota sobre aspectos metódicos de la historia de las clases subalternas en la cual introduce la distinción entre *Sociedad política* y *Sociedad civil* y muestra que la hegemonía es la unificación de sociedad civil y sociedad política en el Estado. En realidad, las notas sobre diversos aspectos de la historia italiana, desde el Renacimiento hasta la modernidad, apuntan a mostrar la creciente cooptación política de la autonomía subalterna, la creciente desaparición de federaciones populares y la transferencia y concentración de esas actividades en la esfera estatal:

El Estado moderno abolió muchas autonomías de las clases subalternas, abolió el Estado de federación de clases, pero cier-

tas formas de vida interna de las clases subalternas renacen como partido, sindicato, asociación de cultura. La dictadura moderna abolió también las formas de autonomía de clase y se esfuerza por incorporarlas a la actividad estatal: o sea, la centralización de toda la vida nacional en manos de la clase dominante se vuelve frenética y absorbente (Gramsci, 2000: 29).

La sustitución de formas autónomas de organización y la centralización de esas funciones en el Estado es identificada como una fase de la dominación propia de la dictadura del Estado burgués en el paso del siglo XIX al siglo XX. Hoy podemos sospechar de esa linealidad que sustrae al Estado cualquier potencia política capaz de instituir sujetos que avanza emancipaciones. Pero, como veremos, la misma sospecha emerge en las reflexiones de Aricó en épocas tempranas y persiste hasta épocas tardías de su práctica discursiva.

En la nota metódica de 1930 Gramsci introduce además un programa detallado de aspectos a considerar. Esos aspectos señalan que la condición subalterna no puede ser reducida a su sola dimensión objetiva, que incluye momentos políticos como la adhesión activa o pasiva a las iniciativas de la clase dominante, la afirmación de autonomía parcial o en la forma del “espíritu de escisión soreliano”, etc.

Entre la nota § 14 del *Cuaderno 3*, en la edición de Valentino Gerratana y la nota § 5 del *Cuaderno 25*, la noción se amplía; en primer lugar Gramsci reemplaza *clases por grupos* y sobre esto, a pesar de que ya han corrido mares de tinta, hay cierto consenso para suponer que Gramsci se refiere a un conjunto de grupos que, sin pertenecer al proletariado en tanto clase universal, viven en ese estado de *defensa alarmada, disgregación y desagregación de la sociedad civil*. Como muestran los *Apuntes sobre la cuestión meridional*, la experiencia del consejismo abría toda esta problemática a las posibles alianzas entre campesinos y obreros; en muchas de las notas del segundo tomo de los *Cuadernos* en la edición de Gerratana, Gramsci se refiere de manera análoga a la historia de los grupos subalternos y a la historia de las mujeres, por ejemplo. En definitiva, como señala Modonessi:

Para Gramsci, a partir de la conquista paulatina de su autonomía, la trayectoria política de los sectores subalternos atraviesa a la sociedad civil, disputa a la hegemonía y, tendencial y potencialmente, se dirige hacia el Estado para quebrar definitivamente a la dominación (Modonessi, 2010: 33).

Ese camino de conquista paulatina dista de ser lineal: es fragmentario y episódico, carente de unidad, hecho de avances y retrocesos. La categoría *subalterno* permite abrir los pliegues de las dimensiones subjetivas de los procesos de dominación: la experiencia subalterna, parece decir Gramsci, incluye el proceso de aceptación/obediencia y su contraparte, a saber, la resistencia/rebelión y negociación permanente en el terreno de la hegemonía.

El tópico no es una garantía de una tendencia innata a la autonomía, ni la formulación de un destino histórico impreso en la misma condición subalterna, como operaba, en la substancialización economicista de la clase obrera en el marxismo de la II Internacional. Es indudable que hay aquí un descentramiento, una *dislocación* respecto a la escatología de una clase con destino histórico universal; sin embargo, eso no implica el abandono del carácter estructurante que asumen las relaciones de producción en el capitalismo y en su expansión constitutivamente desigual. El trabajo –la producción de valor– en el marco de las relaciones de producción capitalistas, en cualquiera de sus fases, no es un accidente de la condición subalterna.

Como agudamente muestra Peter Thomas, la lectura no fenoménica de la metáfora base/superestructura por parte de Gramsci, impide interpretar en un sentido reductivo tanto un término como el otro:

Gramsci comprende las superestructuras o ideologías en un sentido no reductivo –esto es: ve las *superestructuras* no como un mecanismo derivado de una originaria *base*, pero sí constituyendo una unidad dialéctica de *bloque histórico* con las relaciones de producción dominantes, los medios por los cuales estas fueron organizadas, garantizadas y hechas soportables (o no menos importante), cambiadas y transformadas (Thomas, 2009: 127).

El punto aquí es que no hay nada cultural en la condición subalterna que no sea a la vez, constitutivamente, una condición material, histórica y socialmente situada.

Esto es lo que ponen de manifiesto las reflexiones de Álvaro García Linera referidas al carácter despótico que asumen aún las estructuras comunales al interior de una formación económico social capitalista. Dice Linera:

[...] frente al conglomerado social dominante los miembros de una comunidad se definen como clase porque en términos de sus condiciones de vida, de vínculos económicos consistentes, de actitudes culturales y políticas, su campo de posibilidades –además de ser distinto al campo de posibilidades materiales mantenido por el de los sectores poseedores del poder estatal prevaleciente, de la actividad económica dominante y de la cultura legítima– se hallan en relaciones de subordinación, de sometimiento frente a ellas [...] que estos miembros de la comunidad no sean la clase *clásica* de la sociedad moderna, no elude su existencia histórica. Solo los beatos del texto pretenden hacerla encajar en las clases prescritas por una *sagrada escritura* (García Linera, 2008: 90).

En opinión de Bruno Bosteels, aquello que se propone Álvaro García Linera en su relectura de Marx desde el abigarrado contexto político andino, es el “sostenido intento de superar la figura clásica del proletariado modelada partiendo del obrero de la gran fábrica a favor de una composición diferente y mucho más flexible del sujeto revolucionario” (Bosteels, 2010: 67).

Creemos que en el contexto latinoamericano, la condición subalterna no puede ser separada de la condición de clase sino al riesgo de reducir la subalternidad a una dimensión solo cultural, étnica, de género, corporal/racializada y, a la vez, sustantivada; esto es, a riesgo de invertir los términos de la sustancialización marxista clásica por la operación teórica de su mera inversión.

Creo, en cambio, y en esto reside, a mi juicio, el valor del uso que Aricó concede a esta categoría, que *clases subalternas* permitiría repolitizar aquello que la colonización sistémica, propia del capital y de la tendencia a la *juridización del conflicto*, por tanto, propia de concepciones liberal normativas de la democracia, despolitizan.⁷ Clase(s) aquí no es el supuesto esencialista de un sujeto con un destino de emancipación escrito en su misma explotación. *Lucha de clases* no es una positividad de lo social; es, a la inversa, el obstáculo *real traumático*, el meollo que da lugar a nuevas simbolizaciones “por medio de las cuales tratamos de integrarlo y domesticarlo [...] pero que simultáneamente condena esos esfuerzos a un fracaso final” (Žižek, 1998: 139), es decir, a la imposibilidad de borrar del todo su huella estructurante. Volveré sobre esto.

En el devenir del uso de la categoría *subalterno* pueden distinguirse para nuestro propósito tres grandes apropiaciones con sus efectos correspondientes en el discurso de la teoría social crítica y en el discurso de los estudios culturales contemporáneos. Una primera etapa, a menudo olvidada, está marcada por la aparición de los mismos *Cuadernos* y por su traducción que, no por casualidad, es realizada por primera vez, en Argentina, gracias a la tarea intelectual y militante de Héctor P. Agosti y de un grupo de jóvenes del Partido Comunista Argentino (Aricó, 2005). No debe ser minimizado el antecedente que representa Agosti en el ámbito de la cultura de izquierdas en Argentina, aun cuando el mismo Aricó manifieste, en los años ochenta, sus desacuerdos con la lectura de Gramsci propiciada por Agosti. Si bien los “Apuntes sobre la historia de las clases subalternas” pertenecientes al tomo sobre el *Risorgimento* italiano en la edición de Palmiro Togliatti, recién serán traducidos en 1974 (Cf. Campione, 2007: 108), muchos de los conceptos allí presentes y cierta analogía trazada por Agosti entre la historia italiana en el relato de Gramsci y la historia argentina ya eran operativos en la obra del mismo Agosti, especialmente en el libro dedicado a *Echeverría* y según el testimonio de Aricó, esa clave hermenéutica que vinculaba a Gramsci con los “grandes problemas nacionales” apuntaba a ser una “traducción” del pensamiento gramsciano y no una mera lectura (Cf. Aricó, 2005: 50 y Portantiero, 1991: 152-157): “es decir, un modo particular de verter en un lenguaje nacional aquellos instrumentos de interpretación histórico políticos que se presumían aptos para iluminar zonas de nuestro pasado que la profundidad de una crisis hacía aflorar” (Aricó, 2005: 50). Esa crisis se manifiesta como un agotamiento del ciclo del primer peronismo, su proscripción como identidad política y la

impotencia de los partidos políticos para establecer un orden capaz de contener procesos de modernidad radical que empezarán a desarrollarse en vastos campos sociales a comienzos de los sesenta (Cf. Terán, 1991).

Recepción de Gramsci y crítica de la raíz liberal de la cultura comunista en Argentina

En Agosti, el modo de entender la cultura popular y su relación con la cultura letrada, en polémica con el nacionalismo revisionista y con la tradición liberal dominante en la cultura argentina, es claramente tributaria de las elaboraciones de Gramsci, como bien puede constatarse en *Nación y cultura* (Cf. Agosti, 1950: 29, 143, 177 y 180) y en otros trabajos, como en *Para una política de la cultura*. Acerca del carácter antecedente del discurso de Agosti en relación al proyecto de *Pasado y Presente*, dice el propio Aricó:

[...] no sería justo desconocer la deuda intelectual que con él contrajimos. En los críticos años cincuenta pudimos acceder tempranamente a Gramsci –diría que en el momento mismo en que nos enteramos de su existencia– porque Agosti nos desbrozó el terreno (Aricó, 2005: 50).

Esa tarea de traducción es para Aricó emblemática “de una forma de proceder con los textos gramscianos” (Aricó, 2005: 50), tanto por sus logros, como por sus límites. Si bien Agosti acierta en describir al movimiento emancipador de Mayo como “Revolución interrumpida”, categoría que es una traducción de “una *revoluzione mancata*” de Gramsci, Aricó señala el carácter fuertemente doctrinarista y esquemático en el uso de las categorías gramscianas por parte de Agosti. Uso que le lleva a trasladar desde Europa sujetos inexistentes en nuestro pasado y a sustancializar de manera universalista sujetos históricos concretos y situados. Puntualmente, la crítica de Agosti a la burguesía revolucionaria de las ciudades por su *jacobinismo a medias* y su incapacidad para incorporar a los campesinos a un proceso revolucionario, es para Aricó “anacrónica” y resultado del “espejismo de la revolución agraria que desde los treinta obsesiona a los comunistas” (Aricó, 2005: 50 y 60). Aun así, para Aricó, el *Echeverría* de Agosti tiene el mérito de instalar las relaciones entre intelectuales y pueblo en un terreno que demandaba una reconstrucción: el de la dirección nacional popular de la cultura (Cf. Aricó, 2005: 63), tema que estará en el centro de las preocupaciones de Aricó durante los años de *Pasado y Presente* y que continuará en el exilio mexicano a partir de otros presupuestos y de la ampliación latinoamericana de las referencias del problema.

Como reconoce Aricó, es el mismo Agosti quien, en el ocaso del primer peronismo, demanda “una mudanza apreciable en la conducta de la intelectualidad argentina” (Agosti en Aricó, 2005: 63) eco de la prospectiva

gramsciana *de reforma intelectual y moral*, capaz de redefinir sus tradiciones, sus funciones y sus sentimientos en relación a las clases populares. Con esa finalidad “Agosti abrió una ventana a la cultura marxista italiana” cuyo mayor mérito inmediato fue posibilitar a una joven generación que empezaba a pensar desde la política “considerar de otro modo al peronismo”. (Agosti en Aricó, 2005: 73). Como señala Adriana Petra:

Apelando a las categorías acuñadas por Gramsci para pensar el problema italiano, Agosti buscó explicar la *crisis cultural argentina* como el resultado de un doble condicionamiento: en el orden material, se trataba de la persistencia de una formación cultural anómala producto de las rémoras feudales y las presiones imperialistas; en el orden ideológico, del divorcio entre el pueblo y las minorías intelectuales. El ingreso de Gramsci al debate cultural del comunismo argentino fue uno de los más importantes y sistemáticos intentos de renovación que la acotada permisividad partidaria admitió. Cuando la obra de Gramsci fue utilizada para cuestionar a la dirigencia en el terreno de la teoría marxista, quedaron demostrados los límites estrechos en que aquella renovación era posible (Petra, 2010: 48).

Como veremos más adelante, esta conclusión confluje con la del propio Aricó en *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*.

La historiografía marxista británica y la historia desde abajo

Otro de los usos del concepto se constituye de manera simultánea en la propuesta de la escuela británica de “historia desde abajo”, a partir de los trabajos de Eric Hobsbawm, E.P. Thompson y Christopher Hill, entre otros⁸. En el número 2-3 de *Pasado y Presente*, en 1963, es publicado un artículo de Eric Hobsbawm titulado “Para el estudio de las clases subalternas”, escrito originalmente para la revista marxista italiana *Società*. Este es el primer texto de Hobsbawm traducido en Argentina y fue traducido en Córdoba por el propio Aricó. Es necesario detenerse en esta intervención de Hobsbawm ya que la corriente de historia desde abajo es inscripta allí “entre las muchas sugerencias estimulantes contenidas en la obra de Antonio Gramsci” (Hobsbawm, 1963: 158-165). El historiador británico hace referencia a una “nueva corriente de investigación historiográfica”, cuyas investigaciones abordan un campo entre la historia y la sociología dirigido principalmente a enfrentar “dos problemas que en realidad son dos aspectos de uno solo: el de los movimientos obreros y revolucionarios típicos de Europa y el de los movimientos de liberación nacional y social en las zonas o en los países subdesarrollados” (Hobsbawm, 1963: 158). El artículo traza un mapa de la cuestión y de las investigaciones en torno a los movimientos *desde abajo* en Europa y en el mundo subdesarrollado no europeo. Quizás el mayor mérito del artículo de

Hobsbawm sea el de mostrar cómo esa –por entonces– nueva corriente de investigaciones socio históricas abría la cuestión de las clases subalternas hacia campos que en la obra de Gramsci están mencionados o tratados a modo de ejemplo de posibles y futuras investigaciones, pero en sí poco desarrollados. Así se mencionan como parte de esta nueva corriente los estudios relativos a los movimientos milenaristas medievales, a la religiosidad popular, a los gustos de la clase obrera y al folklore popular, etc.⁹ Campos que serán transitados por la corriente de *Historia de las mentalidades* cuya perspectiva será complejizada con fuerza por los *Estudios Culturales* de orientación marxista a partir de la obra de Raymond Williams y Stuart Hall.

Hobsbawm da cuenta también de las transformaciones operadas por esta perspectiva en el campo de la antropología social y cultural al introducir orientaciones teóricas de inspiración marxista en esas disciplinas. Sin embargo, en *Rebeldes Primitivos*, obra escrita a la luz de estas orientaciones, Hobsbawm despliega todos los presupuestos de una concepción evolucionista, occidental y eurocéntrica de lo político en la cual lo campesino es identificado sin más con lo primitivo o lo *pre político*. Algo que está lejos de suceder en Gramsci y en el marxismo latinoamericano que Aricó reconstruye a partir de la obra de José Carlos Mariátegui (Cf. Aricó, 1978: 13-42).¹⁰ No es extraño que Hobsbawm referencie el interés de los antropólogos por estas cuestiones, toda vez que la historiografía *normalizada* en términos científicos paradigmáticos, parece interesada solo en cuestiones relativas a los Estados o a las clases gobernantes. Según Diego García, el texto de Hobsbawm traducido por Aricó era

[...] un escrito precursor por varios motivos, pero particularmente porque analizaba y alentaba la conformación de una nueva zona de interés historiográfico –el de la historia de los sectores populares–, considerando tres tipos de trabajos: la historia de los trabajadores europeos del siglo XIX, los estudios antropológicos sobre las revueltas y rebeliones en el tercer mundo y los estudios sobre brujería y religiosidad popular en los siglos XVI y XVII (García, 2012: 14).

Aricó dirá, a fines de los años ochenta, en referencia a estas cuestiones:

Es interesante recordar que esta designación para referirse a *las clases populares de sociedades preindustriales*, y que es de estricta raíz gramsciana, entra en el lenguaje de las ciencias sociales latinoamericanas ya desde los primeros años sesenta y su uso se generaliza con la expansión de los estudios dedicados a las culturas populares (Aricó, 2005: 154).

La referencia de Aricó al trabajo de Hobsbawm, E.P. Thompson y Raymond Williams, como un antecedente de la expansión de los estudios sobre los movimientos populares en América Latina es explícita y no solo rinde sus frutos en el terreno de la historiografía marxista sino

también en el de la *crítica política* que Aricó se empeñara denodadamente en construir:

El redescubrimiento del mundo de las clases subalternas no solo estimuló la expansión de toda una nueva corriente en la investigación historiográfica, sino que *salió al encuentro de un vía crucis del marxismo en América Latina* derivado de sus limitaciones para expandirse entre las clases populares. Las consecuencias fueron de decisiva importancia para poder plantear de un modo nuevo el viejo y complejo problema del populismo latinoamericano (Aricó, 2005: 155).

Un punto que aquí solo podemos enunciar es la clara diferenciación de corrientes históricas al interior de la vasta experiencia del populismo latinoamericano. Para Aricó, el populismo no es una forma devaluada de la política ni una identidad preconstituida:

Después de Rusia, América Latina es la gran patria del populismo. Fértil en experiencias políticas de este tipo, es también un extensísimo laboratorio donde se procesan las más variadas teorías sobre procesos históricos *nacionalmente diferenciados*, pero a los que una genérica impronta populista los comunica y otorga rasgos que se suponen *comunes* (Aricó, 2005: 156).

La designación gramsciana *clases subalternas* posibilita para Aricó la crítica al escolasticismo de la teoría marxista en su versión manualizada, a la vez que permite filiar esa larga experiencia política popular en torno a la categoría de *hegemonía* y a sus reformulaciones, incluso, en sus intervenciones tardías, de cara a una concepción avanzada de la democracia. Pero además, es preciso tomar nota de la *secuencia* en la que Aricó inscribe el objeto de discurso: *clases subalternas*, *clases populares latinoamericanas*, *populismo latinoamericano*. Es decir: no se trata de una categoría sociohistórica precisa, destinada a identificar, explicativamente, un componente *infra político* o *premoderno*: el bandolerismo, el milenarismo o formas *primitivas* de insurgencia, sino más bien en un concepto de *crítica política*, concepto que en otra parte he descripto como *metapolítico*, que permite visualizar de otro modo, aquello que desde la legalidad histórica marxista, y desde una perspectiva evolucionista de las formas sociales, anclada en una filosofía de la historia de impronta hegeliana, se manifiesta como *anomalía*, como fatalidad que no encaja en la ley evolutiva de la historia. Así las clases subalternas latinoamericanas, en esa secuencia enunciada por Aricó, han sido nuestros *operadores del litigio*, o nuestros *modos de subjetivación política* sobreimpresos a toda pretendida objetividad de lo social.

Pero además, y no menos importante, el tipo de condiciones analíticas que traduce la categoría *clases subalternas* permite tornar visible otro aspecto en gran medida sepultado en la normalización ahistórica de un presente global, jerarquizado como *orden* universal y, por lo tanto, desinteresado por sus contextos concretos. En

palabras de Waldo Ansaldi y Verónica Giordano, para el caso latinoamericano “la brutal fractura entre clases fundamentales y clases subalternas” (Ansaldi, 2012: 547), se traduce en un haz de consecuencias entre las cuales se cuentan las crisis de hegemonía y el carácter ocluido de la construcción de la nación. Este aspecto, como veremos, es perseguido con insistencia en las intervenciones de Aricó a lo largo de los diferentes corpus que jalonan su práctica discursiva, bajo el tópico de las relaciones entre intelectuales y pueblo, tema que atraviesa a la cultura marxista desde la disputa de Lenin con los *narodniki* rusos de la década del veinte.

Los estudios subalternos y la teoría poscolonial

Como señala Dipesh Chakrabarty, los estudios subalternos de la India y la escuela de “historia desde abajo” compartían el enfoque marxista y ambos “tenían cierta deuda intelectual con el comunista italiano Antonio Gramsci en su intento de apartarse de las lecturas deterministas, stalinianas de Marx” (Chakrabarty, 2010: 31). Esto sucede en la historiografía de la India entre 1960 y 1982, año en que hace su intervención la obra de Ranahit Guha; intervención en un debate en el que, como muestra Chakrabarty, se luchaba en torno al significado político de la dominación británica. Así, de un lado, las historias elitistas hacían hincapié en el carácter modernizador de la dominación colonial y frente a estas, las historias nacionalistas movilizaban argumentos marxistas que Guha juzga como insuficientes para dar cuenta del aporte de los mismos subalternos a la formación de una conciencia nacional y anticolonial.

La intervención de Ranahit Guha en este debate historiográfico marca el giro contemporáneo de la categoría de subalternidad en el ámbito académico; para nosotros, su tercer uso. En su libro *Las voces de la historia y otros estudios subalternos* se sientan las bases para una historiografía postcolonial en términos de una historiografía post estatal. Guha identifica el interés moderno por la historia a partir de la identificación entre historia y política propuesta por Maquiavelo e instituida por el estado burgués moderno. Lo *histórico* pasa a ser lo que interesa a las elites gobernantes:

La falta de adecuación del estatismo para una historiografía propiamente india deriva de su tendencia a impedir cualquier interlocución entre nosotros y nuestro pasado. Nos habla con la voz de mando del estado que, con la pretensión de escoger para nosotros lo que debe ser histórico, no nos deja elegir nuestra propia relación con el pasado. Pero las narraciones que constituyen el discurso de la historia dependen precisamente de tal elección. Escoger significa, en este contexto, investigar y relacionarnos con el pasado escuchando la miríada de voces de la sociedad civil y conversando con ellas (Guha, 2002: 20).

Este posicionamiento en relación a lo que se decide asumir como *histórico* reconfigura de manera consecuente la comprensión de lo político; como muestra Chakrabarty: “La historiografía subalterna implicaba, necesariamente, una relativa separación de la historia del poder” (Chakrabarty, 2010: 31). Algo que, como tendremos oportunidad de observar, Aricó demandará en diferentes momentos de su práctica crítica. Si, a comienzos de los años sesenta, la crítica se dirige al modo subalternizante con el que las formaciones políticas de izquierda interpretaron a los movimientos de masas latinoamericanos, en el exilio, con ocasión del Coloquio de Morelia, Aricó dirigirá su crítica hacia una historiografía demasiado enfocada en los procesos estatales y poco dispuesta a interrogarse sobre las derrotas del movimiento popular, que interpreta este interrogante como un desvío político del interés científico que debe guiar a la explicación histórica. No es de modo alguno casual que, en este punto, la crítica de Aricó sea convergente con la de Guha y Chakrabarty; puesto que ambos parten de condiciones de producción discursiva semejantes y, prestos a la homonimia, para pensar los mismos problemas irresueltos: la nación en contextos poscoloniales y los sujetos populares de la historia nacional. En este punto, las investigaciones de Vivek Chibber en torno a la emergencia del enfoque poscolonial dan cuenta de cierto aire de familia entre las preguntas con que Aricó interrogaría la historia política subalterna latinoamericana y el modo como Dipesh Chakrabarty y Ranajit Guha hacen lo propio con la India poscolonial (Cf. Chibber, 2013). Como muestra la impresionante reconstrucción de Chibber, la Nueva Izquierda latinoamericana de la que Aricó forma parte y los *Subaltern Studies* comparten ciertas gramáticas comunes: la proveniencia marxista en los años setenta, el diálogo con las orientaciones de *historia desde abajo* impulsadas por la historiografía marxista británica y sobre todo, “nuevas preguntas a viejas cuestiones”, entre ellas, el fracaso de las élites políticas para construir la nación y el derrotero de las formaciones políticas populares tras los procesos de independencia.¹¹

Además de esa separación de la historia del poder —algo que, dicho sea de paso, Braudel había propiciado en su monumental investigación sobre el *Mediterráneo en la época de Felipe II*—, una crítica subalterna también implica una reconfiguración de la modernidad política, capaz de ir más allá de esa categorización de lo campesino que Hobsbawm denominó como *primitiva* (Cf. Hobsbawm, 1968: 17). Respecto a la distancia de las formulaciones marxistas que historiadores como Ranajit Guha y Partha Chatterjee asumieron y respecto a la originalidad historiográfica de los estudios subalternos, tanto Modonesi como Chibber coinciden en su diagnóstico: los *Subaltern Studies* no llegan a configurar propiamente una teoría, sino más bien un enfoque, una narrativa cuya característica central es el rechazo de la narrativa convencional en torno a la historia colonial y a la modernidad. Una suerte de *poética del saber histórico poscolonial*. Su efecto

más inmediato fue el establecimiento de una agenda de temas políticos y de compromisos al interior de los claustros académicos.¹² En realidad, con relación a los aportes específicos en torno a la categoría de subalternidad, los *Estudios Subalternos* parecen haber caído en una especie de *subalternismo* que tiende a desconocer el carácter relacional del concepto. Hablando en términos de Gramsci “Si la subalternidad es autónoma y la espontaneidad es consciente, ¿para qué entonces tantas palabras?”.¹³ Aricó se ocupa, como veremos, de este aspecto de la condición subalterna en sus intervenciones en *Pasado y Presente* en referencia a la cuestión de la autonomía obrera a partir del Gramsci de los consejos de fábrica (Aricó, 1973: 87-101). Respecto al aporte de la historiografía poscolonial y a su homologación por parte de Modonesi con los aportes de E.P. Thompson y Eric Hobsbawm, filósofos e historiadores como Homi Bhaba y Partha Chatterjee enfatizan el carácter ambiguo y heterogéneo de lo moderno frente a la tendencia homogeneizadora de la historiografía europea, aún y sobre todo, marxista (Bhaba, 2010 y Chatterjee, 2008). Aspectos que no deben ser dejados tan rápidamente de lado a la hora de trazar una genealogía del *decir subalterno* desde un lugar de enunciación con anclaje en la diversidad y heterogeneidad estructural latinoamericana.

Condición subalterna y política en América Latina. Aricó como traductor: hacia una poética del saber político

En las intervenciones de Aricó insiste este concepto: hay un vínculo constitutivo entre teoría política, *movimiento real* y *crisis* de la teoría; Es decir, la teoría no puede definir objetivamente un sujeto sin al mismo tiempo vaciarlo de su potencia, de la cualificación intensiva de la fuerza que supone un sujeto político. Teoría no es para Aricó una ciencia dada de antemano a partir de la cual se podrían deducir leyes predictivas para lo real, aplicables *urbi et orbi*. La praxis de los sujetos rebasa —excede— a la teoría, la disloca, la descentra y al hacerlo se la incorpora de manera impropia en procesos de subjetivación política hechos de innumerables mediaciones y traducciones. Aricó encuentra muchos testigos a favor de esta tesis: El Marx posterior a 1862, la forma apócrifa del leninismo en sudamérica en la década del veinte; Gramsci, como el intento más logrado de una teoría política marxista y, a la vez, dialógica con lo más avanzado de la cultura moderna; Mariátegui, a quien considera prácticamente como el único representante teórico del marxismo latinoamericano: un marxista donde la categoría *indio* es más extensa que la categoría *clase* y donde el comunismo es una memoria a heredar: *Comunismo Inka*. De acuerdo con esto, hay una primacía de la praxis —en cierta herencia de las *Tesis sobre Feuerbach*— y de la *historicidad*, sobre la teoría, algo que

tiene consecuencias muy precisas a la hora de pensar una política: una poética de la emancipación no puede dar por supuestos a los sujetos o, dicho negativamente e invirtiendo la fórmula de Lenin: *no hay teoría revolucionaria sin sujeto revolucionario*. Aricó llega a decirlo de esta manera en 1985:

[...] El verdadero sujeto de la investigación, que es el *movimiento real* está siempre nacionalmente situado. Producida esta subversión de los términos que restituye a la dinámica de las clases subalternas el carácter de sujeto de una indagación.

Es decir, hay o puede haber una crítica de lo fáctico, una *historia contrafáctica* o una política de transformación, porque hay un sujeto en la historicidad concreta que abre y reclama la construcción de esa perspectiva (poética) como legítima. Dicho de otra manera, una vez más, en palabras de Aricó:

[...] las fuerzas sociales de transformación no están prefiguradas, se constituyen permanentemente a través de procesos políticos que rompen los estancos cerrados de las clases y fuerzas tradicionales –y, desde este punto de vista, la clase obrera también es tradicional–, la política en definitiva *produce* a los sujetos transformadores y no, como se tiende a pensar, los expresa, los representa (Aricó, 1973: 174).

El sujeto nunca está dado; no es un anuncio que le debamos a la teoría sino que es, podría decirse, una *creación cultural intermitente y, a la vez, constante aún en sus retrocesos y vueltas a empezar*: un proceso de reforma intelectual y moral del pueblo, dicho en palabras de su maestro Gramsci; donde *del pueblo* es intransitivo; es decir: el propio pueblo está en esa reforma y se incorpora o crea a sus reformadores. La demanda del paso *del saber al comprender* para los propios intelectuales significa para Aricó que estos deben mutar su perspectiva sin anular su práctica específica. En política no es el rigor de una ciencia positiva capaz de objetivar aquello no objetivable lo que se les reclama a los intelectuales; tampoco la mirada analítica del observador externo; se trata más bien de un intentar permanente, de un *fracasa mejor*, podría decirse; fracaso asimilable en este sentido al que impone la tarea del traductor, según Benjamin, o la del poeta romántico, o un “no dar nada por perdido” o mejor, no dar por perdido lo que alguna vez aconteció, como desliza la tesis del propio Benjamin que Aricó gusta repetir con frecuencia en el último tramo de su trayectoria a propósito de estos temas. En una recordada clase en la UBA sobre los populistas rusos, por invitación de María Teresa Gramuglio, dice Aricó:

El horizonte de otra sociedad sin gobernantes ni gobernados capaz de intencionar el presente es una construcción, como dijimos, una creación cultural y en la medida en que lo es, hay o puede haber política.

Quisiera terminar este texto con una referencia autobiográfica. Si Gayatri Spivak tiene derecho a hacerlo ¿por qué yo no? En todo caso, una más no hará daño a los lectores de teoría poscolonial.

En el pueblo del interior rural en que crecí había una división que estaba allí, como parte del paisaje, como un trazado inocente producto del *progreso*. Me refiero a las vías del ferrocarril Mitre, el ramal que atravesaba literalmente al pueblo de norte a sur y viceversa. No solo lo atravesaba; también lo dividía en un sentido sociológico: estaba el pueblo y estaba “el otro lado de la vía”, el lugar donde habitaban los otros, los “negros del otro lado”. En mi pueblo era común escuchar en conversaciones familiares o entre amigos, expresiones del tipo “ese es un negro del otro lado, un negro del otro lado de la vía”. La vía férrea que estaba allí desde antes de la fundación del pueblo –de hecho el pueblo debe su nombre a la estación del ferrocarril, algo muy común en poblaciones de la Argentina– hacía las veces de un baremo semejante a civilización/barbarie o entre el joven unitario y la chusma mazorquera. Solo que no era literatura y además, funcionaba así en el mundo de la vida del pueblo como algo espontáneo, sin tematizar; es decir, nunca constituyó una crisis, semejante a las que suelen estallar ahora entre barrios periféricos en que habitan los que bajaron de los cerros mezclados con inmigrantes de la región andina, por caso. Como puede suponerse, la expresión cargaba unos cuantos kilos de desprecio y de desconfianza: *los negros* siempre que son enunciados así, con ese énfasis, son sucios, feos y malos. Ladrones, cuanto menos; borrachos, seguro, y pendencieros, como los que más. De todos modos, se convivía en espacios comunes: la escuela –una escuela– el club de fútbol, en la calle. La gente del otro lado, sin embargo, me era familiar por otras razones: al lado de mi casa, funcionaba el sindicato de estibadores, cuyos afiliados eran todos *negros del otro lado de la vía*. La primera vez que escuché en mi vida hablar de Perón fue ahí, donde un miembro del sindicato, el *zurdo* Rodríguez, me enseñó a cantar la marcha peronista, para enojo de mis padres, que eran radicales de Balbín.

Creo que podría trazarse una especie de catacresis entre esta historia y el modo como Aricó lee el populismo en América Latina, sin ser él peronista. El peronismo es su *cuestión meridional*. Es indudable que allí hay un equívoco que hace del peronismo un asunto italiano, un asunto de libros italianos. Pero también hay un acierto modesto: el de intentar traducir la cuestión de las clases subalternas en identidad con el populismo para interrogar el *presente* de las izquierdas, unas izquierdas filiadas a la historiografía liberal e inmunizadas hacia todo lo popular y casi –o *sin casi*– racializadas frente a las masas de la *Argentina morocha*.

Las respuestas de Aricó a estas preguntas no nos sirven. Pero sí que nos sirve su modo de tratar con la teoría y de perforarla, de traducirla, de resituirla. Nuestros *negros del otro lado* no son los subalternos de Gramsci. Tam-

poco los de Spivak. *Subalterno*, entre nosotros, es una palabra propia de la jerga militar; es una palabra que resuena al oído de cualquiera que haya pasado por la *colimba* (servicio militar). La misma jerga alojada en los libros a partir de los cuales es posible buscar una comprensión de las micro maneras del peronismo. Una de las paradojas, de los quiebres temporales que supone un trabajo de *traducción* como el de Aricó, es la que pinta esta escena: un militante comunista, haciendo el servicio militar en Mendoza, en un destacamento de equinos y maleses, soldado que es el único que sabe escribir a máquina y, por lo tanto, es enviado a realizar tareas administrativas. Aricó se hace enviar una gramática italiana, un diccionario italiano/español y las *Note sull Machiavelli*, de Gramsci que traduce, en ese año perdido, en ese ambiente rural, agreste y distante, en la pre cordillera, en Campo de los Andes. Traduce un libro que habla sobre otro libro: un libro escrito para transformarse en un libro viviente: una fantasía concreta, un mito capaz de operar sobre un pueblo disperso y pulverizado, como dice allí el sardo genial. Vale la pena citar aquí a Horacio González:

La nación gramsciana es un libro viviente. Con esta denominación alude Gramsci al acontecimiento retórico que deja escurrir la historia desde el texto a la acción, proponiendo entonces el problema esencial de la política: ¿cómo organizar la palabra elocuente, es decir, la palabra que en sí misma ya es vínculo social y político? (González, 1998: 265).

Ecurrir no es trasladar; es, en todo caso, dejar el resto necesario para que la cosa fluya sin obstáculos. Un texto puede ser leído cuando sacude a quien lee y puede encenderlo en el mismo acto de lectura. Las marcas que este libro dejará en Aricó se activarán a lo largo de toda su vida, con suerte dispar. Sin embargo, hay allí un secreto valioso, apto para una cita entre generaciones. Leer *al peronismo* desde Gramsci, era un modo posible de dejar escurrir lo mejor de la cultura política de la izquierda para que esta por fin encontrara un camino hacia la praxis popular. Creo que es el mismo desafío que nos presentan hoy los diferentes lugares que dicen subalterno, el de cómo cribarlos, cómo leerlos en dirección al texto viviente que habita en la dramática que parte un pueblo en dos, por caso.

Referencias

- Acha, O. y Déborah D'Antonio, (2010). "Cartografía y perspectivas del Marxismo Latinoamericano" en *A Contracorriente*, vol. 7, n° 2, Carolina del Norte, Winter.
- Agosti, H., (1950). *Nación y cultura*, Buenos Aires, Procyón.
- Ansaldi, W. y Verónica Giordano, (2012). *América Latina, la construcción del orden*, tomo I, Buenos Aires, Ariel.
- Aricó, J., (1973). "Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci" en *Pasado y Presente* (segunda época), n° 1, abril-junio.
- , (1978). "Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano" en *Socialismo y Participación*, n° 5, Lima.
- , (1981). "Marxismo Latinoamericano" en Bobbio, N., Matteucci, N., Pasquino, G., *Diccionario de Política*, México, Siglo XXI.
- , (1992). *La Hipótesis de Justo*, pról. de Juan Carlos Portantiero, Buenos Aires, Sudamericana.
- , (1999). *Entrevistas*, Córdoba, Ediciones del Centro de Estudios Avanzados.
- , (2005). *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Badiou, A., (2009). *Compendio de Metapolítica*, Buenos Aires, Prometeo.
- Bahba, H., (2010). *Nación y narración*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Butler, Slavoj Žižek, (2012). *Contingencia, Hegemonía, Universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires, FCE. Cavaletti, A. *Clase, el despertar de la multitud*, Buenos Aires.
- Boaventura De Souza Santos, B., (2009). *Una epistemología del Sur*, Buenos Aires, CLACSO/Siglo XXI.
- Boltanski, L. y Eve Chiapello, (2010). *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal.
- Bosteels, B., (2010). "La hipótesis izquierdista: el comunismo en la era del terror" en Analía Hounie (comp.). *Sobre la idea del comunismo*, Buenos Aires, Paidós.
- Campione, D., (2007). *Para leer a Gramsci*, Buenos Aires, Ediciones del CCC.
- Chakrabarty, D., (2010). "Una pequeña historia de los estudios subalternos" en Pablo Sandoval (comp.) *Repensando la subalternidad. Críticas de/sobre América Latina*, Lima, IEP.
- Chatterjee, P., (2008). *La nación en tiempo heterogéneo*, Buenos Aires, CLACSO/Siglo XXI.
- Chibber, V., (2013). *The Postcolonial Theory and the Specter of Capital*, Londres-NY, Verso.
- Chilcote, R., (1990). "Post marxism: The Retreat from Class in Latin América" en *Latin American Perspectives*, vol. 17, n° 2, Cambridge.
- Do Santos, T., (2011). *Marxismo y Ciencias Sociales. Una revisión crítica*, Buenos Aires, Luxemburgo.
- García, D., (2012). "Hobsbawm en Córdoba" en *Deodoro*, n° 29, Córdoba.
- García Linera, A., (2008). *La potencia plebeya, acción colectiva e identidades indígenas, obreras y campesinas en Bolivia*, Buenos Aires, Prometeo.
- González, H., (1998). *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires, Colihue.
- Gramsci, A., (2000). *Cuadernos de la cárcel*, tomo II, México, Ed. Era.
- Guha, R., (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Crítica.

- Heinrich, M., (2008). *Crítica de la economía política, una introducción a El capital de Marx*, Madrid, Escolar y Mayo eds.
- Hobsbawm, E., (1963). "Para el estudio de las clases subalternas" en *Pasado y Presente*, n° 2-3, julio-diciembre, Córdoba.
- , (1968). *Rebeldes Primitivos*, Barcelona, Ariel.
- , (1998). "Historia desde abajo" en *Sobre la historia*, Madrid, Cátedra.
- Jameson, F., (1998). "Estudios culturales" en Frederic Jameson, Slavoj Žižek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Buenos Aires, Paidós.
- , (1999). "Cultura y capital financiero" en *El giro cultural, ensayos escogidos sobre el posmodernismo*, Buenos Aires, Manantial.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Lefort, C., (1990). "Democracia y advenimiento de un 'lugar vacío'" en *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Modonessi, M., (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía, marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires, CLACSO-UBA.
- Omar, S., (2008). *Los estudios poscoloniales, una introducción crítica*. Barcelona, Universitat Jaume I.
- Petra, A., (2010). "El momento peninsular" en *Izquierdas*, n° 8, Buenos Aires.
- Portantiero, J.C., (1991). "Gramsci en clave latinoamericana" en *Nueva Sociedad*, n° 115, Caracas.
- Rancière, J., (1996). *El desacuerdo, política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rivera Cusicanqui, S., (2011). "De Tupac Katari a Evo Morales, política indígena en los Andes" en Esteban Ticona Alejo, *Bolivia en el inicio del Pachakuti*, Madrid, Akal.
- Sarlo, B. y Carlos Altamirano, (1987). *Problemas de sociología de la cultura*, Buenos Aires, Fondo Editor de América Latina.
- Sharpe, J., (1996). "Historia desde abajo" en Peter Burke, *Formas de hacer historia*, Barcelona, Alianza.
- Tapia, L., (2011). *Política salvaje*, Buenos Aires, Waldhutter.
- Terán, O., (1991). *Nuestros años sesenta. El cielo por asalto*, Buenos Aires.
- Thomas, P., (2009). *The Gramscian Moment, Philosophy, Hegemony, Marxism*, Londres, Brill.
- Verón, E., (1998). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*, Barcelona: Gedisa.
- Žižek, S., (2000). "¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!" en Ernesto Laclau, Judith.
- , (2003). *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- , (2004). "Capitalismo cultural" en *A propósito de Lenin*, Buenos Aires, Atuel.

Notas

- Respecto a los alcances contemporáneos de la noción de clase social, son pertinentes las observaciones de Theotónio Do Santos: "En última instancia, la determinación de las clases sociales básicas de la sociedad no es tarea de la observación empírica, sino de la investigación teórica del modo de producción que la constituye" (Do Santos, 2011: 95). En un sentido similar se pronuncia, como veremos, Álvaro García Linera. Desde la filosofía política contemporánea, es imprescindible mencionar a Jaques Rancière; desde una perspectiva *metapolítica*, *clase* no designa un lugar en el orden o un estamento en referencia al origen; se trata de algo completamente distinto: un "operador del litigio" [...] un "modo de subjetivación sobreimpreso a toda realidad de los grupos sociales" (Rancière, 1996: 109).
- Ver también el muy interesante ensayo de Cavaletti, *Clase, el despertar de la multitud* (2012).
- El concepto es introducido por Claude Lefort (1990: 187-193).
- Esta consideración de Jameson respecto a la colonización espacio temporal conecta con nuestra apropiación de la cuasi metáfora del cronotopo de Bajtín. Toda discursividad se configura desde ese *locus indecidible* de la experiencia que nunca está dado de antemano de manera trascendental en un sujeto.
- "A veces no es exactamente lo textual de un pensador lo que nos sirve, sino de qué modo nos ayuda a ver costados de la realidad para nosotros antes vedados. Y este es el tipo de lecturas que siempre me interesaron: *las que obligan a ver lo que no aparece, lo que no está presente, lo oculto, lo silencioso*. Eso es lo que hace Gramsci. ¡Su capacidad de descubrir el orden de un sistema a través de la lectura del reglamento del cabo! Es lo que me deslumbra en sus escritos: la manera en que se exhuma lo inédito, lo no registrado, un panorama que se oculta" (Aricó, 1999: 147-Cursivas, GR).
- De hecho en "Algunos apuntes sobre la cuestión meridional" se mantiene el vocabulario marxista-leninista en boga en los Partidos Comunistas de la década del 20: la división entre proletariado y campesinos recorre todas las páginas (Cf. Gramsci, 2008: 259-291).
- Véase como interpreta Silvia Rivera Cusicanqui (2011: 86) la cooptación mestiza del movimiento katarista y la posterior reactivación de la insurgencia katarista a partir del problema campesino-cocalero. Ambas luchas, en la perspectiva de la socióloga aymara, se fundaban en "la retoma del control del mercado (regional e inter regional) de mercancías indígenas y en la autonomía de gestión de las comunidades sobre el espacio". En un sentido similar avanza el concepto de *clase comunal* en Linera, 2009; o el de "estructura de rebelión", en Tapia, (2011: 89-108).
- Un panorama de la corriente de "Historia desde abajo" en Hobsbawm (1998: 205-219); ver también Sharpe (en Burke, 1996: 38-58). En estas reseñas del estado de la cuestión en la disciplina no se hace referencia alguna a Gramsci. Sí en el artículo de Hobsbawm en *Pasado y Presente*, traducido por el propio Aricó.
- Hobsbawm no lo menciona aquí, pero ya en 1952, la obra de Richard Hoggart, *The uses of literacy*, marcaba el inicio de un campo nuevo de investigaciones en torno a la cultura popular. Según Beatriz Sarlo (1987), Hoggart es el padre de los estudios culturales de orientación marxista. Una mención de Hobsbawm al trabajo de Hoggart aparece en "Historia desde abajo" en *Sobre la historia* (1998: 181).
- El ensayo de Aricó fue incluido en la edición póstuma de una serie de ensayos sobre socialismo latinoamericano, con prólogo de Juan Carlos Portantiero (1992). Respecto a los alcances de la expresión *marxismo latinoamericano*, cf. Aricó, 1981: 942-957. Ver también: Acha, 2010: 210-256.
- "In initiating its project, the Subaltern Studies group proposed not just to ask new questions –about the history of subordinate groups, popular movements, peasant consciousness, and so forth– but also to provide new answers to old questions, especially questions about the Subcontinents political evolution since Independence. All these concerns are in evidence in the first volumes prefatory document, which serves as a kind of manifesto. In it, the editors declared their intention not only to uncover the hidden history of the Subcontinents laboring classes but also to provide some explanation for the historic failure of Indian nationalism, whether as an elite project or a popular aspiration for a

national liberation struggle” (Chibber, 2013: 20).

¹² “A nivel teórico general, si bien resulta ser una elaboración conceptual y problemática interesante, y reconoce la especificidad de las relaciones coloniales, no plantea un enfoque que difiera substancialmente de los estudios históricos que se produjeron desde el marxismo historicista bajo la influencia del

pensamiento de Gramsci, pero fundamentalmente, a partir de los años sesenta, de la historia social británica y de la obra de, particularmente, E.P Thompson y Eric Hobsbawm” (Hobsbawm, 1968: 40). En un sentido similar se pronuncia Chibber (2013: 29).

¹³ Otras críticas, más centradas en el carácter poscolonial de la historiografía subalterna en Omar, 2008: 53-68.

Recibido: 28/10/15

Aceptado: 16/03/16

Cómo citar este artículo:

Ricca, Guillermo. “*Clases subalternas: usos e invención política. Breve genealogía de una lectura impropia desde el sur*”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 45-58, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>

Frantz Fanon y la subalternidad

Un relato teórico y político

Alejandro de Oto

Universidad Nacional de San Juan - CONICET

RESUMEN: La escritura de Frantz Fanon se revela como una cantera de ideas y desarrollos producidos en el periodo de la descolonización de mediados del siglo XX que se acerca con un vocabulario diferente al problema de la subalternidad. Lejos de un abordaje filológico del concepto, se presenta aquí una aproximación al problema que pacta con los contextos, la política y la historia. Desde esa perspectiva, los textos de Fanon son activos participantes de la discusión de los problemas de la subjetividad en el colonialismo y de los procesos descolonizadores. De este modo pretendo conectar su escritura con nuestra memoria epistémica poscolonial.

PALABRAS CLAVE: Fanon, subalternidad, nación, poscolonial, decolonial.

ABSTRACT: Frantz Fanon's writing is revealed as a quarry of ideas and developments occurred during the period of decolonization of mid-twentieth century which produces a different vocabulary about the problem of subalternity. Far from a philological approach of the concept, what I am dealing here is about contexts, politics and history. Thus, I consider Fanon's texts are active participants into the ongoing discussion on-subjectivity both in colonial and decolonial processes. Furthermore, I try to link such a discussion to our postcolonial epistemic memory.

KEY WORDS: Fanon, Subalternity, Nation, Postcolonial, Decolonial.

El concepto de *subalternidad* ha sido uno de los más significativos en la teoría social contemporánea. Dos escenarios principales convergen en él y lo tensionan: por un lado, la subjetividad y, por otro, el Estado.³ Los dos escenarios entendidos como historicidades complejas han estado implicados en el tramado del concepto y le han dado el carácter ampliado que hoy presenta vinculado a las historias coloniales y sus modos concretos y específicos de producir sentido en términos de procesos de subjetivación. Al hacer eso se ha incorporado al concepto un giro que, por ejemplo, el propio Gramsci no había previsto.⁴

En este trabajo, entonces, la propuesta es transitar por la relación que la subalternidad describe en las dinámicas coloniales desde una escritura específica, la de Frantz Fanon, y en lo que podría pensarse como una memoria epistémica articulada a partir de las llaves genealógicas que se inauguran en sus textos. En suma, se trata de conectar los problemas presentes al concebir la noción misma de un sujeto subalterno en relación con las condiciones de la colonialidad.⁵ En ese sentido, es un tratamiento *sui generis* en tanto no hay aquí un trabajo filológico, sino un abordaje del problema de la subalternidad en una escritura arquetípica de la crítica del colonialismo en el siglo xx a partir de dimensiones morfológicas.

Frantz Fanon produjo uno de los campos más vastos dedicado a pensar el colonialismo de mediados del siglo xx, específicamente el francés, y su trabajo continúa mostrando una vigencia inusitada en contraste con otros escritos del periodo. Tal vigencia está ligada menos a los temas, digamos, a las historias concretas que aborda, y mucho más a las dimensiones epistemológicas, políticas y morfológicas de su trabajo. Las posibilidades heurísticas de esa crítica exceden las limitaciones contextuales de sus textos y tienen la capacidad de articularse en nuevos contextos de enunciación y lectura. Esto no ocurre por efectos de una regla general que señala la posibilidad de releer los textos en contextos diferentes, sino porque las dimensiones referidas a sujetos subalternos⁶ en su escritura continúan teniendo efectos en los planos epistemológico y político. En el primero, en tanto se debate qué conocimiento despliegan esos sujetos, y en el segundo, en tanto la política poscolonial es el espacio de articulación de elementos como la lengua, el cuerpo y el territorio. La impronta de su escritura es decisiva por todo lo que sugiere en relación con la formación de un proceso de subjetivación atravesado por posiciones de un sujeto resistente y por el rol que este juega en dos procesos entrelazados –como la descolonización y la cultura nacional–. Así, la escritura de Fanon despliega un haz amplio de opciones y problemas.⁷ La circulación de ese sujeto refiere a zonas ambivalentes, en las cuales se vuelven complejos los registros de las identidades culturales entendidas en términos raciales o étnicos solamente, al tiempo que las identidades políticas, tan contingentes como pueden ser, se acunán en el espacio de la cultura nacional, espacio que no traerá pocos problemas a la ana-

lítica de la subalternidad de la segunda mitad del siglo xx y principios del XXI.

La creencia sostenida aquí, casi en el modo de una hipótesis, es que en esas zonas ambivalentes se dan las mejores posibilidades para analizar y discutir la manera en que la experiencia subalterna aparece en su escritura porque esta se configura como una espacialidad que contiene, conforma y delimita las experiencias de lo que llamaré el cuerpo colonial.

En tal dirección, la dimensión morfológica adquiere sentido porque ella opera en un nivel que es conceptual pero sobre todo relacional. Es decir, en el nivel conceptual proporciona marco para determinadas nociones, como las de cuerpo, cultura nacional, entre otras, pero en el nivel relacional proporciona, podríamos decir, el bastidor sobre el que se sostiene la trama de la escritura fanoniana. La lengua, el cuerpo y la cultura nacional funcionan como claves relacionales que dan lugar a la emergencia del problema del sujeto y la subjetividad. No son momentos hipostasiados de un relato salvífico de la liberación, por ejemplo, sino las dimensiones concretas y, en más de un sentido, fenoménicas sobre las que y en las que se traman pacientemente los modos de la política.

Hay en toda esta trama un posible relato. Lo que sigue no es más, ni menos, que una versión del mismo. Por lo general, resulta incómodo organizar momentos de la escritura de alguien vinculándolos a una dimensión biográfica, muchos más si pensamos que abunda, por no decir que hay un exceso, de cierta operación colonial entre la vinculación de una biografía con determinadas ideas que impactan en el escenario de la teoría social contemporánea. Ocurre con frecuencia que escrituras que reconocen la trama de la experiencia y una instancia fenomenológica en su arquitectura, como la fanoniana, terminan adscriptas a una idea de singularidad tan potente que luego no es posible desandar casi ningún camino recorrido por ellas sin toparse con la biografía. Esta operación que podría naturalizarse para cada escenario de los saberes en los que circulamos y producimos nuestras propias intervenciones no parece tan explícito cuando el objeto de referencia es el marco de una disciplina. En cierta forma, la trama disciplinar –y su respectiva decadencia, para parafrasear un libro relativamente reciente de Lewis Gordon– vuelve el problema biográfico un problema asociado a saberes menores o, en el mejor de los casos, a una dimensión destinada a pensar todo aquello que en las tramitaciones normalizadas de un universo conceptual pueda parecer perturbador. Esta larga introducción responde al hecho concreto de que la reflexión sobre la escritura de Fanon indica rápidamente el camino de demolición de estos prejuicios acendrados en el pensamiento teórico contemporáneo y que optar, como de hecho aquí lo hago, por ciertas marcas biográficas no es sino un ejercicio de restitución de los cuerpos a las escrituras y, en el extremo, una forma de pensar los modos en que las corporalidades juegan su partida en determinados contextos.

El segundo aspecto de este relato se refiere a un despeje necesario de la idea de cuerpo que atraviesa este texto. Hay dos instancias que me parecen cruciales para pensar contextualmente una escritura como la fanoniana; estas provienen de una conversación con el antropólogo Eduardo Restrepo. Restrepo distingue *corporalidad de cuerpo* para señalar que la primera sería una categoría analítica destinada a pensar un determinado haz de relaciones sociales, en el que entran entonces las adjetivaciones de corporalidades, a saber, racializadas, enclasadadas, engeneradas, etc., y allí poder ver entonces el modo en que las relaciones sociales se encarnan. Ese momento de encarnación de las relaciones sociales sería la corporalidad. La dimensión plural se expresa entonces a partir del hecho de que se trata de relaciones sociales. El cuerpo continúa siendo una dimensión analítica pero expresaría el ensamblaje concreto, tal como lo pensaron Gramsci o Hall, de corporalidades, las cuales pueden ser contradictorias y disímiles. Restrepo piensa entonces que en términos estrictos de cuerpo se puede hablar en términos individualizados. Las referencias a metáforas como el cuerpo de la nación harían referencia a una corporalidad. Ambos momentos son complementarios pero la ventaja más importante es que si se asume la corporalidad como relación social ninguna de las dimensiones que convergen, la clase, la raza, el género, etcétera, podrán ser pensadas como un “ahí-en-el-mundo”, como de alguna manera se hacen presentes en las tramas de la interseccionalidad.⁸ En lo que sigue, se leerá la noción de *cuerpo colonial*, que expresa alternativamente una y otra noción discriminada por Restrepo.

Si nos encontráramos frente al desafío de establecer dos o tres momentos cruciales de la escritura fanoniana en relación con el colonialismo, una posibilidad clara de resolver la situación sería separar sus escritos vinculados a la etapa en que fue soldado de Francia en la Segunda Guerra Mundial, luego estudiante de psiquiatría y observador crítico de los procesos racistas tanto en la metrópolis como en su Martinica natal, por un lado. Una segunda etapa, vinculada a su actividad como médico en el hospital de Blida, Joinville, en Argelia, donde poco a poco se sumerge en la dimensión profunda de la psiquis constituida y afectada por el colonialismo y se abre a la lucha política abierta en las filas del Frente de Liberación Nacional argelino. A la primera etapa corresponden *Piel negra, máscaras blancas (1952-1974)* y una serie de artículos y panfletos publicados en el periódico mimeografiado *Tam Tam*. A la segunda, varios de sus textos más conocidos, por ejemplo, *Sociología de una revolución (1959-1968)* y *Los condenados de la tierra (1961-1994)*, su libro póstumo y de mayor difusión. No obstante, esta distinción general en realidad poco deja ver más allá de un proceso político y teórico en el que se desarrolla la propia militancia anticolonial de Fanon. El punto interesante, sin embargo, es que entre ambos extremos de su escritura, –digamos entre *Piel negra, máscaras blancas* y *Los*

condenados de la tierra– hay un viaje intelectual del que no saldrán indemnes casi ninguna de las categorías organizacionales de las humanidades y las ciencias sociales del periodo, al mismo tiempo que tampoco lo harán los espacios pensados y contruidos para desenvolver una crítica del colonialismo en sus procesos de subjetivación. Y esos procesos permiten, en tanto objetos privilegiados por su análisis, trazar líneas que tensionan y anticipan los planteamientos actuales en torno a la subalternidad, entendida como condición, al mismo tiempo que vuelven complejas las descripciones de las clases subalternas, si aceptamos movernos más allá del espacio representacional de la categoría tal como la pensó Gramsci en su momento.⁹

Piel negra, máscaras blancas sitúa rápidamente el foco de su discusión. Se sumerge de lleno en un análisis de las formas de la alienación en el espacio-tiempo de las sociedades coloniales, en particular, en la Martinica natal de Fanon. En ese encuadre, que es el del colonialismo francés en Las Antillas y por extensión metropolitano, Fanon discurre sobre dos territorios para entender el problema de la subjetividad: el lenguaje –con más precisión la lengua– y el cuerpo. Ambos serán los lugares privilegiados para analizar cómo se dirime la condición subalterna, y el primero en particular será el que se convierta en el instrumento normalizador de las diferencias dentro de tal condición al funcionar como referencia o patrón para medir las proximidades o cercanías con respecto a los estándares metropolitanos. Sin embargo, su función excede la de ser solo un medio efectivo para la subordinación porque se trata de una lengua que trama la subjetividad. Dice el mismo Fanon: “hablar es estar en condiciones de emplear, poseer la morfología de tal o cual lengua, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (1974: 21). Ese peso no es circunstancial, no puede ser exorcizado por un acto de prestidigitación política o conceptual porque se trata del peso de una práctica y de una historicidad en donde la lengua colonial revela su estatuto y se desliza al terreno de las apropiaciones, las cuales ocurren en la doble dimensión diferencial que la habita: a la vez que es la lengua del colonizador o, mejor aún, la lengua que trasciende la figura del colonizador porque le es anterior en términos civilizatorios, y la lengua de referencia para marcar las diferencias entre los colonizados es la lengua también de cada espacio de la experiencia colonial con las formas precisas de sus anudamientos en prácticas. Fanon advierte de entrada en ese texto que explicar el régimen colonial no solo es estudiar la regulación de la experiencia en términos pre o post discursivos, sino también analizar la lengua que la hace posible, que le da el estatuto necesario para conocer. Al mismo tiempo, advierte que el lenguaje disponible es uno frente al cual lo único que resta es una tarea descolonizadora. Ahora bien, lo que resta define, en su complejidad, la compresión fanoniana de la lengua colonial porque pone en evidencia que hay una tensión entre la idea

de que el colonizado se encuentra frente/enfrentado a dicha lengua (*vis-a-vis*), en tanto esta es una exterioridad que debe ser asumida con los costos de la alienación y el entender que ahora, en los rizos de esa exposición frontal, se acuña un registro de la resistencia o una conciencia crítica. Él se ubica precisamente en la zona más compleja del decir subalterno –si asumimos el uso del concepto–, que Spivak ha abordado en su comprensión: no solo se trata de si puede hablar la subalterna, sino también cómo es la lengua en la que se habla. Incluso más, pues la idea es saber en qué momento la lengua colonial adquiere el estatuto de una tensión crítica que hace posible otro modo de ser, otro modo de decir. El proceso fanoniano se explica en parte por una circulación conocida por la filosofía, en particular dentro del existencialismo sartreano, que es la de ser para otros. La lengua colonial se sitúa en esa instancia pero con la particularidad que ahora se trata de una disposición marcada por la subalternidad fáctica del colonialismo, con lo cual, toda otra consideración teórica o filosófica se ve interrumpida o, mejor, atravesada por la diferencia radical que supone. Uno podría presumir, no con poca verosimilitud, que la zona del no ser –tal como Fanon describió la experiencia subjetiva de la alienación en la sociedad colonial– está habitada por esta lengua. Detengámonos en este problema. Fanon concebía a la sociedad colonial como una sociedad dividida, partida en dos mitades, pero con el problema central de que no se trataba de una división relacional, como lo es, por ejemplo, una sociedad de clases, sino de zonas no comunicadas entre sí dado que no ocurría ningún proceso de reconocimiento (en términos de una dialéctica):

[L]a zona habitada por los colonizados no es complementaria de la zona habitada por los colonos. Esas dos zonas se oponen, pero no al servicio de una unidad superior. Regidas por una lógica puramente aristotélica, obedecen el proceso de exclusión recíproca: no hay conciliación posible, uno de los términos sobra (Fanon, 1994, 33).

En tal contexto no se dispone de un vocabulario del conflicto o de la tensión, sino de uno descriptivo, como si las cosas fueran naturalmente de un modo y no de otro. El vocabulario del colonizador no tiene registros que sitúen la posición del colonizado de manera subalterna. En su lugar, lo que hay es desconocimiento de su humanidad y como consecuencia el vocabulario es el del bestiario:

[a] veces ese maniqueísmo llega al extremo de su lógica y deshumaniza al colonizado. Propiamente hablando, lo animaliza. Y, en realidad, el lenguaje del colono, cuando habla del colonizado, es un lenguaje zoológico. Se alude a los movimientos de reptil, del armadillo, a las emanaciones de la ciudad indígena, a las hordas, a la peste, el pulular, el hormigueo, las gesticulaciones. El colono quiere describir y encontrar la palabra justa, se refiere constantemente al bestiario. El europeo raramente utiliza “imágenes”. [...] Esa demografía galopante, esas masas

históricas, esos rostros de lo que ha desaparecido toda humanidad, esos cuerpos obesos que no se parecen ya a nada, esa cohorte sin cabeza ni cola, esos niños que parecen no pertenecer a nadie, esa pereza desplegada al sol, ese ritmo vegetal, todo eso forma parte del vocabulario colonial (Fanon, 1994, 37).

El punto interesante de este momento de la lengua colonial es su carácter descriptivo. No se trata de una metáfora para referirse sin consideración a un grupo sometido o dominado, se trata simplemente de una articulación precisa del sentido evidente en esos modos de enunciar. Cuando el colonizador ve un animal en el colonizado no está produciendo un sentido traslaticio a la palabra, sino que está describiendo sin duda alguna el objeto que designa tal palabra.¹⁰ La zona del no ser fanoniano se halla precisamente allí, en el momento de máxima exterioridad producido por la lengua colonial, exterioridad en el sentido que ni siquiera media un proceso de reconocimiento, me animaría a decir de representación, porque ello lo supondría. La lengua del colonizador en Fanon es una lengua, y estoy consciente de que esta afirmación es polémica, representacional y, a la par, no representacional. Como sabemos, hay una larga historia tras la idea de que la representación juega un rol central en los discursos coloniales, civilizatorios, imperiales, etcétera.¹¹ Sin embargo, es preciso señalar que tal perspectiva lo que presupone es que la representación tanto como problema político, epistemológico y cultural, en el sentido más amplio de la palabra, puede ser arrebatada de las manos colonizadoras. Es decir, permanece la idea de que en la disputa por dar cuenta de lo real que supone la verdad crítica frente al colonialismo, una representación más precisa se pondrá en juego. Ese registro habilita inmediatamente el otro, que es el que separa el problema de la subjetividad de las lógicas de reproducción social al mismo tiempo que autonomiza la discusión de la ideología nuevamente, porque representar supone, las más de las veces, un acto consciente. Hay bibliotecas completas organizadas desde esta perspectiva. La visión no representacional implica una noción de la lengua colonial como performance del mundo enunciado por ella. En ese sentido, la animalización del colonizado no es un truco de la representación, un modo de poner en el lenguaje los cuerpos coloniales que los termina sustituyendo en su realidad, sino la producción de un mundo sin mayores alcances que su propia ejecución. La lengua colonial se podría decir que tiene un registro ambivalente en relación con la representación porque se vale de ella para constituir las figuras clásicas del racismo, la discriminación, la reducción a una suerte de sub-humanidad, entre otras, pero al mismo tiempo tiene un funcionamiento que excede ese carácter consciente desde el cual se esboza como argumento explícito de las virtudes del colonialismo. En ese nivel, su carácter es menos representacional y más llanamente performativo: produce el mundo más que dar cuenta de él.

Por esa razón, la circulación de Fanon sobre el problema del “negro” en la sociedad colonial, en particular de los Antillanos, es reiterada y penetrante. El detecta, en un lenguaje atiborrado de los giros existencialistas que le eran contemporáneos, que una práctica descolonizadora no puede empezar por recuperar aquello que supuestamente hubo antes de que se impusiera el colonialismo. Que no se trata, de manera más contundente, del problema de representar las cosas adecuadamente, como una suerte de “verdad negra” subyacente a la espera de su oportunidad histórica de dar cuenta de lo real, sino que se trata de una práctica diferencial con respecto al mundo dado y creado por el colonialismo. Así, su discurso presiona sobre los márgenes de la sociedad colonial al considerar que no hay ontología posible para el “negro” porque está expulsado del mundo del “tú”, ya que no solo no es un igual, sino que directamente no es.

Mientras el negro esté en su sitio no tendrá, salvo en ocasión de pequeñas luchas intestinas, que experimentar su ser para otro. Existe el momento de ser para otro de Hegel, pero toda ontología es irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada. [...] Hay en la Weltanschauung de un pueblo colonizado una impureza, una tara que prohíbe toda explicación ontológica. Es posible que se objete que es común a todo individuo, pero es disfrazar un problema fundamental. Cuando se ha admitido de una vez por todas que la ontología deja de lado la existencia, no nos permite comprender el Ser del negro. Pues el Negro ya no tiene que ser Negro sino frente al Blanco (Fanon, 1974, 101).

O “es” solo desde la codificación que supone la naturalización de la lengua colonial. En ese momento es fijado, estereotipado (Bhabha, 1994). Sin embargo, lo que podría pensarse como un déficit termina siendo, en la imaginación teórica de Fanon, una ventaja. No se remite a un nivel mínimo de marcación del paisaje histórico y social, pero también supone la imposibilidad de retroceder. La solución para el problema del no ser que Fanon encuentra es la historia entendida en términos accionales (Gordon, 2005), es decir, el mover la situación de estancamiento que supone el régimen colonial. El problema allí es que el stock de recursos para salir de tal ambiente se ve reducido al mínimo y los elementos disponibles no son sino los que ha provisto el propio colonialismo, entre otros, la lengua colonial. En ese nivel, la situación vis-a-vis del colonizado con respecto al lenguaje es la de asunción del universo de eventos explicado por él, al tiempo que expresa cierta posibilidad de subversión pero para que ello ocurra debe hacerse presente la política y el deseo, aunque no necesariamente en ese orden. Lo que de entrada queda claro en la concepción de Fanon es una suerte de paradoja: que la zona del no ser prefigura una existencia en la historia y el uso de un lenguaje que no se posee. En esos dos lugares, extraños entre sí, es donde el cuerpo colonial, en tanto ensamblaje concreto ahora, es decir, individualizado, se subjetiva,

con lo cual, cabe pensar que cuando se describe el proceso de la lengua colonial y del cuerpo colonial se está describiendo la emergencia de una subjetividad que con las diferentes formas históricas que asume se trama en los lugares disponibles más allá de, y en los espacios ocluidos por, la lengua colonial. Al mismo tiempo, aquella subjetividad adopta configuraciones temporales y corporales que remiten directamente a las prácticas. En las primeras, solo anotaré que la zona del “no ser” está ya definida del mismo modo que en los discursos civilizatorios que hacen tabla rasa con respecto a las historias de quienes aparecen como sus destinatarios. Sin embargo, la temporalidad colonial opera en registros asertivos y, a la par, ambivalentes. Los asertivos se verifican en el reemplazo de cualquier noción de tiempo, y por extensión de experiencia en el tiempo, por el modelo de comprensión occidental del fenómeno que hemos denominado en otros trabajos colonialidad del tiempo (De Oto y Quintana, 2010: 64). Esta asume la forma clásica del tiempo progresivo y civilizatorio verificable en la mayoría de los discursos referidos a la otredad constituidos y tramados en y sobre el mundo colonial. El argumento clásico sobre este abordaje repara en las dimensiones sustitutivas de tal temporalidad, de modo tal que funciona borrando del horizonte de las experiencias de los sujetos coloniales formas previas de percepción del tiempo y las reemplaza por un apego a versiones reificadas, a saber, linealidad, progresión, dialéctica, etcétera. No obstante, los registros ambivalentes están presentes como condición de sus propias estrategias discursivas, tal como lo ha estudiado Homi Bhabha (1994) en relación con el discurso colonial, y en el hecho de que la adecuación de los sujetos a los discursos no es una determinación precisa sino un acontecer en más de un sentido contingente, donde la performance¹² adquiere una relevancia crucial. Entre la lengua colonial y el cuerpo colonial circulan muchas de estas tensiones y zonas opacas de la temporalidad que hacen de la zona del “no ser” un área de actividad central de la escritura fanoniana. Por ello, la existencia de un pasado conservado en las figuras estabilizadas de la identidad cultural tampoco describe lo que acontece en el escenario de la performance ni permite que se mine la naturalización de los discursos civilizatorios o coloniales. Entonces: ¿hacia dónde hay que ir en el argumento fanoniano para entender este problema? La respuesta es hacia el cuerpo.

El cuerpo colonial, entendido como corporalidad en tanto trama de un haz de relaciones sociales, es una de las dimensiones complejas en las que se trama la comprensión subalterna de Fanon, para ello recordemos que hay una tensión que habita la lengua colonial y que es precisamente el hecho de que en ella, ya sea como parte de un uso estratégico o ya sea por un “uso” performativo, hay inestabilidades que pueden poner de cabeza la ontología que presuponen los términos pensados para designar la otredad. Inestabilidades que pueden llegar al extremo de hacer desaparecer el mundo explicado por esa lengua o

de ponerlo en entredicho. Sin embargo, la circulación del deseo y de la política a la que aludí en la sección anterior tiene en el caso del cuerpo un despliegue muy concreto: en primer lugar porque de una lengua, hipotéticamente, siempre es posible salirse, o para decirlo de manera más simple, siempre es posible habitar otras lenguas.¹³ Eso es exactamente lo contrario de lo que ocurre con los cuerpos, de los cuerpos individualizados no hay escapatoria. Fanon, muy temprano en su obra, comprende que lo que está en juego en la descolonización es una discusión acerca de los cuerpos que el colonialismo configura porque son el lugar donde se concentran tanto las articulaciones de la lengua colonial como también las estructuras de dominación. Es sobre la configuración del cuerpo marcado del colonizado por el discurso racial, en la potente imagen de *Piel negra, máscaras blancas*, que opera su configuración. La zona del “no ser” actúa justo cuando el cuerpo colonial se vuelve para las funciones prácticas de la vida un cuerpo inadecuado, impreciso, fuera de lugar. En *Los condenados de la tierra* dice:

[e]l resultado, conscientemente perseguido por el colonialismo, era meter en la cabeza de los indígenas que la partida de la colonia significaría para ellos la vuelta a la barbarie, al encanallamiento, a la animalización. En el plano del inconsciente, el colonialismo no quería ser percibido por el indígena como una madre dulce y bienhechora que protege al niño contra un medio hostil, sino como una madre que impide sin cesar a un niño fundamentalmente perverso caer en el suicidio, dar rienda suelta a sus instintos maléficos. La madre colonial defiende al niño contra sí mismo, contra su yo, contra su fisiología, su biología, su desgracia ontológica (1994: 167).

Con la evocación de la noción del esquema corporal de Merleau-Ponty (1957), Fanon piensa que todo cuerpo se relaciona con el mundo de manera no representacional, es decir, que establece una relación con su entorno que es natural dado que ocupa un espacio al mismo tiempo que lo produce. De ahí entonces que la mayoría de los movimientos que realiza no se explican por procedimientos de una conciencia representacional, sino por una vinculación témporo-espacial con el entorno que habita y produce. Así, los esquemas corporales señalan esa naturalidad del movimiento del cuerpo. Sin embargo, cuando a esa dimensión del esquema corporal se le suman dos más, como capas que constriñen y restringen sus movimientos, los problemas comienzan. Fanon dirá que hay un esquema histórico racial que subyace en el cuerpo del colonizado alentado por los mitos y leyendas acerca de los negros, asentados en el sentido común, que mellan cada día sus capacidades de movimiento. Ese esquema se despliega por debajo del esquema corporal inicial y lo “traba”, ya que vuelve al cuerpo del negro algo que debe adecuarse a lo que esos relatos y leyendas postulan (Fanon, 1974, 101-103). Pero aún más, hay un esquema ulterior, el esquema epidérmico racial, que responde ya a la

misma imposibilidad de imaginar una existencia en las relaciones sociales para ese cuerpo en el ambiente histórico y social del colonialismo, donde lo que está en juego es su rechazo liso y llano. Escribe Fanon para este preciso instante:

—¡Mirá, mamá, un negro! —el círculo se estrechaba poco a poco. Yo me divertía abiertamente—. ¡Mirá, mamá, mirá un negro, tengo miedo! ¡Miedo! ¡Miedo!

El caso es que me temían. Quise divertirme hasta cansarme, pero fue imposible. No podía más porque sabía existían leyendas, historias, la historia y sobre todo la historicidad que nos había enseñado Jaspers. Entonces, el esquema corporal atacado en varios puntos se derrumbó, dando paso a un esquema epidérmico racial. A esa altura no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren en vez de uno, me dejaban dos, tres lugares. Ya no me divertía. No descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía en triple: ocupaba lugar... iba hacia el otro... el otro, hostil pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea... Era responsable a la vez de mi cuerpo, de mi raza, de mis antepasados. (Fanon, 1974: 103-104).

Se trata de la inadecuación final de un cuerpo que ya no remite a estados anteriores en donde supuestamente se le podría encontrar articulado. Como resultado, es el cuerpo que le corresponde a la zona del “no ser” y al mismo tiempo es un cuerpo que pierde su historia porque nunca está en sincronía con el presente. Si se acepta que el presente es el tiempo de la representación porque es allí donde revela su funcionamiento, en el caso del cuerpo colonial —ahora asumido como si tuviera un estatuto diferente—, es el tiempo de su total inadecuación: se presume que puede haber algún tiempo en que se haya ajustado a esquemas corporales no mediados, como lo serían aquellos anteriores al esquema histórico racial y epidérmico racial. Sin embargo, la residencia en aquel esquema tampoco parece haber ocurrido dado que la falta de completitud no proviene de las demandas de lo que podríamos llamar *esquemas corporales pre-coloniales*, sino, precisamente, de aquellos que impusieron la condición subalterna de tales cuerpos en el colonialismo. Se trata, entonces, de la racialización en todas las variantes posibles, desde la política hasta la epistémica. Esa es la razón por la cual la racialización es el modo privilegiado de conocimiento en la condición subalterna colonial. Fanon y otros¹⁴ son claros al respecto cuando advierten que en el linde de la inadecuación que produce la racialización es desde donde se debe reflexionar en torno a el colonialismo. Y el objeto preferido de la práctica racializadora, en todas sus variantes, es el cuerpo, si bien se expresa en la lengua colonial de la que es solidaria. En este punto es indispensable notar un aspecto problemático de la temporalidad, que vale la pena discutirlo teniendo como referencia ciertos usos de la temporalidad en la historiografía.

fía. Sabemos que el tiempo histórico es un tiempo multiforme, constituido por las percepciones y autopercepciones de los grupos sociales y sabemos también que podemos desagregar ese tiempo en series estadísticas que revelen comportamientos (de los hombres y mujeres, pero también de los bienes, de las mercancías, de los ciclos económicos, etcétera) homogéneos durante un periodo de tiempo determinado y también que podemos correlacionar las series así obtenidas por más que provengan de distintas fuentes. La clave está en el hecho de la correlación porque ella ocurre en un periodo y en un espacio delimitado. La desaparición del sujeto de la historia, en el sentido de un sujeto filosófico trascendente y en muchos sentidos omnisciente, (porque otorgaba sentido en tanto principio de orden) que subyugó al Foucault de la Arqueología del saber,¹⁵ ocurría a partir de ese modo de trabajar de la historiografía que le fue contemporánea, el de *Annales*. La pregunta entonces es: ¿qué introduce la representación que supone el esquema epidérmico racial en la comprensión de lo subalterno en Fanon? Precisamente un tiempo que no puede desagregarse en prácticas sino en fundamentos. La racialización en tanto representación esencializa las características que define como negativas de los cuerpos coloniales pero no los vuelve territorios de una temporalidad ni de una política en la que estén implicados *per se*. De hecho no hay *per se* del cuerpo colonial que no sea sino en la trama de la colonialidad que los fija de manera tal que sean representables en tanto otredad, al mismo tiempo que les resta su incidencia en la temporalidad, no ya como sujetos, dada la comparación con el problema del tiempo en la historiográfica, sino como prácticas que configuran percepciones del tiempo, de la sociedad, etcétera. La racialización presupone entonces lo que podríamos llamar un *fundamento negativo del cuerpo colonial*, que lo ancla a sus “responsabilidades” al tiempo que ellas funcionan como el mecanismo propio del estatuto de los condenados: son cuerpos dañados que no pueden sino mostrar su incapacidad de “recuperarse”. Y así, otra vez, el deslizamiento es hacia la zona del no ser, hacia donde no se constituye resistencia ontológica alguna. Repasemos brevemente el argumento aquí. Anotamos que no hay siquiera cabida para pensar el cuerpo colonial por medio del tiempo de la representación porque de hecho su configuración ocurre como daño, como condena, que no le permite estar en la historia de forma alguna posible. Si no acontece en el presente, todo rasgo de su historicidad se desvanece, deviene en última instancia en un stock disponible que prefigura muchas de las discusiones actuales en torno al problema biopolítico. Al mismo tiempo, la representación como modo de conocimiento privilegiado sitúa ese cuerpo en el espacio de las “responsabilidades” que deben asumirse por ser un cuerpo “fallido”. Ahora bien, el problema es que la dimensión de la responsabilidad es equivalente a la oclusión que se produce sobre el sujeto figurado detrás de ella. Para decirlo de otro modo, la responsabilidad remite

a un sujeto que es negado por el estatuto de la condena, y, por ello, el funcionamiento de la representación que circula en la lengua colonial y en los discursos que le son solidarios aleja los cuerpos de las performances, pero también del deseo y de la política. Cuando nos referimos a una condición subalterna y a las posibilidades de hablar o no que se articulan allí, el cuerpo es, paradójicamente, quien tiene más para decir. Fanon estaba muy consciente de ello y por eso imaginó que el primer territorio de disputa con el colonialismo era el de los cuerpos. Veamos esto en detalle. En la crítica del colonialismo organiza un regreso a la historia, no la de las grandes citas, sino la de las temporalidades diferenciales en las cuales la subjetividad se trama, y, a la par, organiza un retorno a la política como espacio de la imaginación cultural y social. Tal regreso está marcado por el hecho que debe acontecer en territorios concretos, ya que no hay ninguna posibilidad de ofrecer un relato descolonizador sin que medie una configuración del espacio de ocurrencia de ese relato, lo cual tiene como consecuencia, además de pensar la historia encarnada en prácticas, reorganizar el modo en que conocemos esas prácticas. En ese proceso, el cuerpo es clave porque tiene todas las características disponibles para que ambas cosas comiencen a ocurrir. En principio porque hay un relato del cuerpo colonial que lo constituye desde un doble rasero: al mismo tiempo que es el cuerpo de la condena, al que le subyacen distintos esquemas, es el cuerpo de la “responsabilidad”, asignada en un primer momento por los mismos relatos de la condena, pero luego asumida como forma trágica de su constitución poscolonial. En un trabajo relativamente reciente señalábamos la característica trágica de la reflexión fanoniana frente a la dialéctica de la historia en el modo, por ejemplo, de Jean Paul Sartre (De Oto y Quintana, 2011). En efecto, –en la larga relación intelectual, afectiva y política entre Fanon y Sartre– uno de los rasgos más atractivos ha sido que imaginaron de manera diferente el proceso histórico descolonizador. Mientras que Sartre abonaba el terreno de una dialéctica de la historia de marcas hegelianas profundas, Fanon enfrentaba el dilema de plegarse a ella o imaginar que la historia y la política se organizan con arreglo a situaciones menos precisas y más contingentes. Como resultado, si se revisa la relación entre ambos, lo que puede verificarse es que hay dos modos de comprensión históricos en el que, para usar un término que estaba fuera de sus universos conceptuales, la colonialidad tiene la mano ganadora de la partida. En los escritos sartreanos en relación con Fanon y el colonialismo (Situation V) no hay muchas posibilidades de observar, a pesar del apoyo manifiesto y sincero de Sartre a la descolonización, un movimiento que no sea el de la superación de etapas de la historia, como la colonial, que daría lugar a nuevas síntesis históricas. En trabajos más tempranos como “Orfeo negro”, la famosa introducción a la *Antología de la nueva poesía negra y malgache*, (Black Orpheus, 1976) es muy evidente esta posición. A su vez, si presta-

mos atención a ese texto y lo relacionamos con el prólogo de *Los condenados de la tierra*, la misma visión permanece, solo que en este último caso el libro de Fanon se vuelve el espejo para una conciencia crítica metropolitana. Para decirlo abiertamente, los condenados además de cumplir con su misión histórica en términos dialécticos cumplen la función de sostener el ego crítico metropolitano.¹⁶ Una función excedente, por cierto, y de ninguna manera radicada en la mala fe, pero que sin embargo informa o vuelve evidente el modo de conocer, la política que le es solidaria en términos de producción de sentido, de los discursos que la habitan y, ante todo, la trama pertinaz de la colonialidad del poder y del saber en lo que Walter Dignolo llama *diferencia colonial*.¹⁷ En cambio, la visión de Fanon de la historia, si es que puede resumirse en pocas palabras, se vincula con lo que Gordon concibe como una fenomenología de lo concreto (1995: 10) y con la acción, como se señaló, donde las prácticas son una dimensión que puede incluirse en esa fenomenología siempre que la entendamos como el modo en que el mundo es convertido en un objeto del pensamiento sobre el que puede intervenir (Gordon, 2007). Una concepción de la práctica donde la política no es una categoría hiperreal¹⁸ sino una función intrínseca que invoca y convoca todas las dimensiones posibles de la experiencia, entre las cuales son las del cuerpo las más importantes. La pregunta aquí es: ¿por qué de este modo y no de otro? En primer lugar porque lo que genéricamente se llama *colonialismo* son procesos que empujan a los cuerpos individualizados a la zona del no ser para la cual no hay disponibilidad conceptual alguna para pensarlos o, si la hay, es desde una exterioridad que dirige todo el problema en relación con la operación representacional. En segundo, porque la dimensión contextual requiere asumir los resultados prácticos de la dominación no como errores sino como datos concretos de un desenvolvimiento histórico y social. En tercer lugar, vinculado al primero, porque no hay conocimiento disponible que pueda desandar el vínculo entre saber-poder y eso supone producirlo. La racialización no es solamente un modo de constituir el espacio subjetivo en la colonialidad sino un modo de conocer, y dado que Fanon es un contextualista, el cuerpo es siempre un cuerpo en situación, tramado en procesos de larga duración pero también enfrentado a sus opciones. En ese punto entonces, el cuerpo colonial fanoniano, en tanto corporalidad, describe una trayectoria trágica de la historia, más que dialéctica, al tiempo que expresa el haz de relaciones sociales que lo configuran y, en tanto cuerpo, se torna irrenunciable con lo que reconfigura la noción de responsabilidad. Antes, esa responsabilidad era negativa –en tanto describía “la tara congénita” que lo habitaba, de la cual debía hacerse cargo ese mismo cuerpo configurado por todos los males que los esquemas histórico-racial y epidérmico-racial habían inscripto en él. Por el contrario, ahora es la advertencia crítica que obliga a considerar la tarea de la descolonización como una res-

ponsabilidad de la que no hay evasión posible. Entonces, es el deseo, como parte de la estructura trágica del pensamiento fanoniano el que hace que los cuerpos pasen de ser la manifestación de una tensión muscular (una imagen frecuente en la escritura de Fanon) a ser cuerpos de la política descolonizadora. No como instrumentos de la misma, sino como el campo de batalla configuracional. Las manifestaciones del mismo son extensas en su escritura referida al colonizado, pero me interesa destacar solo algunas de sus características a los efectos de considerar el camino hacia la territorialización del cuerpo colonial/subalterno. Entre *Piel negra, máscaras blancas* y *Los condenados de la tierra* puede seguirse la saga del deseo. Desde el primer texto ese deseo es el que se articula en la alienación que supone la lengua colonial. El significante “Blanco” lo anuda alrededor de las posibilidades de diferenciación que ocurren cuando se asume el mundo sostenido por la lengua colonial. Allí, el deseo se mueve entre la ambivalencia del estudiante negro en Francia (Fanon, 1974, 63-78), hasta la mujer negra que desea un blanco como pareja, en la novela/autobiografía de la novela *Je suis martiniquaise*, de Mayotte Capécia (Fanon, 1974, 43-61). Es un deseo que debe estar alerta, debe fluir, podríamos decir, entre los pliegues y conforme a los esquemas corporales coloniales. En *Los condenados de la tierra* el deseo tiene una mutación crucial que ocurre cuando se vuelve parte del desafío del colonizado al colonizador, porque el colonizado quiere el lugar del colonizador, quiere apropiarse de las cosas que invisten su poder y estatus. En ambos casos el problema no es abstracto, define territorios precisos pero en el segundo se manifiesta ya con posibilidades de inscribir una acción. El primero trata acerca de una experiencia subalterna clara y definida en tanto no afecta ninguno de los espacios simbólicos del mundo colonial que giran en torno del significante “Blanco”. Sin embargo, hay algo perturbador, como lo vio Homi Bhabha para lo que él llama el *discurso colonial*, en el hecho de la proximidad de los cuerpos racializados a una esfera, la de la mimesis, en donde, de acceder, el registro de la ambivalencia queda en una suerte de entredicho (1994, 85-92). El segundo, por el contrario, es el resultado de un cuerpo en tensión, muscularmente tenso, que cuando identifica hacia dónde debe dirigir la fuerza, desata un deseo que es de sustitución (Fanon, 1994, 34). Es el deseo de sustituir al colonizador por el colonizado, pero el lugar del colonizador requiere su presencia, no la de un suplemento. Por ello, en este momento la percepción de lo subalterno se forma en las condiciones coloniales y produce una situación crítica para la idea misma de representación, para el modo de conocer que ella distribuye y para sus despliegues prácticos. Creo que Fanon no resuelve esto sino que lo que hace es constituir dos relatos posibles sobre lo que sobreviene en el mundo poscolonial: la descolonización o un proceso de reproducción de la sociedad colonial más allá de las independencias políticas, con lo cual describe, sin ponerle el mismo nombre, la

colonialidad del poder. De todos modos, lo que me interesa destacar es que el deseo es un articulador del pensamiento crítico y, por extensión de la política, al tiempo que no se trata de un deseo en abstracto sino que se diseña por el universo de la cultura material, algo muchas veces retaceado en las discusiones post giro lingüístico. Es en relación con ese universo que el cuerpo subalterno colonial se constituye, tanto en aquello que reproduce el régimen como aquello que lo mina, ya que en ambos casos son cuerpos que definen territorios, que los conforman. Como consecuencia, la crítica a la negritud¹⁹ que se concentra en sus dimensiones abstractas funciona como el modo privilegiado para desandar las representaciones coloniales y hacer emerger una política descolonizadora que inscribe los cuerpos subalternos en el centro del escenario, al cual Fanon llamará, en un tono característico de la época, *cultura nacional*.

Los hombres de cultura africanos, al hablar de civilizaciones africanas, reconocían una condición civil racional a los antiguos esclavos. Pero, progresivamente, los negros norteamericanos comprendieron que los problemas existenciales que se les planteaban no coincidían con los que enfrentaban los negros africanos. Los negros de Chicago no se parecían a los nigerianos ni a los habitantes de Tanganica, sino en la medida exacta en que todos se definían en relación con los blancos. Pero tras las primeras confrontaciones, cuando la subjetividad se tranquilizó, los negros norteamericanos advirtieron que los problemas objetivos eran fundamentalmente heterogéneos. Los autobuses de la libertad, donde negros y blancos norteamericanos intentan hacer retroceder la discriminación racial, no tienen en sus principios y sus objetivos sino escasas relaciones con la lucha heroica del pueblo angoleño contra el odio colonialismo portugués. Así, en el transcurso del segundo congreso de la Sociedad Africana de Cultura, los negros norteamericanos decidieron la creación de una Sociedad Americana de hombres de cultura negros. La negritud encontró su primer límite en los fenómenos que explican la historización de los hombres (1994, 172).

A partir de aquí, entonces, el cuerpo que se arma en la zona del no ser comienza a historizarse, se vuelve contextual. El *cuerpo colonial*, o para los efectos de este artículo el *cuerpo subalterno*, comienza a ocurrir en coordenadas históricas y deviene objeto, pero también sujeto de una espacialidad. En el momento de la historización por efectos de la diferencia de contextos y por los resultados prácticos de las luchas, el cuerpo subalterno y la política territorializada se anudan entre sí. El análisis de este anudamiento en Fanon es contextual, responde directamente a las dimensiones de las independencias nacionales de mediados del siglo xx en África y en otras regiones y a las discusiones sobre la liberación nacional que recorren tres continentes. Pero más allá de este dato, o incluyéndolo, la noción (o el objeto) de cultura nacional es el espacio privilegiado de la política subalterna que Fanon imagi-

na. Una noción, por cierto, no sin pocas dificultades de definición ya sea que se tomen juntos los términos que componen el sintagma o de manera separada, cada uno abre una serie prácticamente interminable de debates y posiciones. De todos modos, vale la pena destacar aquí que la llegada a la cultura nacional en Fanon es menos el resultado de una analítica teórica y más el resultado de un debate político que excede las políticas de las disciplinas y sus entornos de producción y reproducción. Este es un punto sobre el que quiero detenerme brevemente. Es clave el modo en que abordamos una relación con textos/documentos como estos, tan fuertemente mediados por lecturas posteriores, a la hora de preguntar por las características de una memoria epistémica que conecte nuestros momentos reflexivos con los de aquellas épocas. En términos intelectuales y políticos, y en el espacio de la academia, estamos en el después de las críticas a las formas esencialistas de explicación cultural. También estamos, para decirlo rápido, en un tiempo donde cada vez que hacemos una encuesta sobre términos como *nación*, *identidad*, y sus sucedáneos, sobrevienen una serie de advertencias metodológicas acerca de la generalización, acerca de la necesidad de desagregar las prácticas y las apropiaciones conceptuales. En ese sentido, la indagación en el universo heterogéneo de las escrituras de Fanon representa un desafío porque el primer impulso es tomarlas como fuente o documento para una historia de las ideas. Sin embargo, aunque eso se hace presente, dado que la constitución de una memoria epistémica implica un recorrido historiográfico, el problema central sigue siendo, tal como lo pensó hace ya más de tres décadas Michel De Certeau, conectar lo real pasado con lo real presente, en su caso lo real de la producción historiográfica. Es decir, conectar las condiciones de la escritura fanoniana con nuestras demandas cognitivas, políticas y con nuestras prácticas intelectuales.

Traigo a colación el problema porque me parece crucial en la lectura fanoniana del colonialismo el papel que desempeña la cultura nacional, ya que permite abrir una ventana de discusión sobre un fenómeno relativamente cerrado a la hora de considerar su potencial crítico con respecto a la historicidad y a la subjetividad. Se acierta con frecuencia en el diagnóstico del colonialismo, en especial lo que rodea el problema de la subjetividad en términos subalternos y con el análisis de la racialización, pero hay más dificultades cuando se quiere entender el modo en que intelectuales como Fanon comprendieron la dimensión de la política e imaginaron opciones. Para Fanon la cultura nacional fue la instancia decisiva para avanzar más allá del relato desterritorializado en el que la negritud, como movimiento estético y político se había convertido.²⁰ En *Los condenados de la tierra* es gráfico a este respecto cuando señala que la “obligación histórica en la que se habían encontrado los hombres de cultura africanos, de racializar sus reivindicaciones, de hablar más de la cultura africana que de cultura nacional va a conducirlos a un callejón sin

salida (171)”. La cultura nacional, a todas luces, puede fungir como el término clave de una discusión que conecte las dinámicas de nuestro presente, con la de aquellos años de la descolonización. Si bien la noción ha sido objeto de usos variados, en especial en el espacio latinoamericano, el caso fanoniano permite re-discutirla en relación con el concepto de *liberación*, tal como se usó, ligada a la crítica del imperialismo, en las prácticas políticas y sociales de la décadas de los cincuenta, sesenta y parte de los setenta del siglo xx. Aún más importante todavía es el hecho de que la cultura nacional fanoniana es el resultado, contingente en más de un sentido, de la secuencia que he presentado en este texto, es decir, la que empieza en el registro ambivalente de la lengua colonial, pasa por los cuerpos racializados y, una vez pensados contextualmente, desemboca en el espacio político de la descolonización que se territorializa para poder acontecer. Estos procesos de subjetivación subalterna, que Fanon describe en un vocabulario muy diferente al nuestro, podrían resumirse en la siguiente secuencia: el camino que se inicia con la alienación, que traba los cuerpos en su acontecer y configura corporalidades como relaciones sociales, que los pone por fuera de toda historicidad es, a su vez, el que descubre en las limitaciones mismas puestas por tal régimen de prácticas las zonas mínimas de emergencia de una autonomía débil todavía que hace posible pensar el cuerpo colonial en la historia en sus zonas menos normadas, menos reguladas. Un cuerpo que por la vía del deseo se reorganiza y despeja una posibilidad de inscribir la política como acción. Cuando se tiene el cuerpo, se tiene el espacio de su constitución que es ambivalente (De Oto, 2003). A partir de allí la ambivalencia asegura que no quede atrapado, para usar una imagen de Fanon, en las lógicas de la momificación de la cultura. Podríamos decir ahora que su responsabilidad es permanecer en movimiento. En esta situación los cuerpos coloniales son las marcas históricas de una constitución problemática de las subjetividades, aquella que se inscribe en la denominación de *pueblo*. No es casual entonces, que cuando Fanon piense la implicación de los intelectuales con la liberación, con la lucha descolonizadora, escriba esta frase potente y a la vez enigmática:

Tomar es también, en múltiples planos, ser tomado. No basta tratar de desprenderse acumulando las proclamaciones o las negaciones. No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado. A ese sitio de oculto desequilibrio, donde se encuentra el pueblo, es adonde debemos dirigirnos porque, no hay que dudarlo, allí se escarcha su alma y se iluminan su percepción y su respiración (1994: 181).

En la salida de este relato solo quiero señalar que el pensar contextual de Fanon tiene efectos epistemológicos y políticos considerables. Sobre el tópico en cuestión

aquí, el problema de cómo se manifiesta una discusión sobre la subalternidad en su escritura, es claro que avanza sobre problemas que en el debate actual del término muchas veces aparecen soslayados. Me refiero concretamente al espacio nacional, en particular a esa espacialidad que Fanon denominó *cultura nacional*, sobre la que se han producido cierres que responden más a ciertos resultados de los procesos históricos globales que a una analítica adecuada del fenómeno en su contexto de emergencia y enunciación. Solo de manera reciente, si asumimos que una década y media se describe con esa idea, han aparecido lecturas, como las de Ernesto Laclau, por ejemplo, que resitúan el fenómeno. No obstante, si se presta atención al problema de la política que está en juego, la escritura de Fanon ofrece un mapa de ruta. Por una lado, queda claro en ella que no hay política sin territorio y, por otro, que no hay ni corporalidades ni cuerpos en disputa sin que se configuren a la par de esas dos dimensiones el espacio de su ocurrencia. Ese espacio, y las relaciones que se expresan sobre el cuerpo son en la lectura de Fanon radicalmente contextuales. Mi interés aquí ha sido mostrar brevemente de qué manera ello se trama en sus textos al tiempo de cómo se lidia con las nuevas situaciones que se dan al pensar la colonialidad con un vocabulario ciertamente limitado para nombrar esas nuevas situaciones. La crítica de la representación avanza en Fanon en ese sentido. El segundo pilar de sus argumentos es el pensamiento contextual, como ya lo he dicho, y el tercero es poner de manera central en su crítica política y cultural al colonialismo.

Referencias

- Amin, Shahid, (1995). *Event, Metaphor, Memory. Chau-ri-Chaura 1922-1992*. Berkeley, University of California Press.
- Butler, Judith, (2009). “Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon”. En Frantz Fanon, *Piel negras, máscaras blancas*. Madrid, Akal, pp. 193-216.
- Chakrabarty, Dipesh, (1999). “La poscolonialidad o el artilugio de la Historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios?’” En Saurabh Dube (comp.). *Pasados poscoloniales*. México, El Colegio de México, pp. 623-658.
- Chatterjee, Partha, (1993). *Nationalist Thought and the Colonial World*. Londres, Zed Books.
- De Oto, Alejandro, (2003). *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. México, El Colegio de México.
- De Oto, Alejandro y María Marta Quintana, (2010). “Biopolítica y colonialidad. Una lectura crítica de Homo Sacer”. En *Tábula Rasa*, N° 12, Bogotá, pp. 47-72.
- , (2011). “Frantz Fanon. Los espectros y lo trágico”. Trabajo presentado en I Congreso De Pensamiento Político Latinoamericano. Universidad Popular de las Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires, Octubre. En prensa.

- DuBois, W.E.B., (2003). "The Souls of Black Folk". En Nina Baym (ed.). *The Norton Anthology of American Literature*. Nueva York, W.W. Norton, pp. 1702-1718.
- Fanon, Frantz, (1974). *Piel negra, máscaras blancas*. G. Charquero y Anita Larrea (trad.). Buenos Aires: Schapire Editor. [Primera edición en francés y la edición comentada. Las dos ediciones son relevantes: a) (1952), París: Seuil; b) (1965) *Peau noire, masques blancs*. Prefacio y postfacio de Francis Jeanson. París: Editions du Seuil.
- , (1994). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica. [Primera edición en francés: (1961). *Les damnés de la terre*. París: Francois Maspero].
- , (1968). *Sociología de una revolución*. Traducción de Víctor Flores Olea. México: Era. [(1959). *L'An V de la révolution algérienne*. París: Francois Maspero].
- Foucault, Michel, (1999). *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI.
- Gordon, Lewis, (2007). *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*. Boulder, Paradigm Publishers.
- , (1995). *Fanon and the Critic of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. Routledge, Nueva York-Londres.
- , (2005). "Through the Zone of Nonbeing. A Reading of Black Skin, White Masks in Celebration of Fanon's Eightieth Birthday's". En C.L.R. *James Journal*, vol 11, no. 1, pp. 1-43.
- Merleau-Ponty, Maurice, (1957). *Fenomenología de la percepción*. Emilio Uranga (trad.), México, Fondo de Cultura Económica.
- Modonesi, Massimo, (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires, clacso-Promoteo Libros.
- Said, Edward, (1990). *Orientalismo*. Madrid, Libertarias/Prodhufi, S.A.
- , (1998). *Cultura e imperialismo*. Madrid, Anagrama.
- Sartre, Jean Paul, (1976). *Black Orpheus*. París: Présence Africaine.
- , (1994). "Prólogo". En Fanon, Frantz. *Los condenados de la tierra*. México. Fondo de Cultura Económica
- Estado-nación poscolonial indio, en particular sobre las formas del nacionalismo. Como ejemplo de estos procedimientos, ver de Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World* (1993) y de Shahid Amin, *Event, Metaphor, Memory. Chauri-Chaura 1922-1992*. (1995).
- ³ Los trabajos de Gramsci no lidian con el colonialismo. En ese sentido, la variable colonial junto con el problema de la subalternidad tuvo vigencia y circulación por los trabajos de los historiadores indios del colectivo de estudios subalternos.
- ⁴ Sigo aquí a Aníbal Quijano, advirtiendo que el funcionamiento del concepto en un nivel macro puede complicar la comprensión de determinados procesos en otras escalas de análisis. No obstante, es importante marcar la diferencia con "colonialismo", pues este último hace referencia al proceso histórico donde se produce la subordinación política, cultural, económica de una sociedad frente a otra. En particular, sociedades no europeas frente a las europeas, en tanto que la "colonialidad" describe el patrón de poder racializado que emerge en el colonialismo y que se extiende más allá de las independencias políticas. Es un concepto del análisis sociológico latinoamericano que ha resistido bien su traducción a otros contextos.
- ⁶ Fanon no hablaba de *subalternidad* en el modo en que hoy se produce el debate del término, dondequiera que se mire. Fanon, por el contrario, produjo una retórica y nominación alrededor de los términos *colonizador* y *colonizado*. Sin embargo, desde la perspectiva del proceso de descolonización que propone se hacen evidentes muchas de las dimensiones que están en juego en el concepto. Sobre ese supuesto participamos del debate con la idea de mostrar cómo se producen nudos genealógicos que son cruciales en la crítica contemporánea más allá del acto nominativo específico.
- ⁷ Para un recorrido en torno a las lecturas sobre Fanon que se dieron inmediatamente después de su muerte, ver *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (Oto, 2003).
- ⁸ Comunicación personal después de asistir a la exposición del trabajo de Eduardo Restrepo en el II Encuentro Latinoamericano de Investigadores/as sobre El Cuerpo y Corporalidades en las culturas, la Red de Antropología de y desde Los Cuerpos y la Red Colombiana de Investigadores/as sobre "El Cuerpo", en Bogotá, Colombia, del 3 al 7 de octubre de 2015. Restrepo expuso las ideas en el Congreso, después continuamos la conversación por correo electrónico. Lo que transcribo aquí con todas las precauciones del caso, en el sentido que son comentarios que él a partir de mis preguntas en un intercambio de correos electrónicos, y por ello cualquier imprecisión, de haberla, corresponde a mi error de lectura, dan cuenta del modo en que intento pensar contextualmente la escritura de Fanon, en especial con respecto al proceso del cuerpo colonial y su relación en ese tramado con el problema de la cultura nacional.
- ⁹ Massimo Modonesi tiene, al respecto, una cuidada actitud filológica que por momentos se torna un obstáculo concreto. En un punto, el concepto era en Gramsci, según este autor, parte de su proyecto de apertura categorial pero su instrumentalización trajo aparejado un problema. Hay un disgusto teórico de Modonesi con los modos de lectura excéntricos, como el de los estudios subalternos, porque cometen "crímenes" tales como tensionar tres niveles: "el concepto de *subalterno*, una teorización de la *subalternidad* y un enfoque *subalternista*" (2010, 25). Se vuelve más evidente esta inquietud filológica cuando la propia escritura de Rivera Cusicanqui propone pensar *la subalternidad* como un proceso distinto y ajeno del mundo occidental. En ese momento Modonesi, en un ejercicio conocido dentro de la geopolítica del conocimiento, hace control epistemológico subsumiendo a Rivera Cusicanqui en su lógica analítica (2010, 41).
- ¹⁰ El momento de la animalización del colonizado pone de relieve lo que Achille Mbembe reconoce en la soberanía desde su operación necrótica, a saber, que no es un proceso de reconocimiento sino uno de disponibilidad y desechabilidad. El significante "Blanco", al que hago referencia a lo largo del texto, en un punto describe el sujeto de la soberanía que se encuentra excluido del proceso de identificación porque es él la figura "en sí" de la identidad; en otras palabras, la versión ontológica de la misma. Por ello, no hay razón para el contraste, tampoco para el reconocimiento. Cuando habla el colonizador en lenguaje zoológico, está describiendo. En esa instancia los términos usados tienen la capacidad de producir eventos describiendo una práctica y dando forma a una organiza-

Notas

- ¹ Versiones anteriores y diferentes de este trabajo fueron publicadas en *Estudios Sociales Contemporáneos*, No. 7-8 Mendoza, Argentina, bajo el título: "Notas sobre la subalternidad desde una lectura fanoniana" y en *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo xx*, editado por Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, bajo el título "Los lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional". Buenos Aires, Corregidor, 2013.
- ² Desde la crítica poscolonial, la subjetividad subalterna y el rol del Estado han sido objeto de indagaciones muy extensas. El grupo de Subaltern Studies Collective hizo eje en el problema del colonialismo y sus formas de dominación, cuando no de hegemonía, pero proyectó sus indagaciones sobre el universo del

ción de la humanidad a partir de unos límites pensados políticamente. Por ese motivo, “la racialización adquiere un carácter que no está a la espera del momento consciente que la desvele como relación social, tanto para el colonizador como para el colonizado, sino que se desarrolla en los términos necróticos de Mbembe, como un poder sin limitación que despliega el acto último de la soberanía como gasto final, total, sin retorno” (De Oto y Quintana, 2012: 122-123).

¹¹ Nada más gráfico y concreto que visitar los dos textos más conocidos de Edward Said: *Orientalismo* (1990) y *Cultura e imperialismo* (1998). Said comienza *Orientalismo* con dos epígrafes muy explícitos sobre el asunto. El primero, de Marx, del *Dieciocho brumario*: “No se pueden representar a sí mismos, deben ser representados” y el segundo, de Disraeli, de *Tancred*: “Oriente es una carrera”.

¹² Utilizo esta noción de manera laxa. No me refiero en particular a los trabajos de Victor Turner donde desarrolla la idea de la *performance* en el sentido de adscribir significado a los acontecimientos y las experiencias del proceso social, por ejemplo. En este caso asimilo la idea de *performance* a la de práctica en la que no necesariamente median procesos conscientes pero en su desenvolvimiento crean condiciones que no estaban previstas de modo alguno.

¹³ Es claro que recorro a una imagen para tensar la cuerda entre lengua y cuerpo. No creo que pueda salirse literalmente de una lengua dado que siempre la lengua que hablamos tiene determinaciones estructurales y condicionamientos contextuales. Lo que quiero señalar con el contraste es simplemente que la noción trágica que se está gestando en Fanon con respecto al cuerpo y con respecto a la historia viene dado por un proceso que se le representa inevitable, a saber, el de iniciar la crítica del mundo a partir de las condiciones que ese mundo propone, diríamos hoy, a un nivel molecular de la subjetividad.

¹⁴ Uno de esos otros, tal vez el más destacado, ha sido W.E.B. Dubois en *The Soul of Black Folks* (2003).

¹⁵ En la discusión sobre el concepto de continuidad, Foucault se basa en las prácticas historiográficas de *Annales* para esbozar una diferenciación entre lo que denomina una *historia global*, organizada según el criterio de un principio que otorga continuidad a la heterogeneidad histórica y una *historia general*, conformada con arreglo a un trabajo de correlación de series, cortes, especificidades cronológicas, etcétera. La idea en juego era poner el foco en las correlaciones de series para indagar en la constitución de lo que llama *espacios de dispersión*. (1999: 15-16).

¹⁶ Dice Judith Butler al respecto: [p]or una parte, está defendien-

do que las cicatrices y cadenas del colonizado [...] hacen que el colonizador vuelva a hallar su reflejo en sí mismo, por lo que se convierte en un instrumento de la tarea de autoconocimiento del europeo” (2009: 199).

¹⁷ La diferencia colonial en Mignolo es planteada para entender que lo que está en juego en la relación colonial son estructuras desiguales que constituyen, en el mejor de los casos, un proceso diferenciador de identidades. No se trata de una diferencia cultural, sino de un ejercicio de poder concreto que explica y da fundamento al concepto de *colonialidad del poder*. Esta idea es ampliamente discutida en *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, (2000).

¹⁸ Ver para el desarrollo de la noción de categorías hiperreales el artículo de Dipesh Chakrabarty, “La poscolonialidad o el artilugio de la Historia. ¿Quién habla en nombre de los pasados ‘indios?’”, (1999).

¹⁹ Movimiento estético y político llevado adelante por intelectuales africanos y caribeños de descendencia africana en las décadas de los años cuarenta y cincuenta, principalmente. Sus nombres más destacados fueron Leopold Senghor, Aimé Césaire, Leon Damas, Alioune Diop, entre otros. Fanon fue un lector y seguidor del movimiento dada su relación intelectual con Aimé Césaire. Fue un seguidor crítico, para luego, más tarde, abandonarlo como proyecto político.

²⁰ Leamos a Fanon: “Y es verdad que los grandes responsables de esa racialización del pensamiento, o al menos de los pasos que dará el pensamiento, son y siguen siendo los europeos que no han dejado de oponer la cultura blanca a las demás inculturas. El colonialismo no ha creído necesario perder su tiempo en negar, una tras otra, las culturas de las diferentes naciones. La respuesta del colonizado será también, de entrada, continental. En África, la literatura colonizada de los últimos veinte años no es una literatura nacional, sino una literatura de negros. El concepto de la *negritud*, por ejemplo, era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco hacía a la humanidad” (1994: 169).

Recibido: 26/10/2015

Aceptado: 14/03/2016

Cómo citar este artículo:

De Oto, Alejandro. “Frantz Fanon y la subalternidad. Un relato teórico y político”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 59-70, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

¿Puede no hablar el cuerpo del subalterno?

Un acercamiento teórico-metodológico al cuerpo del subalterno y sus resonancias ético-políticas.

Héctor R. Zapata Aburto y Alejandro Medina Jiménez
Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

RESUMEN: Partimos de una disertación del término de subalterno para pensar la relación que este guarda con el concepto de cuerpo. Planteamos una problematización con base en estos conceptos que nos permite arribar a una reflexión sobre las condiciones éticas y políticas de los enfoques metodológicos más relevantes en los llamados *estudios del cuerpo*. De este modo realizamos una propuesta en la que el cuerpo se torna un lugar, tanto relevante como problemático en los estudios subalternos, cuya imbricación permite reconsiderar los horizontes éticos y políticos de la investigación.

PALABRAS CLAVE: cuerpo, subalterno, metodología, ético, político.

ABSTRACT: We would like to start with a dissertation about how the subaltern notion is closely related with the body concept. According to this, we propose a discussion from our field-based observations in these two topics which allow us to think about ethical and political conditions of the most relevant methodological approaches in that which has been called *body studies*. In that way, we propose an idea in which body becomes an outstanding and problematic place in the subaltern studies, and this imbrication allow us to reconsider ethical and political horizons into the own research.

KEY WORDS: *body, subaltern, methodology, ethical, political.*

Can not speak the subordinate body? A theoretical and methodological approach to the subordinate body and its ethical-political resonances
Pp. 71-84, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*
Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758
<<http://version.xoc.uam.mx>>

Mira en torno:
 ve cómo alrededor todo se hace viviente
 ¡En la muerte! ¡Viviente!
 Dice la verdad quien dice sombra.

Paul Celan

Introducción

¿Qué queda de una noción cuando se agota su capacidad de seguir siendo un recurso valioso para leer cierta parte de la realidad? Tal vez no otra cosa más que habitar el cementerio de anquilosadas discusiones académicas encaminadas a acceder a la *buena lectura*. Se puede seguir hablando de la noción y sin embargo ya no se habla con ella ni a través de ella. En este sentido, para nosotros una noción guarda el papel de ser la mirilla que conduce a una paisaje cuya amplitud reverbera en la mirada, permitiendo que otras mirillas sean posibles o, en su defecto, que la primera incremente su capacidad de acrisolar la opacidad.

Lo que a continuación se presenta parte de la certeza de que la noción *subalternidad*, después del marcado *boom* que tuvo durante la década de los noventa, todavía se encuentra viva y palpita, en la medida en que sigue siendo un enfoque valioso para acercarse a una multiplicidad de temas. No obstante, de igual forma creemos que la validez de su uso está en franca relación con la necesidad de seguirla pensando desde otros ángulos a partir de construir puentes con otras nociones y con otros campos de problematización. Para llevar a cabo esto último, la tarea crítica se torna indispensable, como una manera de volver discernibles los límites de la reflexiones teórica preponderantes, límites que a la par abren caminos hacia nuevos parajes de pensamiento.

Teniendo como marco lo anterior, lo que nos proponemos con este trabajo es llevar la noción de subalternidad al tema del cuerpo, primero partiendo desde una breve disertación teórica que posteriormente nos conduzca a abordar el tema de las implicaciones éticas y políticas que se desprenden de una metodología centrada en el cuerpo. Así pues, algunas de las preguntas que habrán de delinear la reflexión propuesta son las siguientes: ¿cuántas subalternidades existen?, ¿qué marcos de referencia pueden ser vislumbrados para su concepción?, ¿es la subalternidad una noción útil únicamente para pensar la representación política, bajo la certeza de que esta constituye la única vía para comprender una dinámica emancipatoria?, ¿la subalternidad queda definida solo desde ciertas condiciones materiales objetivas suscitadas en cierto espacio y en cierto tiempo?, ¿es ella un estado de conciencia, de sujeto, de cuerpo?, ¿cómo puede pensarse la relación entre subalternidad y cuerpo, dentro de una investigación?, ¿cuáles son sus límites y posibilidades?, ¿cuáles sus retos y sus horizontes?

Algunos antecedentes

Esta noción, como es bien sabido, es tomada del pensamiento de Antonio Gramsci. Él la extrae del uso militar para reinventarla en el contexto de su propuesta teórica. La subalternidad, en un sentido preliminar, destaca un estado de cosas organizadas jerárquicamente, así, un oficial del ejército es subalterno en relación a aquel que guarda un rango mayor que él, por ejemplo. Con lo que respecta a la reflexión gramsciana, la subalternidad se convierte en una noción que ayuda a pensar cómo actúa la dominación de clase. El subalterno es ese sujeto en quien el yugo sutil del dominador es perceptible. La subalternidad, entonces, no es algo que se porte ostensiblemente, sino algo que se lleva incorporado, que es parte de una experiencia, de una vida. La experiencia subalterna se destaca por ser aquello que implica “la imposición no violenta y la asimilación de la subordinación, es decir, la internalización de los valores propuestos por lo que dominan o conducen moral e intelectualmente el proceso histórico” (Modonesi, 2012: 5). De acuerdo con esto, podemos decir que la subalternidad representa aquel estado en el que las condiciones objetivas materiales de existencia sobre las que se erige la clase dominante, se traducen en formas de sentido que son parte de la experiencia subjetiva de vida del dominado.

Ahora bien, es importante destacar que el sentido que Gramsci le adjudica a la clase subalterna, no es puramente negativo, es decir, no sirve solamente para destacar la maniobra no violenta que la clase dominante ejerce sobre los dominados sin que estos tengan alguna posibilidad de desprenderse de ella, ya que también prevalece en la concepción de subalternidad la idea que supone la integración de una conciencia emancipatoria que eventualmente se tornaría manifiesta, ello con el afán de que la clase subalterna sea capaz de superar su propia condición a través de la acción política, alcanzando de esta manera la autonomía (Modonesi, 2012: 5). Así pues, la condición subalterna, antes que estar sostenida por una lógica dualista que tendría como contraparte la dominación, más bien nos habla de una dinámica dialéctica entre el subalterno y los valores de la clase dominante, misma que incluso lleva a afirmar a Gramsci que la condición subalterna no se diluye con la irrupción de la rebelión, dicha condición persiste aún en el candor de la lucha; la condición subalterna desaparece solo cuando la relación dominado-dominante cambia de estatuto a partir de que el subalterno accede a la configuración de un Estado.

Asimismo, es importante destacar que la noción de subalternidad no representó para Gramsci algo en relación a lo cual fuera necesaria una exhaustiva elaboración teórica, de lo que se trató en cambio fue de entender a la subalternidad como una ventana primordial para reflexionar, a contrapelo de la uniformidad de lectura impuesta por la clase dominante, sobre los procesos históricos e historiográficos, además de ser una propuesta

para meditar a propósito de las circunstancias en las que estaba sostenida toda dinámica emancipatoria (Modonesi, 2012: 4). De tal suerte, podemos aseverar que para Gramsci la subalternidad es comprendida como una noción de uso, maleable hasta cierto punto, una especie de foco capaz de acotar la mirada antes que un concepto riguroso discernido para fijar el sentido.

Se puede decir que fue bajo esta consigna implícita de Gramsci que tenía que ver con hacer de la subalternidad una noción de uso, en la que se sustentó la Escuela de Estudios Subalternos, fundada por historiadores indios formados en Gran Bretaña, cuyos trabajos empezaron a realizarse durante la década de los ochenta, pero que no sería hasta los noventa que adquirirían relevancia a nivel mundial. Los primeros trabajos de esta escuela se abocaron a elaborar un relato de las luchas campesinas indias, siguiendo justamente la orientación de una historia a contrapelo que fuera capaz de hacer visible aquellos hechos oscurecidos o tergiversados por las narrativas dominantes, mismas que terminaban por no dar cuenta del papel del subalterno en la configuración de la historia. En lo que respecta al uso de la noción de subalternidad, Ranajit Guha, quien fue uno de los fundadores de esta escuela, torna a ver al subalterno como aquel que se afirma en relación a la negación de la élite, que en el caso concreto de la India, hace alusión a “los grupos dominantes, tanto extranjeros como indígenas, incluyendo en el primer grupo a los funcionarios británicos del estado colonial y a los industriales, a los mercaderes, los financieros, los plantadores, los terratenientes y los misioneros extranjeros”; mientras que en el segundo grupo cabrían “los grandes magnates feudales, los representantes más importantes de la burguesía industrial y mercantil y los nativos integrados en los niveles más altos de la burocracia” (2002: 41). Esto lleva al mismo Guha a definir el campo de la subalternidad como “la diferencia demográfica entre la población total india y aquellos que se han descrito como élite” (2002: 42). Sin embargo, este autor también destaca que la subalternidad puede ser relativa y ambigua en la medida en que el subalterno, en ciertas circunstancias delimitadas, actúa en favor de la élite, además de que quien es subalterno en un contexto específico puede no serlo en otro: un peón es subalterno en relación al capataz, pero este se hará subalterno en referencia al hacendado, por ejemplo.

Como podemos ver, esta definición de subalterno, siendo un poco estrictos, se desapega sutilmente del planteamiento de Gramsci. En primer lugar, despoja a la relatividad del subalterno de Gramsci de su carácter dialéctico, colocando la aprehensión valorativa de la élite no en el espacio subjetivo sino en el de las circunstancias, lo que provoca trasladar la subalternidad al plano fehaciente de los hechos antes que el de una conciencia incorporada. De lo que se tratará entonces, es de hacer notar cómo un subalterno dejó de ser tal bajo consecuencia de un acto ligado al momento en el que decidió sucumbir o

ceder ante los intereses de la élite. No habrá conciencia subalterna porque esta será primordialmente fenoménica, esto se constata cuando Guha afirma:

[...] las capas más bajas de la aristocracia rural, los terratenientes empobrecidos y los campesinos ricos y medianos, que, *naturalmente* figuraban en la categoría de *pueblo y subalternos* podían en ciertas circunstancias actuar en favor de la élite [...] y ser por tanto clasificados como tales en algunas situaciones locales o regionales –una ambigüedad que depende del historiador solucionar sobre la base de una lectura fiel y sensata de la evidencia (2002: 42).

Más allá de Guha y con Guha, la Escuela de Estudios Subalternos contará con otros representantes enfocados a amplificar el sentido de lo subalterno menos desde la precisión terminológica que desde las posibles aristas con base en las cuales la subalternidad puede ser pensada. Este será el caso de Gayatri Spivak y Homi Bhabha, en donde el tema de la representación y el lenguaje delinearán sus reflexiones. Es principalmente en relación al planteamiento de Spivak que nos interesa partir para proponer al cuerpo como un tópico que puede abreviar a la noción de subalternidad.

La pregunta sin cuerpo

Uno de los momentos más álgidos de la discusión en torno a la subalternidad se genera con la publicación del artículo “¿Puede hablar el subalterno?” de Gayatri Chakravorty Spivak. Este texto, como ya su nombre nos anuncia, no guarda como intención primordial proponer una definición exhaustiva de lo qué es o no es el subalterno, sino que más bien se aboca a articular una reflexión teórica sobre el *problema de lo subalterno* que pasa principalmente por el asunto de la representación.¹ Así, Asensi Pérez propone leer la discusión de Spivak con base en tres directrices, la primera referida al sujeto, en este caso el intelectual, que trata de elaborar una representación del subalterno; la segunda al objeto de la representación, o sea, el subalterno como tal y, finalmente, la tercera directriz hace alusión al modo de la representación, es decir, la teoría, el método y el concepto (2009: 10).

El texto inicia con un reproche impetuoso lanzado al intelectual europeo, tomando como punto de partida una conversación que Foucault y Deleuze sostuvieron a principios de los años setenta y que fue publicada. Lo que Spivak les reprocha a estos autores es su desdén hacia la representación. Esto ocurre cuando los primeros coinciden en la inutilidad de seguir pensando la lucha obrera en términos de representación, ya que, según afirman, los obreros no necesitan más a nadie que los represente, ellos pueden hablar por sí mismos sin requerir de ningún mediador que reconstruya su palabra.² Según Spivak, lo que esta aseveración deja ver es otra forma de uni-

versalidad guiada por la no representación, se trata de una universalidad suscitada en el espacio vacío generado por aquello que está de sobra, en este caso la representación. Esto ocurre en el momento en el que, de acuerdo a Spivak, Foucault y Deleuze construyen una planicie con relación a lo que en realidad es un espacio lleno de montículos, fisuras y sinuosidades: la clase obrera francesa, que para Spivak no coincide con lo subalterno. Un obrero francés no puede ser equiparable a un campesino indio, por ejemplo, y cuando la no representación constituye algo que en su ausencia parece sostener la posibilidad de dar acceso a la palabra del Otro sin intermediarios, sin resonancias ni traducciones de por medio, o sea a la enunciación del Otro en su aparente completud, hay allí un acto universalizante que genera una representación uniforme que toma como fundamento, precisamente, la no representación. De acuerdo con esto, podríamos decir que el mayor pecado de estos intelectuales tiene que ver con obviar la contingencia de sus afirmaciones al no enfatizar que estas no son coincidentes para todas las realidades.³ En palabras de Spivak, lo que deja ver el gesto de Deleuze y Foucault es “la exclusión de la necesidad de la difícil tarea de hacer producción ideológica contrahegemónica”, lo que a su vez “Ha ayudado al empirismo positivista –el principio justificante del neocolonialismo capitalista avanzado. Es indudable la influencia a definir su propia arena como ‘experiencia concreta’, ‘lo que ocurre realmente’” (2003: 307). Lo imperdonable en Foucault y Deleuze es banalizar el tema de la representación, que en este caso estaría ligada a la posibilidad de “hacer producción ideológica contrahegemónica” como una forma de afirmar lo subalterno frente a la invisibilidad que históricamente le ha impuesto la clase dominante. Es en esta coyuntura donde se ubicarían los estudios poscoloniales (grupo al que pertenece la propia Spivak), buscando hacer patente que:

Se requiere una revisión radical de la temporalidad social en la que pueden escribirse las historias emergentes, la rearticulación del *signo* en el cual las identidades culturales puedan inscribirse. Y la contingencia como el tiempo significativo de las estrategias contrahegemónicas no es una celebración de *falta* o *exceso*, o una serie autoperpetradora de ontologías negativas. Ese *indeterminismo* es la marca de un espacio conflictivo, pero productivo, en el cual la arbitrariedad del signo de la significación cultural emerge dentro de los límites regulados del discurso social (Bhabha, 1994: 202).

¿Puede pensarse un revisionismo, por muy radical que sea, o una *rearticulación* con relación a la mera *indeterminación* sin falta y sin exceso?, ¿puede una revisión basarse en un *indeterminismo* si pensamos que toda revisión guarda en sí misma un fin determinado, aunque solo sea el de la mera revisión? En el *re* de la re-visión, tanto como en el de la re-presentación, está implícita la voluntad de re-hacer algo, de invocar un suplemento,

en términos derrideanos. Y si de lo que se trata según Spivak es de la necesidad de producir ideología contrahegemónica, es porque efectivamente está faltando algo: la voz del subalterno, por eso la pregunta que le da nombre al texto de Spivak. Pregunta que no remite a un cuerpo, sino al muro con el que la capacidad vociferante del mismo cuerpo se topa cuando se halla en las tramas de un lenguaje aprisionado por la élite. El trabajo poscolonial consiste entonces en asomarse del lado del muro donde presuntamente puede encontrarse la indeterminación de esas voces acalladas, materia primordial para constituir la revisión que producirá la necesaria “ideología contrahegemónica”. Pero para elaborar esta tarea solo parece contarse con la visión de lo que se deja ver por el lado de la élite, y es allí cuando la opacidad irrumpe, cuando la falta de luz se apuntala. Volvemos al planteamiento de Guha donde la presencia primera del subalterno solo puede darse en razón de lo que no es (¿ontología negativa, después de todo?), en este caso la élite. La única salida para contrarrestar esto, de acuerdo con Spivak y Bhabha, parece ser la re-articulación representacional. ¿Pero realmente hacer referencia a la experiencia concreta es tan peligroso como asume Spivak?, ¿puede separarse la representación de la experiencia concreta, aunque esta solo aparezca como una potencial captura siempre fallida?, ¿no existiría un riesgo, incluso mayor, al optar únicamente por el plano de la representación, tomando en cuenta que, volviendo a Gramsci, es justo ahí donde está sostenida la condición subalterna?, ¿y no resulta el espacio de la representación un terreno mucho más liviano y abstracto, tanto como para ser susceptible de jugarlos un revés o inflamarse de sentido hasta llegar a la heroicidad histórica?, ¿puede hablar el subalterno sin un cuerpo que sujete la representación?

La pregunta sin cuerpo tiene que ver con el espacio de disputa que genera Spivak en torno a la representación. Si ella asume que el cuestionamiento por esta última está muy lejos de ser baladí, si Spivak juega en la posibilidad de dar una respuesta al porqué el subalterno no accede a la representación o por qué no es escuchado, genera otro espacio vacío que, a diferencia del Deleuze y Foucault, no es transparente sino opaco, ello al argumentar en pos de la importancia de la representación, pero más aún, al considerar que en primer lugar la presentación no es algo a lo que tengan acceso los subalternos en la medida en que no son escuchados (o entendidos). Se trataría de una representación por-venir y problemática, devenida de un habla que acontece, pero que al no ser comprendida genera un ruido blanco, invisible, pero en ese puro ruido habría un cuerpo más allá del signo donde la representación habrá de ser inscrita. Así, podemos ver que Spivak no está tan lejos de Foucault y Deleuze como ella cree, si consideramos que ambas partes están jugadas en el no ser de la representación, la diferencia sustancial radica en que mientras Deleuze y Foucault no esperan el advenimiento o sostén de ninguna representa-

ción porque ya no la consideran necesaria,⁴ hasta donde alcanza su visión de las cosas, Spivak, por su parte, está colocada en la generación contrahegemónica de la propia representación, luchando desde la trinchera intelectual por que esta ocurra y porque su escucha, que será siempre interpretativa, advenga.

Restituyendo el cuerpo a la pregunta

Pero sí que hay cuerpo en el texto que da respuesta a la pregunta enarbolada por Spivak: ¿puede hablar el subalterno? La cuestión tiene que ver con preguntarnos cuál es el estatuto bajo el cual el cuerpo aparece. Una primera aparición corpórea ocurre cuando esta autora nos habla del rito Sati, mismo que se da en el momento en el que “La viuda hindú asciende a la pira del esposo muerto y se inmola a sí misma sobre ella” (2003: 344). La segunda aparición del cuerpo, y que para nosotros resulta la más importante en relación con el argumento que atraviesa el texto de Spivak, es la que corresponde al suicidio de una joven de 16 o 17 años, llamada Bhuvaneshwari Bhaduri, que a la postre resulta ser tía de Spivak. La peculiaridad del fenecimiento de esta joven tiene que ver con que:

El suicidio era un rompecabezas puesto que, como Bhuvaneshwari estaba menstruando en ese momento, claramente no era un caso de embarazo ilícito. Cerca de una década después, se descubrió que ella era miembro de uno de los muchos grupos implicados en la lucha armada por la independencia de la India. Finalmente se le había confiado un asesinato político. Incapaz de afrontar la tarea y, sin embargo, consciente de la necesidad práctica de lo que se le había confiado, ella se mató (2003: 360).

Este hecho que nos relata Spivak guarda una importancia sustancial en referencia a lo que finalmente será la respuesta de ella a propósito de la pregunta por el subalterno. Lo que más escandaliza a Spivak de la historia de Bhuvaneshwari es que su muerte haya pasado desapercibida, al menos desde la lectura que de esta última elabora la propia Spivak. Años después, cuando esta autora se pone a indagar sobre la muerte de su tía, descubre con estupor que el supuesto mensaje de ese cuerpo entregado a la muerte voluntariamente, no fue comprendido, no fue escuchado, lo que lleva a afirmar a Spivak que no, el subalterno no puede hablar y este relato de su pariente lo demuestra a plenitud. Todas las señales parecen estar ahí para corroborar el destino sordo de la voz del subalterno: un sujeto de sexo femenino (estatuto que enfatiza su condición de subalterno) constituye un mensaje radical inscrito en su cuerpo, usando las señales que la propia fisiología de este le pone a su disposición: las menstruación. No hay quien puede captar resueltamente esas señales a excepción de Spivak.

Lo anterior introduce una interpretación *post mortem* del cuerpo orquestada por Spivak. El silencio que deja una muerte autoinducida recalca la mudez de una voz, esa voz que pretendió producir un mensaje sostenida sobre una exhalación extinta. Doble silenciamiento: del cuerpo que dejó de ser por efecto de un mensaje y del mensaje que no fue comprendido. Pero el traslape entre estos dos silencios parecieron generar un eco, como signo blanco, que llegó a los oídos de Spivak y que pudo ser interpretado como un modo de sustentar el argumento concerniente a la imposibilidad enunciativa del subalterno. Triple silencio habitando el cuerpo del subalterno: el de la muerte, el del mensaje no comprendido, y el del *no* referente a su impotencia enunciativa, *no* que trasciende el aniquilamiento individual de un cuerpo y se traslada a toda una *condición*. Cuando la pregunta por el ser de un habla se erige sobre capas de silencios, la respuesta no puede más que guardar un carácter negativo, desde ese lugar casi cualquier tipo de interpretación se vuelve posible: el silencio se llena de palabras, el mutismo consagra una respuesta. No dudamos que la voz (o, más exactamente, el silencio) de Bhuvaneshwari pudiera ser paradigmática, no obstante, “aun si una voz particular se distingue entre mil por lo que acaricia o irrita del auditor, instrumento musical tocado por esta invisible mano, ya no hay unicidad entre los ruidos de presencia que el acto enunciativo añade a un lenguaje al hablarlo” (De Certau, 2010: 146).

Así pues, creemos que lo que finalmente hace Spivak es textualizar al subalterno, convirtiéndolo en un signo cuyo infortunio pasa por la imposibilidad de darse a entender, de ser escuchado, de ser comprendido. En ese sentido, para Spivak solo parecer haber lenguaje y verdad (la del subalterno), la cual es susceptible de ser interpretada; es justo lo que ella hace con su tía fenecida cuando toma el cuerpo muerto y entregado a una causa política como un texto que, en su inteligibilidad fallida, viene a corroborar la imposibilidad enunciativa del subalterno. Mientras tanto, deja en la oscuridad la propia posibilidad de politizar el cuerpo mediante la interpelación de su estatuto viviente, tornándolo soporte del mensaje de una causa, ya que esta opción no existe para todos, algunos subalternos simplemente mueren, son aniquilados sin la mínima posibilidad de afirmar voluntariamente su desaparición a través de una causa política. Puede que esto nos lleve a que la subalternidad se ubica en el campo de la vida antes que en la prerrogativa de hablar y ser comprendido, si es así, la representación remite ante todo a una vida y su estatuto, y qué otro indicio tenemos más cercano de la vida que nos habita que nuestro propio cuerpo. Antes de la palabra está la vida en su inmanencia, diría Deleuze,⁵ antes que el habla está un alarido, un grito o cualquier sonido que testimonie que se está en este mundo, y la subalternidad no puede ser comprendida obviando tal hecho, al optar únicamente por el polo del lenguaje.⁶ Esto no implicaría en lo absoluto desdeñar

el vínculo inherente que el cuerpo tiene con el lenguaje, más aún, nos parece que el optar únicamente por el polo de vida, al menos en su carácter biológico, resulta problemático. Allí es dónde nos gustaría proponer al cuerpo como ese espacio donde la vida puede ser textualizada y el texto vitalizado.

Cuerpo y verdad

Para sostener esta idea del cuerpo como un espacio que está jugado, de manera siempre tensa, entre la vitalidad y la textualidad, queremos introducir en esta discusión una extracción del pensamiento de Alain Badiou, quien, en la última etapa de su trabajo, se ha venido interesando por el tema del cuerpo y cómo pensar a este puede ayudarnos a robustecer el sentido con respecto a la subjetivación política. De acuerdo con este autor, se puede considerar al cuerpo como un punto de partida propicio para reflexionar sobre el advenimiento de las verdades, entendidas ellas, de acuerdo con el mismo Badiou, “como excepciones a lo que hay. Admitimos por lo tanto que ‘lo que hay’ –lo que compone la estructura de los mundos– es bien y verdaderamente una mezcla de cuerpos y lenguajes. Pero no es lo único que hay. Y las ‘verdades’ son el nombre (filosófico) para lo que viene así a interpolarse dentro de la continuidad del ‘hay’” (2008: 21). Badiou habla de la verdad como algo que se interpola en el espacio irreductible que se erige entre el cuerpo y el lenguaje. Al jugarse allí, la verdad se produce en la disposición variante que supone la mezcla cuerpo-lenguaje. Es una *excepción* que rompe con la continuidad entre estos últimos. Si esto es así, si la verdad es consecuencia o excepción de una relación tensa entre cuerpo y lenguaje antes que una producción sostenible e imperecedera, el cuerpo podría ser comprendido como algo que es capaz de ser singularizado por una verdad. De tal suerte, la verdad, sea esta la del subalterno o la de los dominadores, no encuentra la posibilidad de ser solamente en las tramas del lenguaje y no es meramente interpretable, la verdad es vivida, la verdad se respira, habita un cuerpo de carne y hueso, está incorporada sin que pueda ser completamente aprehendida, es un huésped de los cuerpos y está supeditada a la potencia o vulnerabilidad de la vida. Pero de igual forma la verdad es representable, habita el sentido, fluye en el lenguaje, está sometida a disputas discursivas.

De tal suerte, se puede aseverar que la verdad de un sujeto no es dada en su totalidad por el lenguaje, pero tampoco por el cuerpo (en su sentido biológico). Así se expresa que hay sujeto-de-verdad y no lo hay. El estatuto sujeto no sería equivalente al cuerpo, por lo tanto tampoco se trata de liberar la verdad del cuerpo, como los movimientos sexuales lo proponen. La verdad se encarna en el cuerpo, pero esta lo excede al singularizarlo, es allí donde el cuerpo, en palabras de Badiou, se torna cuerpo-verdad. En este sentido interpretar el cuerpo –como en el suicidio que re-

lata Spivak– implica expresar su verdad (que en este caso coincide con la del subalterno) solamente a través del lenguaje. La verdad entonces queda subordinada al lenguaje y el cuerpo aparece únicamente como un resto mudo. Sin embargo, de acuerdo a lo que Badiou afirma, la verdad, más que ser fruto de una lectura generaría un corte entre el cuerpo y el lenguaje. Lo que nos lleva a considerar que aún cuando con la muerte de la suicida se suscita la imperiosa suspensión de su existencia, al mismo tiempo, con su aniquilamiento irrumpe *la verdad* –sea política, amorosa, psíquica, etc.– como interrupción entre el lenguaje y el cuerpo, lo que trae como consecuencia que este deje de ser un mero texto que es susceptible de ser interpretado convirtiéndose así en un cuerpo-verdad. La muerte es el acontecimiento que inviste de verdad al cuerpo, y no solo lo que inscribe un mensaje de destino incierto.⁷

Desde este lugar el subalterno podría ser entendido no como alguien que no habla o alguien que muere, sino como una negación del ser-sujeto-de-verdad, ello al impedirle el acceso a la verdad y la vida, más allá de ese sentido biológico o textual. De acuerdo con esto, el cuerpo individual, sensitivo-animal y también textual, que produce el neoliberalismo es una ficción, y una producción que permite sostener cierta biopolítica o necropolítica. Al subalterno no solo se le genera una discursividad, como la historia de los vencidos, sino que se le constituye un cuerpo que le impide acceder a una verdad que permitiría producir condiciones distintas para él, en tanto cuerpo nuevo, mismo que le daría la opción de modificar sus condiciones objetivas de existencia, todo esto pese a que en realidad el subalterno no deje de crear, ni de vivir:

Se trata de saber si y cómo un cuerpo participa, a través de los lenguajes, en la excepción de una verdad. Se lo puede decir así: ser libre no es del orden de la relación (entre cuerpos y lenguajes), sino, directamente, de la incorporación (a una verdad). Lo cual significa que la libertad supone que aparezca en el mundo un nuevo cuerpo (Badiou, 2008: 52).

De acuerdo con lo que Badiou señala, se podría pensar una posible emancipación del subalterno a partir del alcance de una verdad colocada en la línea divisoria entre el cuerpo y el lenguaje. No bastaría solamente con vivir o solamente con no morir, y a su vez, no bastaría con hablar y ser entendido. La verdad se jugaría en el espacio suplementario generado por esas dos insuficiencias, que para nosotros coincidiría con el espacio propio de la subjetividad. Se trata de pensar la subalternidad bajo una dinámica tensa entre cuerpo y lenguaje: allí donde una vociferación silenciante pretende imponer sus sentidos sobre el subalterno, podría surgir el cuerpo para interpelar con el alarido de la vida; y allí donde el cuerpo es fruto de administraciones despóticas que se vuelcan sobre él, se haría un llamado al lenguaje para hacer evidentes las representaciones que prevalecen veladas por la mano biopolítica. Como se ve, se trata de pensar al cuerpo como un lugar

de disputa entre vivir y hablar, pero también entre vida ordinaria y vida política, entre vida regulada y vida potencial, e incluso, entre vida hablada y vida acallada, todo ello considerando que: “La vida en cuanto tal no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al de la historia –no se le puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero–, sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce y de su tensión” (Esposito, 2011: 52). El cuerpo entonces sería ese espacio donde la vida orgánica deja de ser solo eso en su encuentro con el lenguaje, y el lenguaje comienza a palpitar inoculado por la vida. La verdad, por su parte, vendría a ser ese acontecimiento que guardaría la posibilidad de ser al *exceptuar* la indiferenciación, aparentemente armónica, de esa tensión entre cuerpo y lenguaje, aquello que *sacude* al lenguaje y a la vida por igual.

Bordear el cuerpo en el lenguaje. Transformarlo

Como se avizora hasta aquí, nuestra propuesta se despliega en el campo teórico sobre la relación entre cuerpo y subalternidad, cuyo alcance práctico más importante, a nuestro juicio, se suscita en el terreno metodológico. No es nuestra intención enumerar las diferentes metodologías que transitan sobre ambos campos en las ciencias sociales y humanidades, más bien, nos proponemos discutir de manera general las implicaciones ético-políticas que se desprenden de su relación. La introducción del cuerpo en la pregunta por el subalterno genera un reflejo en aquella por la subalternidad en los llamados estudios del cuerpo, los cuales se han encargado de señalar y resanar el modo en que el pensamiento dualista, propuesto por Descartes, conjuró un efecto epistemológico imperante de la modernidad europea: el cuerpo como subordinado de la razón y su abandono a la biología. Hoy, sin duda, el cuerpo es entendido no solo bajo determinaciones biomédicas, sino también históricas y sociales; no obstante, es importante repensar el papel que el investigador juega como productor y reproductor de cierto orden social a partir de la idea de cuerpo que convoca. Nos parece urgente una reflexión que circule en ambas direcciones, por lo que nos centraremos en la relación que el investigador establece con su objeto de estudio.

¿Es posible pensar al cuerpo separado de los sujetos? Pensar al cuerpo como objeto de estudio se enfrenta con tal dilema. La objetivación de este en aras de la construcción investigativa sobre él supone una relación específica con aquellos sujetos que lo encarnan. Pero también una reducción del sujeto a su cuerpo involucra un acto violento. En este sentido es que el cuerpo involucra una cuestión ética y política inherente. En la relación del investigador con los sujetos que se han tomado como objeto de estudio subyace tanto un ordenamiento específico de los cuerpos como relaciones preestablecidas entre ellos. Supone, en primer término, una diferenciación delimitada entre el cuerpo del investigador y el cuerpo del inves-

tigado. Distinción que se han encargado de señalar los estudios subalternos, en tanto que esta nace de la complicidad del investigador con las lógicas colonialistas del saber académico. De este modo, en el manifiesto inaugural del grupo latinoamericano de estudios subalternos se expresa: “No se trata, por ello, de desarrollar nuevos métodos para estudiar al subalterno, nuevas y más eficaces formas de obtener información, sino de construir nuevas relaciones entre nosotros y aquellos seres humanos que tomamos como objeto de estudio” (Grupo de estudios subalternos, 1998).

Sin duda, el extractivismo académico sobre las voces silenciadas de la historia configura la forma en que estas aparecen representadas, bajo un halo de romanticismo o de conmisericordia; aspecto criticado por Spivak. En esta relación la disputa por la representación aparece allanada por la transparencia del Sujeto sobre sí, en tanto que es el académico el que, desde su lugar privilegiado, sostiene tal ficción. La fundamentación de una supuesta verdad objetiva emanada del subalterno por parte del académico termina manteniendo la idea de un esencialismo sobre su identidad; lo que facilita la idea de inferioridad, retraso o dependencia de este hacia la élite dominante. La búsqueda y naturalización de una Otredad radical se encuentra implícita en la misma conformación de las ciencias sociales, impregnadas de una lógica colonialista y eurocéntrica (Castro-Gómez, 2000). En este sentido se hace pertinente la búsqueda de metodologías que apuesten a la construcción de relaciones distintas y que no obedezcan a una mayor eficacia de extracción. Se avizora un horizonte político en tal intención que coloca al investigador en la empresa de discernir el modo en que los cuerpos son diferenciados (clasificados y producidos) pero, sobre todo, apostar por su posible transformación.

No debe entenderse nuestra propuesta sobre el cuerpo como un regreso a un esencialismo del mismo, lo que daría a entender que la verdad, en este caso del subalterno, no se sostendría del lado del discurso, sino del cuerpo, lugar naturalizado por excelencia, de modo que no necesita ser representado por el lenguaje, pues se representa por sí mismo. ¿Hasta qué punto la moda por el cuerpo en las ciencias sociales se debe a la búsqueda de una garantía sobre su saber, de un intento por sostener su estatus de ciencia, al ya no contar con la certeza otorgada por su objetividad? El cuerpo aparece como una base más estática y confiable que el terreno volátil y siempre en disputa del lenguaje. Esta ilusión se disuelve al adentrarse al entramado campo de la relación entre ambos; en donde, por un lado, el cuerpo se torna el *locus* de disputa por la representación, al mismo tiempo que se muestra inasible a ella. El cuerpo oculta al mismo tiempo que devela. Su estudio supone una renuncia a una consideración romántica o salvífica sobre el mismo; no puede darse como un supuesto que antecede a lo social; no es ombligo alrededor del cual giran los significantes sin lograr tocarle. El cuerpo se mueve, deglute, siente, observa,

excreta, bajo un ordenamiento de esos actos; experimenta, juega, vive, crea, en un mundo que lo encarna. El cuerpo se produce. El estudio del cuerpo no aparece como un lugar neutro a partir del cual se logre erigir un saber, sobre el subalterno, más cabal o profundo, por el contrario, es una propuesta orientada a situar el saber y fomentar una politización radical de la investigación cuerpo a cuerpo. Más adelante regresaremos a este punto.

En los estudios sobre el cuerpo nos parece útil la clasificación descrita por Kogan (2010) acerca de los enfoques metodológicos y epistemológicos imperantes:

1. Una visión estructuralista que sitúa al cuerpo como objeto de pedagogías e instituciones que lo moldean.
2. Una perspectiva de la acción donde los sujetos crean y negocian con las instancias de poder como forma de resistencia y de agencia.
3. Una perspectiva performativa, mediante la acción social y la iteración, que actualizan y recrean los mandatos culturales sobre el cuerpo.
4. La perspectiva de la reflexividad en la que el sujeto configura su propia identidad y corporeidad; más cercana a la fenomenología.

Es indudable la influencia de la perspectiva foucaultiana del poder sobre la mayoría de estos enfoques, sobre todo en la primera; la cual ha permeado en mayor medida los estudios del cuerpo en Latinoamérica (Kogan, 2010). El cuerpo como objeto del poder constituye una de las líneas fundamentales que han girado en torno a los conceptos de disciplina y biopolítica; la primera, entendida, como un poder sobre el cuerpo individual y la segunda sobre el cuerpo como especie. La relación entre ambas configuraría la forma específica del poder en la modernidad, desplegando una serie de dispositivos de saber-poder cuya meta es capturar al cuerpo. Es sobre esta línea que se han derivado diferentes propuestas teóricas en las que nos interesa destacar el concepto de necropolítica propuesto por Achille Mbembe (2011), quien ubica esta forma de poder en la poscolonia como anverso de la biopolítica occidental, y cuyo sostenimiento se basa en la clasificación racial sobre los cuerpos y su carácter desechable bajo el mandato capitalista del cuerpo como mercancía. Sin adentrarnos en estas propuestas y sin negar la importancia que pudiera tener para análisis concretos de la realidad del subalterno, consideramos que existe una distancia importante entre este enfoque y nuestra propuesta, en tanto esta perspectiva considera a la vida y al cuerpo, como objetos pasivos ante el poder. La investigación, en este caso, supondría una interpretación sobre el cuerpo a través de los dispositivos que lo generan. Mientras que, desde nuestra perspectiva, el estudio de la subjetivación arriesga el enorme reto de adentrarse al cuerpo como experiencia. En este sentido nos encontramos más cercanos al concepto de bios que Foucault propone como instancia en vías de formación, más allá de la técnica que intenta moldearla:

El bios [la vida] dejó de ser el correlato de una *tekhné*, para convertirse en la forma de una prueba de sí [...] Prueba en el sentido de experiencia; es decir que el mundo se reconoce como aquello a través de lo cual hacemos la experiencia de nosotros mismos, nos conocemos, nos descubrimos, nos revelamos a nosotros mismos. Y además, prueba en el sentido de que este mundo, este bios, es también un ejercicio, es decir, aquello a partir de lo cual, a través de lo cual, a pesar o gracias a lo cual, vamos a formarnos, transformarnos, encaminarnos hacia una meta o una salvación, marchar hacia nuestra propia perfección. (Foucault, 2006: 464).

Como se nota, aquí la vida deja de ser entendida en términos biológicos. El cuerpo, como su sostén no sería entendido como un objeto pasivo sino como el lugar propio de la experiencia. Esto implica, para nosotros, un alejamiento del concepto del cuerpo como un posible deshecho o como una posible *nuda vida* en términos agambianos. Tal como describen los Comaroff (2013), la vida no se deja reducir a una vida desnuda aún en las condiciones más adversas, como lo fueron las coloniales. El cuerpo se encuentra ligado a una ética y a una estética de la existencia, usando el término de Foucault. El estudio del cuerpo, en el subalterno, no conlleva una reducción de este a una vida sin cualidades, sin capacidad de acción, excluida de la esfera pública; lo que supondría un silenciamiento aún más brutal que el provocado por la falta de escucha. Lo cual no excluye un análisis del modo en que las conductas de autotransformación sobre el cuerpo son dirigidas y encaminadas. Como, por ejemplo, podría ser la incorporación del subalterno al sistema de salud o a instituciones pedagógicas del Estado. Sin embargo, nuestra postura se encuentra más cercana a los otros tres enfoques citados. En contraposición a un constructivismo discursivo sobre el cuerpo, Judith Butler (2002) cercana a Bordieu, propone una materialización del mismo. Lo que supone no una determinación pasiva de las estructuras sobre este, sino un proceso mediante el cual la normatividad social se actualiza en los actos y se sedimenta materializando el cuerpo. Materialización que de igual manera involucra una naturalización al invisibilizarse dicho proceso de socialización. De este modo lo abyecto aparecería como una posible válvula de escape al permitir visibilizar el aspecto contractual impuesto sobre el cuerpo. Esto conjetura una posibilidad del sujeto para modificar el orden establecido sobre su cuerpo mediante la iterabilidad ligada al acto performativo. Lo cual dista de un acto voluntarioso emprendido por el sujeto, pero no cierra su posibilidad de acción.

El cuarto enfoque se centra en las propuestas de corporeidad desde la fenomenología representada por Merleau-Ponty y desarrollada en las ciencias sociales por Bordieu. Cuya mirada retorna a la experiencia vivida, el mundo, en este caso la condición de dominación, se encarna en el sujeto. Esto para nada supone la idea de que el cuerpo del subalterno está obligado a ser solo

sacrificial, sino que muy por el contrario, puede tornarse como otra forma de entender el hacer del subalterno, sus preocupaciones, sus anhelos, sus horizontes, su cotidianidad, su propia condición subalterna, incluso su mutismo. Lo anterior se liga a la forma en que Bourdieu propone entender el cuerpo, es decir, como un espacio donde la experiencia en el *socius* se materializa para poder otorgar un respuesta a los eventos que la vida arroja. Experiencias que, en tanto permanecen corporizadas, no dependen de ningún nivel de enunciabilidad a priori, a no ser el que supone el propio actuar del cuerpo entendido como una especie de mutismo práctico devenido de un aprendizaje sin palabra. Aprendizaje que nos habita y a la vez es consecuencia de nuestro propio habitar en el mundo. Aprendizaje que, de acuerdo al propio Bourdieu, implica considerar:

[...] los valores hechos cuerpo por la transustanciación operada por la clandestina persuasión de una pedagogía implícita, capaz de inculcar toda una cosmología, una ética, una metafísica, una política a través de mandatos tan insignificantes como “estate derecho” o “no sostengas el cuchillo con la mano izquierda” y de inscribir en los detalles en apariencia más significantes del vestir de la compostura o de las maneras corporales y verbales los principios fundamentales de la arbitrariedad cultural, situados así fuera de la influencia de la conciencia y la explicitación (2008: 112).

Con lo anterior se apuntalan dos posibles formas a partir de las cuales el cuerpo puede ser un espacio que abre preguntas para seguir pensando la subalternidad. La primera de esas formas tiene que ver con la fuerza política con la que el cuerpo puede ser investido, convirtiéndose así en el insustituible portador de una causa, ello al volverse el medio más eficaz para llamar la atención sobre lo que se quiere decir. Allí el cuerpo no puede ser reducido a un mero signo ni tampoco a un mero indicio de la vida, allí el cuerpo puede ser potencia política, lugar de transgresión, soporte de una protesta. La otra forma en la que el cuerpo puede tener relevancia para pensar la subalternidad, se liga a lo que Bourdieu dice a propósito de un conocimiento in-corporado. Aquí el cuerpo se vuelve ese espacio donde es posible tener acceso a las vicisitudes existenciales del subalterno, las cuales no pasan por una conciencia plena, las cuales se forjan en el tránsito de su vida. Con esto volvemos al asunto del cuerpo que se le construye al subalterno, pero también a la idea de que el cuerpo es algo de lo que no puede prescindir el subalterno ni nadie más, ya que el cuerpo puede ser visto como un microuniverso donde las consignas y representaciones de los mundos particulares se encuentran encarnadas, contenidas por la piel, transitando al mismo paso que la vida; lo que lleva a pensar que allí donde no existe un resquicio para el habla, persiste el cuerpo como un espacio que es capaz de contener la vida e incorporar el mundo, por eso es que es tan importante resguardarlo y ponderarlo.

Lo anterior, de igual manera, parece regresarnos a la idea de condición subalterna en Gramsci, donde justamente esta pasaría por una conciencia que se tiene incorporada y que rige la cotidianidad del subalterno, pero que al mismo tiempo en esa condición prevalece la posibilidad latente de la rebelión, resaltando así una dinámica dialéctica entre lo hegemónico y lo contrahegemónico. Creemos que aunque Gramsci piensa la subalternidad en términos ideológicos, esto bien puede ser trasladado al espacio del cuerpo, sobre todo si se considera lo que dice Bourdieu con relación a que el cuerpo representa ese terreno donde son aprehendidos una multiplicidad de formas de sentido, tanto éticas, políticas, metafísicas, que al formar parte de un *corpus*, no son del todo representables ni pueden ser llevadas al plano absoluto de la conciencia. Visto a través de esta perspectiva, el cuerpo también guardaría la posibilidad de suprimir su lugar como objeto del poder para acceder a lugares creativos, a nuevos mundos encarnados, a acontecimientos dispuestos a interpelar el poder, lo cual nos pondría en la ruta de “saber si el cuerpo –el cuerpo mismo– está ligado a la creación, ligado a las ideas, o si, por el contrario, es un cuerpo sin ideas, un cuerpo separado de toda idea. Y nosotros sabemos bien lo que es un cuerpo separado de toda idea: es el cuerpo del esclavo” (Badiou en Rosario, 2004).

Podríamos decir que el cuerpo está jugado en el tránsito que va de la novedad al sedimento, del poder a la potencia, es un espacio en tensión permanente. Se nos forja un cuerpo que nos pretende resguardar del acontecer del mundo, logrando en cierta forma a una clausura de sí, pero al mismo tiempo el cuerpo puede convertirse en ese acontecimiento que intenta incidir en el mundo, desplegándonos más allá de lo que ordinariamente somos. Consideramos que la subalternidad bien puede ser leída en esta clave, no solo a través de una imposibilidad enunciativa, puesto que si bien es cierto que esto último es algo que persiste y que no puede desdeñarse así como así, también es verdad que el subalterno no deja de pervivir y de afirmarse a pesar de su presunto mutismo: busca la vida, y en ese camino el cuerpo no dejará de tener su incidencia y su valor. Sin embargo, no se trata solo de mirar al cuerpo en razón del foco de la pervivencia, debemos tener también en cuenta las formas en las que el subalterno, junto con su cuerpo, es negado, y desde dónde sería posible pensar la irrupción de un cuerpo nuevo, a partir de lo que en este mismo permanece incorporado, pudiendo el cuerpo significar de esta manera un parámetro de la existencia ligado a una tensión entre lo dado y lo posible de las cosas del mundo, tal y como Merleau-Ponty afirma:

[...] la relación entre las cosas y mi cuerpo es decididamente singular: este hace que, en ocasiones, me quede en la apariencia, y también hace que a veces vaya a las cosas mismas; él produce el alboroto de las apariencias, y también él las hace callar y me arroja de lleno al mundo. Todo sucede como si mi poder de acceder al mundo y el de recluírme en mis fantasías

no existieran uno sin el otro. Más aún: como si el acceso al mundo no fuera sino la otra cara de una evasión, y este exilio al margen del mundo, un acatamiento y otra expresión de mi poder natural de entrar en él (2010: 21).

Si la ideología hegemónica puede ser entendida como aquella que al ser enunciada sobrepone su voz a la del subalterno, lo que trae como consecuencia la violencia de un mutismo inducido, que a su vez conlleva la apariencia de no poder hablar (entendiendo aquí la apariencia como una realidad que potencialmente podría ser revertida); habrá que pensar entonces, de acuerdo a Merleau-Ponty, cómo el cuerpo está jugado en la trama silente de esa apariencia, al mismo tiempo que puede hacer callar esta misma. El cuerpo entonces puede ser entendido como una fuerza diferencial en la batalla ideológica, en el momento que es capaz de dislocar una contienda jugada solamente en el campo del lenguaje: voz contra voz, hegemonía contra hegemonía. Pensar el cuerpo desde este lugar, involucra considerar una fuerza que es capaz de callar y ser callada utilizando algo más que el recurso de la voz. La voz se hace apariencia en el cuerpo, el cuerpo va al encuentro de la apariencia para callarla prescindiendo de la voz. La búsqueda de una igualdad de condiciones en el diálogo, propuesta por algunas investigaciones, se torna más compleja y difícil de constatar si introducimos la noción del cuerpo. Pues la incorporación de la situación de dominación en la investigación constituye un asunto ineludible que no se resuelve en el mero acto del lenguaje. Sin embargo, la experiencia corporal no aparece sobre-determinada por los elementos sociales, sino que el diálogo mismo se suscita entre el cuerpo y el mundo; lugar actuante, el del cuerpo, en la constitución del mundo. La irrupción del cuerpo en la experiencia de investigación posibilita la transformación misma de la situación.

En resumen, considerar a los sujetos en una investigación como capaces de acción sobre sus cuerpos no supone una predisposición a encontrarlos adheridos a algún movimiento político o de resistencia; pero sí permite considerar su capacidad de acción en el mismo proceso de investigación. ¿De qué modo nos interpela el cuerpo del subalterno desde nuestro lugar de académicos?, ¿de qué modo socava el orden que detentamos?, ¿de qué modo se resiste a nuestras conceptualizaciones, a nuestras delimitaciones y conjeturas?, ¿de qué modo el subalterno es negado por nuestro propio saber?

Esto incluye el hecho de contemplar el propio cuerpo del investigador como involucrado en la investigación. La experiencia siempre compartida de investigar implica un acercamiento, un contacto, con ese cuerpo del que buscamos generar un saber. Lo que no supone una anulación de las diferencias, al contrario, esta irá definiendo las marcas irruptoras del otro en nuestros supuestos. Este encuentro de cuerpos no supone una recuperación directa de la voz, se hace también posible en estudios de archivo; donde la experiencia aparece prácticamente velada,

escrita en los términos del poder. Para lo que se hace necesario considerar al archivo como un *experimento epistemológico*, en palabras de Stoler (2010), considerar el material no como evidencia, sino como configuraciones específicas de un contexto determinado. En este sentido, las concepciones del poder sobre el cuerpo y los dispositivos que erige sobre este se vuelven relevantes; el cuerpo porta procesos históricos; pero también, la información fuera de lugar, los fracasos para encajar en las clasificaciones y las contradicciones pueden hablarnos más de un cuerpo que se transforma, por vía incluso del lenguaje, que de uno estático y del que no puede hablarse. Para notar este cuerpo, especulamos, convendría una disposición corporal afectiva por parte del investigador. Esto requiere elaborar un concepto del cuerpo situado como un enfoque que nos permitiría acercarnos a conocer el modo específico en que se experimentan las condiciones de dominación y cómo se concretizan en el cuerpo; al mismo tiempo que sitúa al investigador como parte de dicha experiencia sin negar su posición diferenciada por el poder.

Como vimos más arriba, la noción fenomenológica de cuerpo vivido también se hace compatible con nuestra propuesta, pues tiende a visibilizar el modo en que el cuerpo es experimentado por el sujeto bajo su condición de subalterno, lo que incluye el modo en que las situaciones de dominación se encarnan; al mismo tiempo, su posible transformación, al no quedar reducido a estos hechos, supondría un cambio en la relación que el sujeto guarda con el mundo. El cuerpo entonces ocuparía el lugar de un acontecimiento. ¿Es posible promover esta transformación en nuestra investigación? Esto nos regresa a las implicaciones éticas y políticas que mencionábamos anteriormente.

La investigación enfocada en el cuerpo supone una relación ética. Amerita pensar al cuerpo no como un mero reducto del poder determinado por su relación con la estructura, lo que involucraría una pasividad inherente que, en el caso del subalterno, confirmaría la esencialización de su identidad ligada al sufrimiento. Como se mencionó, siguiendo a Badiou, esto despojaría al cuerpo de su posibilidad creativa, de su capacidad de ser portador de una idea. Introducir, en este sentido la verdad, no como un producto del lenguaje, sino como una excepción, nos regresaría a la consideración propuesta por Badiou de no identificar al sujeto con su cuerpo de manera tajante, sino que es a través del cuerpo-verdad que un sujeto deviene. El cuerpo-verdad aparecería como acontecimiento, como irrupción de un cuerpo nuevo que participe de una verdad, en este caso, política; cuya orientación se define como subjetiva en tanto colectividad encaminada a la organización y sostenimiento de las consecuencias de esa verdad. Así esta verdad particular (al mismo tiempo que universal, según Badiou) propondría un agujero en la Verdad impuesta por los discursos dominantes. El cuerpo de un sujeto, ahora colectivo, sería un cuerpo-verdad en tanto participa de una verdad política. Esto, pese a su ta-

lante metafísico, implica consideraciones concretas. Por un lado nos obliga a pensar el modo en que se suscita la relación con esos otros, sujetos de estudio, bajo nuestra concepción de cuerpo que detentamos. Pero también a considerar el lugar que ocupa la verdad en nuestra investigación, si por un lado advenimos a construir verdades generales sobre el otro a partir de nuestro saber o si bien este saber está dirigido al conocimiento de las verdades particulares que de ellos se desprenden, en su acontecer. La tarea política devendría en la incorporación de individuos a un ordenamiento subjetivo de una verdad política que fue suscitada como acontecimiento. En este sentido, el académico también decidiría si participa de dicha verdad o no, lo que implica una transformación de su propio cuerpo. Transformación que supondría la irrupción de otras verdades, otros mundos, en las verdades propias que el investigador encarna; creación del cuerpo mismo en el texto de la investigación. Dar cuenta de sus transformaciones, contribuir al advenimiento de un sujeto colectivo, abre la posibilidad a metodologías colaborativas más allá de una ilusión de liberación sobre los otros oprimidos o de una confusión con ellos. Participar, por parte del académico, de una verdad, constituiría un devenir de un nuevo cuerpo, una nueva relación, ya no marcada por la jerarquía. “Aprender del subalterno” en palabras de Spivak (2013).

De acuerdo con todo lo anterior, podemos afirmar que nuestra propuesta se suma a las cada vez más extensas reflexiones sobre el campo metodológico, preocupadas por la constitución de espacios colaborativos y horizontales dentro del proceso de investigación. Dichas reflexiones pueden ubicarse desde la corriente de *investigación-acción* iniciada por Kurt Lewin (1946) en la psicología social, hasta los planteamientos sociológicos del *análisis institucional* (Lapassade, 1977); no obstante, nuestra atención se centra en las propuestas formuladas a partir de los planteamientos pos y decoloniales, en las que podríamos ubicar la *etnografía colaborativa* (Rappaport, 2007), la *investigación activista* (Kropff, 2007), *investigación sin objeto y militante* (Colectivo Situaciones, 2002 y 2003), *epistemologías del sur* (De Sousa, 2012), *metodología indisciplinada* (Haber, 2011), entre otras. Cabe decir que aunque el espacio que aquí se nos presenta no alcanza para exponer con profundidad las formulaciones de cada una de estas propuestas, ni para presentar los puntos particulares que en ellas resultan compatibles con nuestra mirada, o bien, para entablar una discusión con ellas más cabal; sí podemos decir, en términos generales, que confluimos en la finalidad de buscar una decolonización de la práctica investigativa, así como partimos de un intento de restitución de la escisión generada por el pensamiento Occidental moderno entre razón y cuerpo que ha detentado el espacio de la razón como un abismo infranqueable entre Sujeto y objeto, entre investigador e investigado; dando como resultado la objetivación de los sujetos con quien se realiza la investigación y la subje-

tivación del investigador producida, irremediadamente, por las instituciones coloniales del saber académico (Haber, 2011). De este modo, pensamos que la relación entre las concepciones de cuerpo y subalternidad se vuelve necesaria de problematizar, pues se amalgama de manera subrepticia al estrato colonial que persiste en la investigación académica. Consideramos que es menester del investigador tratar de agujerear tanto el discurso impuesto sobre el subalterno, así como aquel que se le impone al investigador en su propio cuerpo, para no convertirse de tal forma en un simple intérprete de la realidad que separa su cuerpo y su situación jerárquicamente diferenciada, de los *datos* que extrae. Para nosotros la incorporación del investigador en una verdad que lo excede, y que solo se hace asequible por la vía de un cuerpo nuevo, de un cuerpo que se hace colectivo dentro de la investigación, implica no solo poder escuchar a los sujetos con los que hace necesario el contacto, no como confusión con el otro, sino como una conmoción que altera el cuerpo y lo transforma. “Investigación parece decirnos que conocer es algo que nos acontece en el cuerpo cuando nos relacionamos con las cosas y con su espectro” (Haber, 2011).

En este sentido, el cuerpo a cuerpo propuesto por nosotros no oculta la batalla que se emprende entre las posiciones jerárquicamente diferenciadas del investigador y el subalterno, sino que refiere a la transformación de esos cuerpos en aras de la constitución de una verdad que trascienda el orden representativo impuesto sobre el subalterno; de la cual el académico, generalmente, es cómplice.

Las posibilidades del “no hablar” del cuerpo. A modo de cierre

Se asume que el gesto primordial de la presencia le pertenece al habla. Habla donde la voz irrumpe como el primer rasgo de la enunciación. Voz como inauguración del diálogo, del camino hacia el encuentro con el otro. Tal postura guarda un sustento poderoso, ya que si bien es cierto que en el primer hallazgo con el mundo existen otros campos que nos otorgan un sentido de este, más ligados a lo corpóreo, a lo calorífico, a la presencia del cuerpo; es el habla lo que designa el estar de alguien como sujeto que adviene del lenguaje; después llega la escritura, a no ser que se trate de aquellas escrituras que, en la apertura subjetiva, nos van cifrando el cuerpo y la psique, el pasado y el porvenir modelados por la evanescencia del ahora.

En el plano de las ciencias sociales y humanidades, toda intervención en un determinado campo que implique un encuentro intersubjetivo entre el investigador y los sujetos ligados al tema-objeto de la investigación, acontece bajo el tan ponderado proyecto de la escucha. Dar la voz al otro, escucharlo bajo la idea de un encuentro en el que la oralidad oprimida guarda como principal destino ser encriptada en una voz transcrita que además

será objeto de la escritura del análisis, esta será la única posibilidad de documentar tal encuentro, de volverlo real, de otorgarle un valor. Dar la voz como si esta última planteara por sí misma la prerrogativa de otorgar la posesión. Dar la voz a quien no la tiene, pero que en la posibilidad del dar, se discierne a quien se supone sí posee una voz que además lo excede, o si no, ¿de dónde se saca la idea de que alguien esté en posibilidad de dar la voz, o incluso, de hablar en nombre del otro?

¿Cómo podemos ligar lo anterior a lo que proponemos sea una pregunta por el subalterno desde el cuerpo?, ¿sería válido hablar de la opción de dar voz al cuerpo? Es necesario decir de entrada, que en ninguna forma creemos que el cuerpo puede responder por todo, que en el cuerpo esté escondida esa voz del subalterno que, como exhalación dispersa, es acallada, lo que tornaría imperante hallar los indicios corpóreos que nos lleven a ella. En lugar de esto, lo que nos interesa es proponer al cuerpo como un lugar problemático que nos permita acercarnos al subalterno. Creemos que no es posible desdeñar el lugar que el cuerpo puede jugar en quienes tratan de contrarrestar su lugar de subalterno. Puede encontrarse casos diversos de esto: en las huelgas de hambre que se elaboran a partir de una lucha política, allí el sujeto pone a jugar una necesidad vital como un recurso extremo cuyo propósito es lograr la escucha, allí se apuntala un espacio en el que ya no importa lo que se dice o se deja de decir, no importa si se entiende o no se entiende lo que se quiere decir, lo que importa es que no quede duda de la trascendencia de lo que se está diciendo, tanto que se está dispuesto a dejar de vivir por ello. Otro ejemplo es el lugar que los cuerpos reunidos pueden jugar en una marcha o en la toma de una plaza, donde más allá de las consignas que se griten, más allá de lo que en las mantas se deje leer, persiste la transgresión de múltiples cuerpos organizados que deciden seguir un camino durante un lapso de tiempo, volviendo de la excepción generada por su presencia multitudinaria, el punto de partida del *performance* de la protesta.

Regresando al caso de Bhuvanewari, si tomamos como válida la construcción de su historia que nos propone Spivak, podemos decir que finalmente lo que nos deja ver este caso es el uso del cuerpo como último recurso para dar a entenderse. Una discusión posterior, a nuestro juicio bastante problemática, puede que tenga que ver con qué se entendió y qué no se entendió del gesto del suicidio, sin embargo, ese gesto por sí mismo ya debería valer como acontecimiento contrahegemónico, como una fisura en la estructura que oprime, como un signo encarnado que lleva al extremo la posibilidad de poner en juego el cuerpo, y con él la vida, cuando lo que se pretende es ser escuchado. Que ese acontecimiento acceda a la relevancia enunciativa pertenece a otra discusión que justo no puede darse más que en el plano de la representación interpretativa del cuerpo muerto, pero en un punto anterior sería válido preguntarse sobre qué tiene

que pasar para que el cuerpo sobrevenga como último recurso para alcanzar la escucha, aunque el precio de esto, además de la propia muerte, sea la incertidumbre a la que el mensaje será arrojado; por otro lado, quedaría pensar de qué manera un acto sobre el cuerpo puede presentarse como un gesto que pretende ser un puente lanzado hacia la enunciación, gesto que, efectivamente, hace del cuerpo un signo, no obstante ese *hacer* no puede ser obviado; el *hacer* es el gesto mismo, lo que abre una verdad entre cuerpo y lenguaje que, en el caso de la tía de Spivak, hace desaparecer la vida para que irrumpa el signo.

Todo lo anterior no implica dejar de lado la materialidad del cuerpo, misma que en cierta medida lo condena al volverlo objeto de inscripciones que regulan la existencia de los sujetos, instaurando en ellos un código que los obliga a portar leyes y prohibiciones escritas en el propio cuerpo. En este sentido, cada cuerpo puede llegar a develar lo que del mundo se ha integrado, incluyendo lo peor de él.

[...] la ley se escribe sin cesar sobre el cuerpo. Se graba en los pergaminos hechos con la piel de los sujetos. Los articula en un corpus jurídico. Los hace libro. Estas escrituras efectúan dos operaciones complementarias: para estas escrituras los seres vivos son, por un lado, “puestos en texto”, transformados en significantes de reglas (se trata de una intextuación) y, por otro, la razón o el Logos de una sociedad “se hace carne” (se trata de una encarnación) (De Certau, 2010: 153).

El cuerpo es un objeto del poder por antonomasia. Pero la representación de igual forma lo es, simplemente porque no se puede separar cuerpo de representación así como así, porque ambos se deben, porque, como afirma De Certau, mientras el texto intextua la carne, la carne, por su parte, encarna al texto. Una representación solo puede mostrarse lo suficientemente eficaz en el momento que forma parte de la carne, en el momento en el que es capaz de volcarse en ella dejando así de habitar el mundo antes inasible de las palabras; y un cuerpo sin texto es pura materia palpitante, hoja en blanco anhelando darle materialidad a la voz. Es solamente cuando la representación se mantiene sostenida por un cuerpo, cuando así mismo se vuelve verdadero objeto de disputa, cuando vale la pena luchar por el acceso a ella, cualquier otra cosa corre el peligro de tornarse mera batalla retórica o, en su defecto, mera lucha cuerpo a cuerpo.

Es porque cuerpo y lenguaje se comparten, porque en esa mezcla nunca completada se halla la posibilidad de que una verdad irrumpa, como Badiou afirma, por lo que no es posible obviar el cuerpo por medio de una sublimación representacional, como si ya no hubiera nada qué hacer con el cuerpo, como si el cuerpo estuviera perdido, como si su desaparición fuera lo único que pudiera otorgarle valía al transmutarlo en mensaje de una causa que lo eleva al estatuto de texto. No podemos olvidar que es justo en el movimiento que va del aniquilamiento del

cuerpo a la irrupción de la representación que lo trasciende que comienza el destino del mártir, destino que inevitablemente será leído en retrospectiva. Creemos que esto último es un riesgo presente en el hecho de leer la subalternidad únicamente por el lado del lenguaje: convertir al subalterno en mártir de la clase dominante, elevarlo al lugar de símbolo de una causa política, como si su vida impedida solo tuviera relevancia en relación al paradigma de una lucha. La otra cara de la moneda de esto es leer al subalterno solo desde el anonimato de las cifras que resultan siempre equívocas. Aquellas que refieren a los números de muertos por hambruna, a los que desaparecen porque no cuentan con las condiciones para combatir el azote de una epidemia, a los que perecen fulminados por lo *fortuito* de los daños colaterales, a los que se vuelven un cuerpo fantasma cuando la vida en sus países de origen los obliga a cruzar fronteras de manera ilegal, a aquellos cuya muerte por una enfermedad, que en otro contexto pudo haber sido superada, solo representa un dato epidemiológico más, a los que dependen de la caridad de organizaciones humanitarias, etcétera. En el marco de esos datos, el cuerpo efectivamente está perdido, es fantasmal, anónimo, un cadáver que palpita al ritmo de la cifra biopolítica, un cuerpo que habilita la posibilidad de leer la vida desde una mirada plana, universalizante, administrativa, numeral, funcional; un cuerpo acallado.

Desde nuestra perspectiva, el cuerpo debe ser pensado como algo más: ni mero objeto del poder ni solo emisario de un mensaje a reconstruir. Si lo que hace la biopolítica al producir cierto tipo de cuerpo es afirmar negativamente a este en el momento en el que se apunta como objeto del poder, una discusión sobre la subalternidad que solo pase por el asunto de la representación, por su parte, estará condenada a negar afirmativamente al cuerpo, mostrándolo solo como ese resto mudo que corrobora la imperiosa necesidad de volver posible una voz. El cuerpo está más allá del anonimato biopolítico y de la trascendencia textual.

Los cuerpos son diferencias. Por consiguiente, son fuerzas. Los espíritus nos son fuerzas: son identidades. Un cuerpo es una fuerza diferente de muchas otras. Un hombre contra un árbol, un perro delante de un lagarto, una ballena y un pulpo. Una montaña y un glaciar. Tú y yo (Nancy, 2007: 18).

Referencias

- Asensi, M., (2009). "La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos", en *¿Pueden hablar los subalternos?* MACBA, Barcelona, pp. 9-39. Disponible en: http://www.macba.cat/PDFs/spivak_manuel_asensi_cas.pdf
- Badiou, A., (2007). *Justicia, filosofía y literatura*, Santa Fe, Homo Sapiens Ediciones.
- , (2004). *La idea de justicia*, Conferencia pronunciada en la Facultad de Humanidades y Artes de Rosario. Disponible en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/justiciabadiou.htm>
- , (2008). *Lógicas de los mundos. El ser y el acontecimiento 2*. Buenos Aires, Manantial.
- Bhabha, H., (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Ediciones Manantial.
- Bourdieu, P., (2009). *El sentido práctico*. México, Siglo XXI.
- Butler, J., (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'*, Buenos Aires, Paidós.
- Castro-Gómez, S., (2000). "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*, Buenos Aires, clacso.
- Colectivo Situaciones (2003). Sobre el militante investigador. Recuperado de: <http://eipcp.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es>.
- Colectivo Situaciones (2002). "Prólogo. Sobre el método", en Hipótesis 891: Más allá de los piquetes, MTD de Solano y Colectivo Situaciones, pp. 9-22. Tinta Limón, Buenos Aires.
- Comaroff, J. y J. Comaroff (2013). *Teoría desde el Sur. O cómo los países centrales evolucionan hacia África*, Argentina: Sigo XXI.
- De Certau, M. (2010). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Deleuze, G. (2009). "La inmanencia: una vida...", en *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (compiladores) Buenos Aires, Paidós.
- De Sousa Santos, B. (2012). *Una Epistemología del sur*. México: siglo XXI Editores.
- Espósito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y Filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, M. (2006). *La hermenéutica del sujeto. Curso en el College de France (1981-1982)*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Grupo de estudios subalternos latinoamericanos (1998). "Manifiesto Inaugural", en S. Castro-Gómez y Mandieta (coords.), *Teorías sin disciplina*, México: Editorial Ángel Porrúa.
- Guha, R. (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- Haber, A. (2011). "Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean Francisco Gil García y Dante Angelo)", en *Revista Chilena de Antropología*, N.º 23. Recuperado de <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RCA/article/viewArticle/15564/16031>.
- Kogan, L. (2010), "La entrevista como herramienta para el estudio del cuerpo vivido", en J.L. Grosso y M.E.

- Boito (comp), *Cuerpos y emociones desde América Latina*, Córdoba, CEA-CONICET; Doctorado en ciencias humanas – Facultad de Humanidades – Universidad Nacional de Catamarca.
- Kropff, L. (2005) *Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Lapassade, G. (1977). *El Análisis institucional: por un cambio de las instituciones*. Madrid: Campo Abierto.
- Lewin y otros. (1946). “La investigación-acción y los problemas de las minorías”. En: Salazar, M.C. (comp.) (1992). *La Investigación acción participativa. Inicios y Desarrollos*. Colombia: Editorial Popular. OEI, Quinto Centenario.
- Mbembe, A. (2011), *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*, España: Melusina (sic).
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo invisible y lo visible*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Modonesi, M. (2012). “Subalternidad. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo” (en línea), UNAM, Instituto de investigaciones sociales (citado el 2 de septiembre de 2015). Disponible en: http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/497trabajo.pdf.
- Nancy, J. L. (2007). *48 indicios sobre el cuerpo: extensión del alma*. Madrid: La cebra.
- Rappaport, J. (2007). “Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica” en Xochitl Leyva (et al.). *Conocimientos y prácticas políticas reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. México: CIESAS/UNICACH/ PDTG-Perú/ISS-HIVOS.
- Spivak, G. (2003). “¿Puede hablar el subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, enero-diciembre 2003.
- Spivak, G. (05/11/2013). Entrevista con Verónica Gago y Juan Obarrio. Recuperada en: http://www.revis-taenie.clarin.com/ideas/Gayatri-Spivak-entrevista_0_1024097850.html
- Stoler, A. (2010), “Archivos coloniales y el arte de gobernar”, *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 46, No. 2.

Notas

- ¹ En una de las partes del texto, Spivak incluso retoma las características a partir de las cuales y de acuerdo a Guha, puede ser definida la élite como negatividad de lo subalterno.
- ² En este punto Spivak hace patente que los autores en cuestión confunden dos ideas de lo que es representación: una referida a la representación política como ese alguien que habla por otro, y otra que más bien nos habla de aquello que “está en vez de” como ocurre en el arte y otras formas estéticas.
- ³ Sin embargo, puede que de parte de Spivak haya un gesto similar al no explicitar el lugar y la fecha de la conversación de estos intelectuales franceses: principios de los setenta, en una Francia todavía sacudida por los sucesos del 68.
- ⁴ Pese a lo que diga Spivak, en esta aseveración nos parece que Foucault y Deleuze si se están refiriendo a la representación como proyecto político, es decir, a la idea de hablar por otro.
- ⁵ “No se debería contener una vida en el simple momento en el que la vida individual enfrente la muerte universal. Una vida está en todas partes, en todos los momentos que atraviesa tal o cual sujeto viviente y que se miden por tales o cuales actos vividos” (Deleuze, 2009: 38).
- ⁶ Muy cercano a esto, se encuentra el plantemiento de Asensi Pérez cuando señala: “Se trataría de reservar la categoría de subalterno a aquellos grupos cuyo común denominador es la imposibilidad de satisfacer unas necesidades vitales sin las que resulta en extremo difícil vivir la propia vida” (2009: 27).
- ⁷ Aquí es interesante lo que Derrida establece al abordar el tema de la carta y su destino: el solo acto de escribir una carta ya implica lanzar el mensaje que contiene hacia un destino incierto, es no saber si llegará.

Recibido: 22/09/2015

Aceptado: 07/04/2016

Cómo citar este artículo:

Zapata Aburto, Héctor R. y Alejandro Medina Jiménez. “¿Puede no hablar el cuerpo del subalterno? Un acercamiento teórico-metodológico al cuerpo del subalterno y sus resonancias ético-políticas”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 71-84, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

El silencio y el archivo: a propósito del Estado alterado

Zenia Yébenes Escardó

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa.

RESUMEN: Este artículo se centra en el caso de María de los Ángeles C., interna en el Manicomio de La Castañeda desde 1922 hasta su muerte en 1955. Si Gayatri Spivak se ha preguntado si el subalterno puede hablar, el caso de María de los Ángeles muestra las limitaciones y deficiencias de las aproximaciones postcoloniales y decoloniales y nos fuerza a preguntarnos qué es ser un sujeto, qué es ser un subalterno y qué es hablar. Nos preguntaremos por los vínculos entre el archivo médico, el Estado postcolonial mexicano y el silencio. Nuestro propósito es explorar el significado ambivalente de los “estados alterados” que se refieren tanto a los estados postcoloniales como a las vidas alteradas.

PALABRAS CLAVE: locura, contrahistoria, subalterno, estado, silencio.

ABSTRACT: This article centers on the case of María de los Ángeles C., hospitalized in the lunatic asylum La Castañeda from 1922 to her death in 1955. If Gayatri Spivak has asked if the subaltern can speak, María de los Ángeles case shows the limitations and shortcomings of postcolonial and decolonial approaches and forces us to question what is to be a subject, what is to be a subaltern, and what it means to speak. We will ask about the links between the medical archive, the Mexican postcolonial state and the silence. Our purpose is to explore the dual meanings of “altered states,” referencing postcolonial states and altered lives.

KEY WORDS: Fanon, Subalternity, Nation, Postcolonial, Decolonial.

Qué esconde su loco, muerto sin voz

Henri Michaux

En la primera parte de su texto emblemático *Can the subaltern speak?* (1988), Gayatri Spivak discute, a propósito del diálogo entre Deleuze y Foucault sobre los intelectuales y el poder, en torno a los acontecimientos de mayo de 1968. Esta primera parte del texto le sirve para situar el problema teórico de la representación del subalterno. La primera crítica que hace Spivak a Foucault y a Deleuze es que, curiosamente, los activistas de las subjetividades múltiples, en el momento de nombrar al sujeto subalterno, lo contemplan como un monolito idéntico a sí mismo. Poner en la misma balanza a todos los sujetos oprimidos y desposeídos sin prestar atención a sus diferencias, a su fragmentación y heterogeneidad supone, entre otras cosas, ignorar la división internacional del trabajo. A Spivak le preocupa la aseveración de Deleuze de que los oprimidos (prisioneros, enfermos, trabajadores, etc.) pueden, de manera indistinta, articularse como *un sujeto revolucionario colectivo*, y hablar por sí mismos (Spivak, 1998: 1-6). La posibilidad de hablar no hay que darla por sentado. La pregunta ha de ser formulada: ¿pueden hablar los subalternos?

Se ha señalado que Spivak, que suele reivindicar las condiciones locales de los procesos de producción intelectual, no presta atención a las condiciones históricas de enunciación del diálogo entre Deleuze y Foucault. Que de lo que están hablando ambos es de lo sucedido en Francia a finales de los años sesenta, cuando el mundo obrero y universitario se unen en la lucha política. Las aseveraciones de Foucault y de Deleuze de que las masas saben perfectamente lo que quieren y cómo lo quieren, y no necesitan a ningún intelectual que las represente, solo serían comprensibles en tanto estarían referidas a aquella situación singular que ellos vivieron. El problema reside en la generalización de esos supuestos, en su conversión en modelo aplicable a cualquier circunstancia y momento (Asensi, 2009: 13-14; Castro Orellana, 2014: 221-224).

Este ensayo no se centra en el análisis del texto de Spivak, aunque volveré a él en ciertos momentos para interrogarme por el asunto, que para mí continúa siendo ineludible de la relación entre subalternidad y silencio. Basta señalar por el momento que –para ella– si el subalterno no puede hablar y el intelectual –tal y como señala Deleuze– no lo representa, entonces estamos abocados al silencio más absoluto (Asensi, 2009: 22). Spivak advierte: “El individuo subalterno no puede hablar [...]. La representación no se ha marchitado. La mujer intelectual tiene como intelectual una tarea circunscripta que ella no puede desheredar poniendo un florilegio en su firma” (Spivak, 1998: 44). Por tanto, la tarea de expurgar los documentos y los relatos orales resulta esencial. Mi propia pregunta por la relación entre subalternidad y silencio, y

por el rol que juega en relación con ella, quien investiga, se ve atravesada aquí por una experiencia de archivo. En mi investigación sobre la demencia precoz en el México de la primera parte del siglo XX, considerada –no sin problemas– lo que hoy conocemos como *esquizofrenia*, entre los expedientes del Manicomio Nacional La Castañeda, puedo leer, al revisar mis notas, el de María de los Ángeles C.:

Ma. de los Ángeles C., natural de Zacatecas, raza blanca, ingresó al Manicomio General en 1922. Pensionista de primera. A los cuatro o cinco meses sufrió la rotura de la espina debido “a que una sirvienta la dejó caer de los brazos”. Tuvo una niñez delicada y hasta los cuarenta años no se apreció en ella nada anormal. A esta edad se vio conmocionada por el suicidio de sus hermanos, por la muerte de su madre y por el “vicio de la morfina que había sido contraído por uno de los suicidas”. En 1914, ante la amenaza de la rebelión villista, huyó en un ferrocarril amenazado por los revolucionarios. Viajó diez o doce días en un furgón destinado al acarreo de ganado acompañando a su padre al destierro político. A lo largo del camino sufrió zozobras pensando que los iban a fusilar. Al llegar a Estados Unidos de América, un hermano suyo sufrió un delirio furioso atribuido a las drogas heroicas. Aunque él lo negó, se le internó en un sanatorio donde permaneció por poco tiempo aparentemente restablecido. Ella se sentía feliz en el extranjero porque: “siempre ha sido muy sensible a las miradas indiscretas que su cuerpo mal formado provoca en las gentes, en poblaciones pequeñas”. Entre 1916 y 1917, volvió a Zacatecas. Lloró durante un mes y se negó a salir de su casa. Un hermano la visitó después de años de no verla y advirtió “el cambio experimentado, su desamor, su indiferencia”. Seis meses después regresó y se percató de que su hermana dormía vestida, costumbre adquirida durante la última enfermedad de su padre que ya no era necesaria al haber fallecido este. Hablaba de “diablos y apariciones”, fuera de eso “su apariencia era perfecta”. En su tercera visita, ella “hablaba sola, lo cual interrumpía al darse cuenta de que él escuchaba” y “desconocía y aborrecía a su familia”. Se la internó al Manicomio General señalando sus “cambios de carácter, negativismo, la presencia de alucinaciones oculares y auditivas, sus monólogos, pérdida de afectividad, estereotipia y presencia de un delirio polimorfo”. Su diagnóstico inicial de demencia precoz hebefrénica se transformó en esquizofrenia paranoide. La paciente decía ser un “hombre y llamarse Santiaguito. Ser un católico eclesiástico y que por lo tanto su enemigo se negaba a responder”. En 1930, su diagnóstico volvió a ser de demencia precoz hebefrénica. Se hizo referencia a “su excitación y depresión. Inconstancia, ideas delirantes, marcadísima catatonía. Exceso de simbolismos y neologismos. Actitud defensiva y complejo de inferioridad”. Ella afirmaba llamarse Santiago o San Lázaro y no tener padres ni hermanos. Ser “de Europa y no de la república. Estar a 2 de julio pero no sabe de qué año porque aquí los meses son de 30 días y en Europa de 40. Ser casada desde que nació y por eso haber gozado. Ser mujer, pero de presentación masculina, para defenderse de sus enemigos”. La siguiente anotación se registra

en el expediente de Ma. de los Ángeles C., más de veinte años después, en 1954. Se da orden de internar a la paciente en un asilo de ancianos indigentes, se notifica que es una enferma pacífica que no tiene familia. Ma. de los Ángeles C. muere el 26 de junio de 1955 (AHSS, F-MG, caja 138, exp. 18).

La estrategia de Spivak en la segunda parte de su texto, cuando habla del *rito sati* en el que las viudas en India debían seguir al marido a la pira funeraria, y se pregunta por su silencio, tiene su origen en Freud. En *Más allá del principio del placer*, la frase “Pegan a un niño”, proveniente de ciertos informantes, se convierte en la punta de iceberg de una investigación psicoanalítica para ver adónde conduce. En el caso de Spivak, la frase que desencadena la investigación –“Los hombres blancos están salvando a las mujeres de piel morena de los hombres de piel morena”– hace referencia a la abolición del *rito sati* por parte de los británicos durante la ocupación colonial (Spivak, 1998: 30). La frase mencionada subraya que la abolición del *rito sati* sirve como pieza fundamental de esa versión que afirma el carácter positivo de la presencia británica en la India. Frente a esa oración, textos canónicos como el *Rg-Veda* y el *Dharmasastra* apoyan la versión, seguida por muchos nativos, de que en el *rito sati* se cumple el deseo de las mujeres de querer morir. La articulación colonizador/colonizado/ hombre/mujer/ blanco/moreno se muestra en toda su complejidad, pero lo más importante para Spivak es que, en una u otra versión, las viudas del *rito sati* son sujetos subalternos. Sujetos escamoteados de la historia que no pueden hablar. Lo que no se oye es el testimonio de la propia voz de la conciencia femenina:

Tal testimonio no sería, por cierto, tampoco trascendente ideológicamente o sería catalogado como “completamente” subjetivo [...]. Al repasar los nombres (grotescamente mal transcritos) de aquellas mujeres, las viudas sacrificadas, incluidos en los informes policiales de los registros de la East India Company, es imposible pensarlos emitiendo una “voz” (Spivak, 1998: 32).

El expediente de María de los Ángeles C. me remite asimismo a la complejidad de ciertas articulaciones en la propia experiencia de archivo. México es ya en las primeras décadas del siglo XX, cuando ella ingresa al manicomio, una nación poscolonial en el sentido de que es una nación independiente marcada por la colonia. Una nación cuyas vicisitudes se juegan, de ahora en adelante, en los intersticios de la relación Estado-nación. Las vicisitudes se vislumbran en categorías y referentes que el expediente permite dilucidar: México, Estados Unidos, Europa. Mujer y blanca, no indígena ni mestiza. Mujer que sufre una deformación notoria debido a la fractura de la espina dorsal. Posición económica en el momento de su ingreso en el manicomio acomodada (primera categoría), al final será ordenado su ingreso en un asilo para ancianos indigentes. El diagnóstico de locura que aparece

en su expediente “demencia precoz hebefrénica”, “esquizofrenia paranoide” es, como el *rito sati* que ocupa a Spivak, sancionado socialmente.

“¿Qué es lo que delira?” se preguntan Deleuze y Guattari en el *Antiedipo*, y ellos mismos responden: “El invertir inconsciente de un campo social histórico. Se deliran las razas [...] los continentes, las culturas, las posiciones sociales” (Deleuze y Guattari, 2007: 278). ¿Es a este respecto María de los Ángeles C. un sujeto subalterno en los avatares de un Estado-nación poscolonial con cuyos mimbres se (des)teje su vida? Si es así y si partimos de la heterogeneidad de los sujetos subalternos como indica Spivak, ¿cómo indicar el lugar de una singularidad?, ¿para qué? Carecemos de cartas o anotaciones personales que ella –a diferencia de otros pacientes del Manicomio– pudiera haber escrito. No sabemos si existieron o se han perdido. Lo que queda de su existencia es un expediente clínico en el que una última anotación abre el largo paréntesis de silencio de más de veinte años en los que no se volvería a escribir sobre su estado. Esa anotación es la que, de manera similar a lo que sucede con Freud y Spivak, espolea esta investigación. Dice así: “No vale la pena anotar sus frases. Corresponden al estado descrito, y cada día varían totalmente” (AHSS, F-MG, S-EC, caja 138, exp. 18).

Subjetividad y subalternidad

El texto de Spivak inicia con la pregunta por un sujeto, *el sujeto subalterno*. No deja de ser una ironía que la pregunta sobre el sujeto subalterno sea, al defender su heterogeneidad irreductible, la de la no existencia de *el sujeto subalterno*. Tal y como advierte Homi Bhabha, la ironía es inevitable desde que “la perspectiva poscolonial resiste el intento de formas holísticas de explicación social [...] nos obliga a repensar las profundas limitaciones de un sentido liberal, consensual y cómplice, de la comunidad cultural” (Bhabha, 2002: 213-215). Hablar de *subjetividad* significa emplazar una serie de dificultades históricas y de aproximaciones críticas que han puesto en evidencia lo que se ha dado en denominar *genealogías del sujeto moderno*. En estas genealogías se ha reflexionado sobre los colonialismos y la importancia de la figura del otro colonizado en la emergencia de modernidades que se perciben, cada vez más, de manera plural, fragmentada y disputada. Desde esta lectura, hablar de subjetividad supone hablar de agencia pero también de jerarquía, de violencia, de los vínculos más o menos sutiles que atan subjetividad a sujeción, y de la necesidad de ligar los procesos políticos, económicos y sociales a formas íntimas y cotidianas de experiencia. Lo que Judith Butler (2001) describe como *mecanismos psíquicos del poder* supone inscribir lo político en el corazón de lo psíquico y lo psíquico en el corazón de lo político. Entonces, ¿es a este respecto María de los Ángeles C. un sujeto subalterno en los avata-

res de un Estado-nación poscolonial con cuyos mimbres se (des)teje su vida? Siguiendo a Begoña Aretxaga (2003) podríamos hablar de “estados enloquecedores” (*maddening states*) y remitirnos a dos sentidos de estado: como condición mental subjetiva y como institución sociopolítica entendida en un sentido amplio.

La propuesta de Aretxaga nos brinda una lente que nos permite investigar las contradicciones que emergen en las sociedades poscoloniales y las condiciones sociales que estas producen. Hablar de “estados enloquecedores” nos permite enfatizar la importancia de la experiencia vivida en la emergencia de subjetividad en condiciones complejas, amenazadoras o inciertas. Vincular el estado como condición subjetiva, y el Estado como institución sociopolítica, permite asimismo poner de manifiesto que los conceptos normativos asociados con la idea de orden y desorden, racionalidad y patología que inciden en la emergencia y producción de las subjetividades, y en la forma de los sujetos de vivir y de vivirse, tienen una genealogía históricamente situada. No queremos decir que los sujetos no enloquecen, sino precisamente lo que acabamos de escribir, que enloquecen *históricamente*. Es necesario prestar atención a la cotidianidad y a las prácticas rutinarias que se instancian en vicisitudes y proyectos sociopolíticos (por ejemplo proyectos de nación) en relación con las formas de subjetividad que producen y afectan. Los análisis de Franz Fanon (1983) sobre la “psicosis reaccional” de sus pacientes víctimas de la violencia colonial en Argelia, las historias clínicas recopiladas por Françoise Davoine y Max Gaudillière (2011) sobre “la locura de guerra”, o la “psicosis del repatriado” explorada por Andrés Ríos (2011) en el caso de 140 trabajadores agrícolas mexicanos, en su mayoría indocumentados, que fueron deportados por las autoridades de Estados Unidos, entre 1920 y 1945 e ingresados en el Manicomio General de La Castañeda tras mostrar signos de enfermedad mental, abren sugerentes vías de investigación al respecto. La causalidad de la locura no parece poder reducirse a un acontecimiento aislado; sin embargo, el campo histórico sí parece tener su lugar en la etiología de los delirios.

Estas aproximaciones requieren sin embargo un pensamiento de la subjetividad que “se aleja de todo esencialismo –en tanto conjunto de atributos “dados” preexistentes– para pensar más bien su cualidad relacional, contingente, su posicionalidad en una trama social de determinaciones e indeterminaciones, su desajuste –en exceso o en falta– respecto de cualquier intento totalizador. La identidad será vista entonces como un “momento” identificatorio en un trayecto nunca concluido, donde está en juego tanto la mutación de la temporalidad como la “otredad del sí mismo”, según advertía ya el famoso adagio de Rimbaud (*Je est un autre*)” (Arfuch, 2005: 14). Una subjetividad pensada de esta manera solo puede comprenderse desde sus condiciones históricas y locales de producción.

El énfasis en las condiciones históricas y locales de producción ha implicado asimismo la necesidad de no incurrir en una esencialización de la “situación colonial” que suprima las diferencias entre los procesos coloniales hispánicos del siglo XVI y la colonización europea del siglo XIX –aquella que precisamente estudian Said, Bhaba o Spivak–. Walter Mignolo (y lo que más recientemente se ha autodenominado *Grupo Modernidad/Colonialidad*) asevera al respecto que ha existido una tradición intelectual en América Latina, en la cual se ha reflexionado sobre la colonialidad o la subalternidad en un sentido estrictamente local.¹ Dicha tradición intelectual ofrecería elementos para definir un modo distinto de producción del conocimiento que denuncia la dimensión colonial y los efectos del eurocentrismo a partir de la emergencia de un nuevo paradigma: el *pensamiento decolonial* (Mignolo, 2003: 27). Para Mignolo, la totalidad del proyecto de la teoría postcolonial de Said, Bhaba o Spivak se encuentra debilitada por su profunda deuda con el pensamiento europeo contemporáneo (Mignolo, 2007: 33). No es que el pensamiento decolonial sea un salto hacia el mundo irrepresentado de los sujetos subalternos para articular una mediación, más bien cabría afirmar que ese “pensamiento otro” encarna en sí mismo el punto de vista del sujeto subalterno en cuanto tal, y habla, y ha hablado históricamente, en las tradiciones locales del pensamiento. Mignolo identifica su propia teoría con la subalternidad, entendida como la presencia transparente y trascendente de un pensamiento contra-hegemónico que viene desde lejos (Castro Orellana, 2014: 231). El cuestionamiento es inevitable por varios motivos.

En primer lugar, la tentación autoctonista es insostenible como lo es cualquier tipo de “populismo filosófico” que quisiera remitir las prácticas hacia un “origen” o una identidad cultural anterior a las relaciones históricas de poder que las constituyen. Tal y como ha advertido lúcidamente Santiago Castro-Gómez, autores como Zea, Dussel o Kusch, que Mignolo lee como expresiones de un locus decolonial de enunciación, pueden asimismo leerse como comprometidos con el tipo de crítica característico de la “episteme moderna” (Castro-Gómez, 1996: 169). En este sentido, lo que está en disputa no es el estudio del pasado, sino el estudio de la relación compleja entre pasado y presente, es decir, un pasado convertido en objeto de estudio. En segundo lugar, para funcionar, la tesis de Mignolo requiere olvidar lo mismo que postula, es decir, las condiciones históricas y locales de producción que introducen discontinuidades y fracturas en los procesos de colonización, y sobre las que insiste a la hora de defender la diferencia de los procesos coloniales hispánicos frente a la colonización europea del XIX. Efectivamente, parece que la diferencia solo opera a este nivel puesto que Mignolo necesita establecer una línea de continuidad entre la estructura de la colonización española y portuguesa del siglo XVI y la actualidad. Esta estrategia le permite definir la modernidad como un sistema-mundo que emerge du-

rante el siglo XVI y que requeriría constitutivamente de una periferia colonial. Desde esa lectura el pensamiento decolonial no abandona realmente la hegemonía eurocéntrica, porque en su propia negación confirma dicha racionalidad invirtiéndola. De este modo, se condena y rechaza la reflexividad crítica interna de la modernidad europea, en unos términos semejantes a los que el discurso colonial utilizaría para producir al subalterno. A este respecto, me parece mucho más fructífero comprender la *subalternidad* como advierte Rita Laura Segato, es decir, como:

Una forma de relación, una modalidad peculiar de ser-paratiro en el espacio delimitado de la nación donde esas relaciones se dieron, bajo la interpelación de un Estado y articuladas por una estructura de desigualdades propia [...]. Si en el caso de los países de descolonización reciente, como los de África, Asia o el Caribe [...] se dio entre nativos y administradores imperiales, en el caso de América Latina [...] se dio dentro del ámbito nacional (Segato, 2007: 63).

Ahora bien, la propuesta de Mignolo nos lleva a preguntarnos por la posibilidad de las contrahistorias. Es decir, de historias contra-hegemónicas que logren de algún modo hacerse visibles. No ciertamente en términos de tradiciones, transparentes, continuas y transhistóricas que vienen desde lejos, pero sí en términos de lo que refiriéndose a la historia de la psiquiatría Arnold I. Davidson denomina *historias desde abajo*. En países poscoloniales la subalternidad se presenta respecto a la cuestión que nos ocupa, en dos niveles. El primero, en relación de la psiquiatría con los conceptos y los términos europeos. El segundo:

El problema [...] deriva del hecho de que prácticamente todas las pruebas de principios del siglo XIX que poseemos proceden de *arriba*, que los informes de casos codifican las pruebas en términos de los conceptos y categorías de la psiquiatría, y que tenemos acceso muy marginal a cualquier vector procedente de *abajo*" (Davidson, 2004: 231-232).

La propuesta de Segato, que presupone una interpelación dentro del ámbito nacional, nos lleva a plantear preguntas ante el expediente de María de los Ángeles C. ¿Podemos hablar de interpelación en el caso de la locura? Y si es así ¿cómo funge esta interpelación del Estado en el espacio delimitado de la nación articulada por una estructura de desigualdades propias?

¿Contrahistorias?

En *Escuchar al loco. Leer el delirio*, en relación con la posibilidad de una contrahistoria de la historia de la psiquiatría, Rafael Huertas propone tres aproximaciones.

1. Una historia desde abajo que ponga de manifiesto las diferencias reales entre lo que los médicos (los psiquiatras) decían en sus tratados, en sus trabajos científicos, etcétera, y lo que realmente hacían en el interior de las instituciones o en sus gabinetes de consulta.
2. La consideración de la escritura elaborada por pacientes (cartas por ejemplo) en el marco psicopatológico desde la perspectiva del síntoma –que permita advertir cómo los psiquiatras leen de manera *medicalizada* para construir con estos fragmentos toda una *clínica* de la subjetividad–.
3. Atender a la necesidad puesta en evidencia por Roy Porter de acometer el estudio de los escritos de los locos no solo como síntomas de síndromes o enfermedades sino “desde una perspectiva socio-cultural que tuviera en cuenta la subjetividad del paciente y no solo su utilización en el ámbito del peritaje experto” (Huertas, 2012: 149-175).

La primera de estas aproximaciones supone una historia de las prácticas que implicaría el estudio de fuentes procedentes de las historias clínicas y los libros de registro y todo aquello que pueda aportar información sobre el funcionamiento cotidiano del manicomio. La ubicación, el estado de conservación del archivo, sus criterios de organización y de desorganización son solo algunas de las dificultades metodológicas al respecto. La segunda supone una consideración de la relación íntima entre *término* y *concepto*. Los términos nos ofrecen claves sobre la evolución conceptual de la práctica psiquiátrica, en este caso en México. Sin embargo, por ejemplo en el mismo expediente de María de los Ángeles C. nos encontramos con dos categorías diagnósticas deudoras de la nosografía alemana (la demencia precoz hebefrénica de Kraepelin) o de la teoría psicoanalítica (la esquizofrenia paranoide de Bleuler), algo que sucede frecuentemente en diversos expedientes con distintas categorías. Se trata de interrogarse por el carácter y la condición de un acto clínico sobre esta experiencia que parece ser comúnmente aceptada en el ejercicio médico nacional por lo menos hasta casi la mitad del siglo XX. La pregunta es precisamente acerca de esta *no problematización* de dicho ejercicio por parte de los profesionales que parecen dar por sentado la amalgama de paradigmas y el desajuste entre las elaboraciones teóricas, tendentes al dogmatismo y la dificultad y complejidad de establecer un diagnóstico e inclinarse por orientaciones más eclécticas, en aras de los objetivos más pragmáticos, *que persigue una psiquiatría en práctica*.

La relación con los conceptos y términos europeos no ha de entenderse en términos de origen o de identidades culturales previas porque, como he señalado con anterioridad, no hay un “origen” o una identidad cultural anterior a las relaciones históricas de poder que las constituyen. El 22 de diciembre de 1903, el padre de la

psiquiatría moderna Émil Kraepelin (1856-1926) viaja a Java y a Singapur. Su propósito era descubrir si el incremento de pacientes de demencia precoz en las ciudades europeas se debía a “las heridas que el progreso de la civilización y sus acompañamientos indeseables infringen a la salud mental” (Kraepelin, 1994: 3-6). Para descubrir si la demencia precoz era una forma de locura propia de la sociedad civilizada, Kraepelin tenía que acudir a lo que consideraba simultáneamente parecido al loco y opuesto a la civilización: el primitivo. El 9 de mayo de 1925 visitaba la Ciudad de México y se alojaba durante ocho días en el Hotel Geneve:

Kraepelin venía de Estados Unidos de Norteamérica donde estudió la parálisis general entre los negros y en los indios de las tribus sioux e intentó complementar estos estudios entre los indígenas mexicanos [...]. Visitó la Academia de Medicina el 13 de mayo de 1925 [...]. Por desgracia ninguno de los que asistieron dejó constancia de esta visita [...] (Ruiz López y Morales Heinen, 1996: 196-197).

Las categorías psiquiátricas no existen como entidades anteriores a una relación de poder en las que se postulan gracias a una alteridad *que forjan y definen*. Ahora bien, si no hay que soslayar los términos en los que se produce esa relación de poder en la que hay un locus europeo que produce y enuncia una verdad sobre un otro, tampoco debemos soslayar que la amalgama de categorías que encontramos en México o la variabilidad por lo que se entiende por una u otra indican la complejidad de un acto clínico que no puede prescindir, a la hora de perseguir objetivos prácticos, de sus condiciones locales de producción.

Así por ejemplo, en México, el indígena, si bien propenso al crimen –como estableció Rafael Caraza a finales del siglo XIX al realizar el primer examen psiquiátrico a un otomí–, no se volvía loco (Caraza, 1879: 34-39). Su cercanía con la naturaleza lo identificaba con el primitivismo (el indígena era primitivo, no devenía primitivo). Ligada a los males de la civilización, la locura sin embargo era la patología de lo que dentro de la incipiente vida civilizada amenazaba a esta haciéndola devenir lo que no era: incivilizada y salvaje. El proyecto normalizador al que aspiraba el Estado mexicano a finales del siglo XIX insistía en la necesidad de proteger a la sociedad y la manera de hacerlo se diversificaba. Las tensiones entre la jurisprudencia y el alienismo se debían no que fueran dos formas opuestas, sino dos formas de velar por las conductas que contribuían al proyecto normalizador y que a menudo intersectaban. Si había que defender a la sociedad de los criminales, con frecuencia indígenas, había que hacerlo también de los locos, blancos y mestizos, porque en el corazón de toda locura estaba inscrita la posibilidad de un crimen (Yébenes, 2014: 153). La demencia precoz aparece asociada en México en la década de los años veinte del siglo XX, cuando María de los Ángeles C. ingresa en el

manicomio, a la “raza blanca” aunque nunca de manera exclusiva (Dávila, 1925: 34).

En un estudio realizado en 1931, en el que Luis Gutiérrez Vargas estudiaba una muestra de internos en el Manicomio General de La Castañeda según la tipología de Kretschmer además de consignar que treinta y ocho de los enfermos presentaban el tipo atlético y tres el pícnico, señalaba que de ellos treinta y uno tenían la piel “morena”, seis “poco morena”, dos “más blanca que morena”, y otros dos “blanca” (Gutiérrez-Vargas, 1931: 49-135). Los biotipos servían así para recodificar las categorías raciales en un léxico, aparentemente más neutral, basado en la comprensión de la naturaleza única de la diferencia hereditaria individual, en vez de girar en torno al concepto de razas puras. Cuando Gutiérrez Vargas hablaba de “poco morenos”, “morenos” o “más blancos que morenos” no hacía sino develar las tensiones irresueltas que conformaban la trama del proyecto idílico posrevolucionario de una sociedad idealmente homogeneizada por el mestizaje. Tal y como advierte Rita Laura Segato habría que hablar de *construcciones nacionales de raza* ya que

Ese carácter de las identidades francamente dependiente de las culturas nacionales impacta también la percepción de la raza y de la diferencia en general modifica lo que se ve, impregna el campo de lo que creemos que es objetivamente *visible* (Segato, 2007: 136).

Estas transformaciones indican las vicisitudes de la relación Estado y nación en una estructura de desigualdades históricamente situada pero que se desplaza y adquiere nuevas fisonomías. En relación con la locura, la propensión en distintos grupos y el debate en torno a su condición debida a la herencia o al medio era una forma de alentar la intervención del Estado en un proyecto de regeneración de la nación y de justificar la exclusión de aquellos que serían señalados como condenados a un deterioro irreversible. No obstante, hay que prestar atención a los hiatos, los fracasos, las discrepancias y las divergencias del proyecto de nación, pues estos dejan atisbar, por lo menos en este caso, no un “pensamiento otro” que encarne en sí mismo el punto de vista del sujeto subalterno en cuanto tal, y que necesariamente hable históricamente, en las tradiciones locales. No una presencia transparente y trascendente de un pensamiento contra-hegemónico que venga desde lejos, sino –de manera quizá más modesta pero no carente de potencial heurístico– una característica relevante de los estados poscoloniales que Aretxaga describe como:

Cierta dislocación y a menudo desorden violento de las cosas. Un estado en el que el orden lógico cartesiano de pensamiento no funciona del todo, pero no acaba de no funcionar bien. Un estado en el que las cosas están un poco por afuera de donde deberían estar y a veces muy afuera (Aretxaga, 2008: 44).

Cartas sin destino y sin respuesta

¿Cómo abordar lo que Huertas señala acerca de acometer el estudio de los escritos de los locos no solo como síntomas de enfermedades sino “desde una perspectiva socio-cultural que tenga en cuenta la subjetividad del paciente y no únicamente su utilización en el ámbito del peritaje experto”? Volvamos una vez más al texto de Spivak. La pregunta por el silencio del subalterno se articula a partir de las reflexiones sobre el *rito sati*, al que ya hicimos referencia, y sobre el suicidio de una tía suya, Bhubaneswari Bhaduri –quien se ahorcó en Calcuta en 1926 a los diecisiete años–. La circunstancia de que ella estuviera menstruando en ese momento instaló un enigma alrededor de su caso. No se trataba de un embarazo fuera del matrimonio, hecho que podía explicar dentro del contexto socio-cultural de la India que una mujer realizara una acción semejante. Solamente años después se descubre que la joven había sido miembro de un grupo armado comprometido con la lucha por la independencia y como tal se le confió un asesinato político que fue incapaz de materializar. No realizar lo que se esperaba de ella la condujo a una difícil situación frente a sus compañeros de organización. Su suicidio tenía, por tanto, un telón de fondo político que intentó comunicar esperando al inicio de su menstruación para cometerlo. Bhaduri utilizó su cuerpo para enviar un mensaje que evitase la interpretación errónea de su acto. No obstante, la idea que se impuso fue que la joven se había suicidado como consecuencia de un amor ilícito (Spivak, 1998: 42-44; Spivak, 2010: 300ss). Lo que impresiona a Spivak es que su mensaje, tan meticulosamente preparado y enviado, no llega a su destino, no es comprendido, no es escuchado ¿Qué es lo que este acontecimiento nos dice? Nos dice que su mensaje ha sido fallido. Quiere decirse que esta joven mandó un mensaje mediante su cuerpo que ha sido malinterpretado, no escuchado. Ahora bien, las dificultades en esta tesis de Spivak se relacionan con dos aspectos. En primer lugar con que si bien insiste en una lectura apoyada en Marx y en Derrida, depende de un modelo de comunicación altamente metafísico. Aquel que se fundamenta en la creencia de que hablar consiste en comunicarse con el otro, el cual comprende adecuadamente lo que el emisor ha tratado de dar a entender. Como advierte Manuel Asensi:

Sorprende que alguien tan familiarizado con la deconstrucción derridiana [...] sea capaz de sostener un argumento sobre tal modelo comunicativo [...]. La deconstrucción se ha hartado de repetir por pasiva y por activa que la malinterpretación es la condición de posibilidad de todo acto interpretativo. ¿Resultará extraño –si tenemos en cuenta este hecho– que el mensaje indicial (puesto que se trata de un indicio o señal en el sentido de Husserl) de la joven suicida haya sido malinterpretado, descontextualizado, deformado, pervertido incluso? La misma Spivak, en un momento determinado del ensayo

aquí traducido, llega a reconocer que “toda habla, incluso la más aparentemente inmediata, supone un desciframiento distanciado por parte de otro, que es, en el mejor de los casos, una interrupción”. Pero es que ese distanciamiento y esa interrupción son los causantes de que la malinterpretación no sea una posibilidad, sino una condición de posibilidad. Y ello debería suponer un serio problema a la hora de plantear que el subalterno no es oído y/o no es adecuadamente interpretado (Asensi, 2009: 31-33).

Efectivamente, desde esta lectura *todos, absolutamente todos*, podríamos ser no oídos o no adecuadamente interpretados. Para Derrida, el hecho de que una carta (un mensaje) no llegue a su destino es condición de posibilidad de la carta desde que es carta. Dicho de otra manera, es condición de posibilidad de todo mensaje, el no llegar a su destino: “una carta puede siempre no llegar a su destino [...]. No que la carta no llegue nunca a su destino, pero es propio de su estructura el poder, siempre, no llegar” (Derrida, 1986: 183). En segundo lugar, y como advierte acertadamente Fernando Coronil, Spivak está dando a entender que el subalterno es mudo por definición, y con ello parece “reconstituir el subalterno no solo como un sujeto unificado que no puede hablar, sino como un objeto mudo, posicionado al margen de la agencia” (Coronil, 2000: 42). Coronil propone entonces que la subalternidad es más bien un concepto relacional y relativo.

Me parece, sin embargo, que es necesario hacer algunas precisiones. En el archivo del Manicomio General La Castañeda hay expedientes –sobre todo de los primeros años de vida de la institución– que conservan escritos, particularmente cartas de los pacientes, que nunca llegaron a su destino. Que nunca fueron tramitadas por la dirección del establecimiento y que se adjuntaron a la historia clínica como documento anexo capaz de ilustrar o confirmar la patología del sujeto, o como información adicional. Son misivas que, en general, buscan sin encontrar un interlocutor concreto y reconocible, pero inalcanzable (familiares, allegados, los propios responsables de la institución), cartas sin destino y sin respuesta. En este sentido y si bien la subalternidad es un concepto relacional y relativo, hay sujetos para los que es una constante de manera mucho más radical que para otros. Si no queremos perdernos en una noche donde todos los gatos son pardos es preciso advertir que si bien es condición de posibilidad de todo mensaje no llegar a destino, hay condiciones históricamente situadas que refuerzan –mucho más que otras– esta posibilidad.

Si bien ciertos autores que han investigado el archivo de La Castañeda han hablado de la relación entre médico y paciente en términos de una “negociación tensa” e incluso “dialógica” (Rivera Garza, 2001: 653-658; Andrés Ríos Molina, 2009: 71-96), esta lectura ha sido cuestionada por otros (García-Canal, 2008; Gorbach, 2011). Efectivamente, al hablar de la relación entre mé-

dico y paciente, habría que matizar que se trataba de una relación jerárquicamente establecida. Antes de aseverar que en ella es posible escuchar “la voz del loco”, hay que recordar que esta voz no es algo que existe a priori, y que a priori opina sobre el asunto que le concierne. La contemplamos a la luz de un expediente. Lo que sabemos sobre ella nos llega a partir de un objetivo muy particular, el de *fabricar un caso* (Carvajal, 2001: 31-55). *Idealmente*, el ingreso al Manicomio General iba acompañado por un oficio que remitía el gobernador de la ciudad (en el caso de indigentes o de sujetos que carecían de familia), la familia, el propio sujeto, algún allegado, otros hospitales, la Dirección General de Beneficencia Pública o alguna comisaria. Al oficio se añadían dos certificados médicos acompañando la petición de ingreso. Al llegar, los pacientes eran sometidos al interrogatorio al que lo más frecuente era que respondieran sus acompañantes y cuya finalidad era obtener sus datos personales (lugar de nacimiento y residencia, edad, estado civil y religión), tipo de carácter, grado de educación e inteligencia anterior al episodio de locura y en el momento de la admisión. Se registraba su desarrollo en la niñez y los antecedentes familiares de individuos nerviosos, locos epilépticos, histéricos, alcohólicos, sifilíticos y suicidas. Se anotaban los datos concernientes a los padres (si tenían parentesco entre sí, sus enfermedades, grado de educación y hábitos viciosos). Se registraban los datos respecto a los hermanos y, de haberlos, los hijos.² Pese a su aparente exhaustividad hay que advertir dos cosas: los interrogatorios solían estar incompletos y, aunque no lo estuvieran, para responder a las preguntas –que transcribía el jefe de Admisiones– solo había poco más de un renglón. Si no se obtenía respuesta se solía volver a ellos cuando el paciente (o su allegado) pudiera proporcionar la información.

En segundo lugar, en el interrogatorio no solo se privilegiaban los antecedentes, sino también los pródromos, las marcas individuales, antes de la locura. Como hemos señalado ya, solía ser un familiar o un allegado quien respondía. La locura se precedía a sí misma y por ello era necesario establecer un horizonte previo de patologías y anomalías, aun en los casos de enfermedad repentina. La finalidad del alienista era transformar aquello que se presentaba como una queja o malestar en síntoma.³ El discurso debía ser respondido con base en las preguntas que se hacían o en los hechos que eran reconocidos como tales, en el marco de inteligibilidad reconocida en los discursos del alienismo y la medicina legal. Lo mismo sucedía en una correspondencia en la que la petición o la queja así fuera a las autoridades del manicomio o a la propia familia, se interpretaba bajo el lente de la enfermedad mental en el que el paciente quedaba inscrito, y con el que en el mejor de los casos tenía que contar a la hora de dirigirse a otros. Lo que en algunas historias quizá sí podríamos detectar sería cómo ciertos pacientes hacían funcionar de otro modo las relaciones internas que definían el sistema (Yébenes, 2014: 173-176). Lo que no

debe olvidarse es que la finalidad del interrogatorio con el que se hacía la historia clínica quedaba relegado a la necesidad de justificar un diagnóstico clínico. Estamos frente a un archivo médico custodiado por la Secretaría de Salud. Archivo, del latín *archivum*, significa “residencia del the magistrado” y del griego *arkhé*, *principio de ordenar* (Derrida, 1997: 9-13). Los archivos en lo que conservan y lo que no, en lo que organizan y lo que desorganizan, ordenan (en el sentido imperativo y taxonómico de la palabra) el criterio de evidencia, prueba y testimonio de lo que es, o no, considerado relevante así como del alcance de dicha relevancia. Si es evidente que el archivo es producto de la maquinaria de un Estado, es quizá menos obvio que es una tecnología que refuerza la producción del Estado mismo.

Maddening states

En *Historia de la locura en la época clásica*, Michel Foucault hablaba de la relación entre la posibilidad de hacer una historia y el silencio al que se veía abocada la locura:

La constitución de la locura como enfermedad mental a fin del siglo XVIII supone la constatación de un diálogo roto, da a la separación como ya admitida y hunde en el olvido todas esas palabras imperfectas, sin sintaxis fija, un poco balbuceantes, en las cuáles se efectuaba el intercambio entre la locura y la razón. El lenguaje de la psiquiatría, que es monólogo de la razón *sobre* la locura, no ha podido establecerse más que sobre tal silencio. No he querido hacer la historia de ese lenguaje sino más bien la arqueología de ese silencio (Foucault, 1999: 122).

En un texto implacable, publicado por primera vez en 1963, Derrida se interroga sobre lo que ese proyecto “tiene de más loco”, “y lo digo sin juego”, precisa, no de hacer una historia de la psiquiatría sino una arqueología de la locura, de la locura misma, “antes de toda captura por el saber” (Derrida, 1989: 52). Una arqueología que por tanto supondría hacer la historia y el elogio de un silencio. Pero ¿cómo hacer elogio de un silencio si no es en el logos, con las armas mismas de la razón, en el interior de los conceptos racionales de la historia o la arqueología, en los que nos apoyamos al usar como fuente el archivo médico o legista? Recordemos que una característica relevante de los estados poscoloniales según Aretxaga radica en una

[...] cierta dislocación y a menudo desorden violento de las cosas. Un estado en el que el orden lógico cartesiano de pensamiento no funciona del todo, pero no acaba de no funcionar bien. Un estado en el que las cosas están un poco por afuera de donde deberían estar y a veces muy afuera (Aretxaga, 2008: 44).

La última cita de Aretxaga nos sugiere la idea de un estado alterado que se vincula con su noción, a la que me he referido con anterioridad, de “estados enloquecedores” (*maddening states*) y que nos remite a la imbricación de dos sentidos de estado: como condición mental subjetiva y como institución sociopolítica entendida en un sentido amplio. Es desde esta imbricación y no desde la exterioridad del silencio de la locura que propondríamos abordar finalmente la pregunta por el silencio y la subalternidad. Nuestro modelo en este sentido es el de el lapsus. No el silencio afuera del discurso sino el silencio que se presenta en este como *hiato* o *interrupción*.

En el expediente de María de los Ángeles C. no hay, como indiqué con anterioridad, ninguna carta o escrito. Solo hay un expediente clínico que nos remite únicamente a sí mismo. Según mis notas, todo parece indicar que los datos sobre su historia y antecedentes los hace un familiar que responde a preguntas del médico que las va anotando. Las descripciones de su estado las da un tercero. Ya sea su hermano: “hablaba de ‘diablos y apariciones’, fuera de eso ‘su apariencia era perfecta’”. “Hablabla sola, lo cual interrumpía al darse cuenta de que él escuchaba”, “desconocía y aborrecía a su familia”. O bien, los alienistas: “cambios de carácter, negativismo, presencia de alucinaciones oculares y auditivas, monólogos, pérdida de afectividad, estereotipia y presencia de un delirio polimorfo”; “excitación y depresión. Inconstancia, ideas delirantes, marcadísima catatonía. Exceso de simbolismos y neologismos. Actitud defensiva y complejo de inferioridad”. Como he advertido con anterioridad, lo contemplamos a la luz de un expediente. Lo que sabemos sobre ella nos llega a partir de un objetivo muy particular, el de *fabricar un caso*. La referencia a lo que ella dice solo se hace explícita en momentos puntuales, pero produce, sin embargo, un efecto: *altera la superficie*. Si citar al otro es fundamentar el propio discurso en una posición de saber donde se asevera que uno está en posición de dominar el discurso ajeno que se cita, no deja de ser cierto tampoco el hecho de que “algo diferente vuelve al discurso con la cita del otro [...] la amenaza y la expectación de un lapsus [...] [que] no deja de remitirnos a otro lugar” (Certeau, 1993: 241). Leemos entonces que: “decía ser un ‘hombre’ y llamarse Santiaguito. Ser un católico eclesiástico y que por lo tanto su enemigo se negaba a responder”. Afirmaba “llamarse Santiago o San Lázaro y no tener padres ni hermanos. Ser “de Europa y no de la república. Estar a 2 de julio pero no sabe de qué año porque aquí los meses son de 30 días y en Europa de 40. Ser casada desde que nació y por eso haber gozado. Ser mujer, pero de presentación masculina, para defenderse de sus enemigos”.

La cita no es un agujero por el que se contemplaría el paisaje de otro discurso; reclama la posición activa del lector, nos lleva a interrogar los supuestos de nuestras certezas y señalan un inicio que dibuja una pregunta “por el lugar de la historia singular de cada loco en tanto tejido cuya urdimbre es profunda y radicalmente social”

(Carvajal, 2001: 55). El expediente permite advertir las redes complejas de la familia, la medicina y el Estado en las que la patología y el abandono toman una forma concreta. Así aparecen en él los vínculos forjados entre la locura, el suicidio y las drogas que dibujan el contorno de la pregunta por la transmisión de una herencia que se devela como ansiedad de un momento histórico, ante los malestares, reales e imaginarios, que aquejan al cuerpo de la nación. La preocupación por la degeneración y la decadencia se constituyen en fantasmas en una modernidad nacional en la que la norma parece confrontarse con lo que se le resiste, encontrar un punto de apoyo, demarcar sus limitaciones y manifestar su insuficiencia. Y, sin embargo, también la locura se revela como centro y efecto de una intensa producción normativa. Aparece el rol adscrito a las identidades de género. Los hermanos son adictos a las drogas y suicidas, ella, la hermana, enloquece. La norma sexual, centrada en las mujeres abogaba por la exaltación de un cuerpo productivo y reproductivo que, confinado al ámbito del hogar, debía velar por la conservación de sus elementos frente a cualquier amenaza externa. La sexualidad solo puede estar vinculada en el caso de las mujeres “de bien” al matrimonio. Soltera, María de los Ángeles C. afirma: “Ser casada desde que nació y por eso haber gozado”. Las tensiones políticas que atraviesan el escenario nacional y la ambivalencia frente a la nación misma se revelan en el expediente. En primer lugar, en el episodio del tren, el temor a ser fusilada por los villistas y el referente de Estados Unidos de América como un lugar seguro, donde fue feliz y donde su deformidad física pasa más inadvertida. Posteriormente, en el señalamiento de ser de Europa y de que la temporalidad entre allí y aquí es diferente. La descripción negativa que se hace de la relación con la familia (pues la “desconocía y aborrecía”) es una de las características señaladas por los alienistas mexicanos de los años veinte en el diagnóstico de la demencia precoz. La fuerte vigorización de la familia a partir del siglo XIX se relaciona con su función de introducir al sujeto en los esquemas de individualización y normalización. Hay que advertir que la familia iniciaba al sujeto reconociendo su singularidad. El apellido, el entrelazamiento de los lazos contractuales, los lazos de propiedad, los compromisos personales y colectivos señalaban su diferencia con respecto a un proyecto de normalización ciudadana, a menudo caracterizado por la monotonía y la isotopía. El corporativismo del Estado mexicano contemplaba en la familia el ideal por el que un sujeto podía ver reconocida su individualidad, pero como parte de un todo que lo integraba y superaba y en el que primaban relaciones jerárquicamente establecidas.

Una de las cosas que nos devela el expediente es que María de los Ángeles dice llamarse “Santiago, Santiaguito o San Lázaro” y no “tener ni padres ni hermanos cuestionando los lazos contractuales del patronímico y de la identidad familiar así como la identidad de género”. La referencia a enemigos de los que se defiende gracias

a “ser mujer pero de presentación masculina” nos revela nuevamente la inestabilidad de la identidad y el indicio sobre un ideal de virilidad asociado a la fortaleza (recordemos que en la huida al exilio en la que teme ser fusilada la acompaña su padre y que se señala que las conductas consideradas anormales comienzan tras la muerte de este). Los referentes religiosos son significativos si recordamos que Zacatecas, el lugar de donde es oriunda y al que regresa antes de ser ingresada en el Manicomio, será una de las entidades más afectadas por la situación creada a raíz del enfrentamiento cristero de 1926. Su itinerario, de paciente pensionista de primera categoría a anciana destinada a un asilo para indigentes nos indica la yuxtaposición de contextos e interacciones a través de los cuales la psiquiatría y la vida del Estado y de la nación quedan imbricadas en la vida de una sola persona.

“¿Qué es lo que delira?” recordemos que se preguntaban Deleuze y Guattari al inicio de estas páginas, y ellos mismos respondían: “El investir inconsciente de un campo social histórico. Se deliran las razas [...] los continentes, las culturas, las posiciones sociales” (Deleuze y Guattari, 2007: 278). En el expediente lo que vemos aparecer es esa mezcla agonizante e incierta, ordenada y caótica con la que Aretxaga caracteriza a los estados poscoloniales: “Un estado en el que las cosas están un poco por afuera de donde deberían estar y a veces muy afuera”. Podríamos aventurar la siguiente hipótesis. Jacques Lacan (2010) definió al inconsciente como el discurso del Otro que emerge precisamente en las brechas y hiatos de las historias personales y colectivas. La psicosis, según él, es el inconsciente a cielo abierto. Lo que quizá señale un expediente como el de María de los Ángeles C. es el discurso del inconsciente del campo del Estado-nación. Lo que dice ese discurso precisamente a partir de su dislocación es la condición dislocada del Estado mismo y la imbricación de esta dislocación en la producción de subjetividades nacionales. Johannes Fabian (2000) realiza un argumento semejante cuando advierte que las prácticas de producción, de conocimiento y representación que se produjeron en los países colonizados no fueron el producto de epistemologías racionales sino el resultado de varios niveles de locura. Ciertamente se trata de una hipótesis. Ciertamente lo que queda del expediente de María de los Ángeles C. devela una imagen muy frágil, incompleta y necesariamente parcial, *pero algo es algo*. Desecharlo es repetir el gesto que cierra su expediente “No vale la pena anotar sus frases. Corresponden al estado descrito, y cada día varían totalmente”.

Spivak advierte: “El individuo subalterno no puede hablar [...]. La representación no se ha marchitado. La mujer intelectual tiene como intelectual una tarea circunscripta que ella no puede desheredar poniendo un florilegio en su firma” (Spivak, 1998: 44). He advertido ya cómo la subalternidad es un concepto posicional y relativo y que no todos los subalternos lo son para siempre, ni todos están condenados para siempre al silencio y ni

siquiera al mismo silencio. A este respecto hay que distinguir entre quien está en condiciones de articular un mensaje y es malinterpretado, entre quien lo articula pero no es escuchado ni interpretado, y entre quien no está en condiciones de articular un mensaje. Hay que distinguir también entre el silencio como exterioridad del discurso y el silencio como *hiato* o *interrupción* que acaece en las fuentes que, mal que bien, conservamos. Como también indiqué con anterioridad, es necesario advertir, sin negar la posicionalidad y relacionalidad de la subalternidad, que hay condiciones históricamente situadas en las que la subalternidad y cierto silencio son una constante, más para unos sujetos que para otros. La mujer intelectual ha intentado a partir de la fragilidad de un expediente mostrar la urdimbre social de una vida. La tarea de expurgar los documentos y los relatos orales resulta esencial no para la tarea dudosa de encontrar una y restituir una supuesta presencia primigenia (¿cómo lo haríamos?), sino para problematizar, a la luz del archivo, los límites *sociales* del propio proceso de producción del conocimiento, las operaciones *sociales* de exclusión que este supone en cada caso e interrogarse sobre si acaso es posible, y hasta donde lo es, pensar históricamente de otra manera.

Referencias

- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Manicomio General, Sección Expedientes Clínicos, caja 138, exp.18.
- Archivo Histórico de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México, legajo 152, expediente 58, foja. 1.
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo de Beneficencia Pública, Sección Manicomio General, Legajo 49, expediente 1, Foja 8.
- Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo de Beneficencia Pública, Sección Establecimientos Hospitalarios, Serie Manicomio General, legajo 49, expediente 1, foja 15.
- Aretxaga, B., (2003), “Maddening States”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 32, pp. 393-410.
- , (2008). “Madness and the Politically Real: Reflections on Violence in Postdictatorial Spain”, en Mary Jo DelVecchio Good et al., (eds.) *Postcolonial Disorders*, Berkeley, University of California Press, pp.43-61.
- Arfuch, L., (2005). “Problemáticas de la identidad”, Leonor Arfuch (comp.), *Identidades, sujetos y subjetividades*, Buenos Aires, Prometeo, pp. 21-44.
- Asensi, M., (2009). “La subalternidad borrosa. Un poco más de debate en torno a los subalternos”, *¿Pueden hablar los subalternos?*, Barcelona, MACBA.
- Bhaba, H., (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- Butler, J., (2001), *Los mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra.

- Calderón, V., (1927). *Exploración de los enfermos mentales*, Tesis de Medicina, México, Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Caraza, R., (1879). "Informe que el médico cirujano del Hospital de San Hipólito que suscribe rinde sobre el estado mental de Marcelino Domingo", *El observador médico*, núm 5, pp. 34-39.
- Carvajal, A., (2001). "Mujeres sin historia. Del Hospital de La Canoa al Manicomio La Castañeda", *Secuencia. Revista de Historia y Ciencias Sociales*, Núm. 51, pp. 31-55.
- Castro-Gómez, S., (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*, Barcelona, Puvill.
- Castro Orellana, R., (2014). "Foucault y el debate postcolonial. Historia de una recepción problemática", *Quadranti Rivista Internazionale di Filosofia Contemporanea*, Vol. 2, Núm. 1, pp. 216-249.
- Certeau, de M., (1993), *La escritura de la historia*, México, UIA.
- Coronil, F., (2000). "Listening to the Subaltern: Postcolonial Studies and the Neocolonial Poetics of Subaltern Status", en Laura Christmas y Benita Parry (eds.), *Postcolonial Theory and Criticism* (Essays and Studies), Oxford, D.S. Brewer, pp. 37-55.
- Corral, E., (1882). *Algunas consideraciones médico-legales sobre la responsabilidad criminal de los epilépticos*, México, Tesis de Medicina, Escuela Nacional de Medicina.
- Davidson, A., (2004). *La aparición de la sexualidad*, Barcelona, Alpha Decay.
- Dávila, G., (1925). *Estudio clínico de la esquizofrenia en sus diferentes formas*, México, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Davoine, F. y J.M. Gaudillière, (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*, Buenos Aires, FCE.
- Deleuze, G. y F. Guattari, (2007). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós.
- Derrida, J., (1986). *La tarjeta postal. De Freud a Lacan y más allá*, México, Siglo XXI.
- , (1989). "Cogito e historia de la locura", *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- , (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid, Trotta.
- Fabian, J., (2000). *Out of their minds. Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, Berkeley, University of California Press.
- Fanon, F., (1983). "Guerra colonial y trastornos mentales", *Los condenados de la tierra*, México, FCE.
- Foucault, M., (1999). "Prefacio", *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Paidós.
- García Canal, M.I., (2008). "La relación médico-paciente en el Manicomio La Castañeda entre 1910-1920, tiempos de revolución", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Disponible en <<http://nuevomundo.revues.org/index14422.html>>. Consultado el 26 de agosto de 2015.
- Gorbach, F., (2011). "¿Dónde están las mujeres de La Castañeda? Una aproximación a los expedientes clínicos del manicomio, 1910", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En línea], Disponible en <<http://nuevomundo.revues.org/61046>>. Consultado el 5 de septiembre de 2015.
- Gutiérrez Vargas, L., (1931). *Relaciones del desarrollo corporal con el temperamento psicológico del individuo (observaciones en enfermos esquizofrénicos y maniaco depresivos)*, México, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera Garduño, C., (1931). *Cómo llegar a un diagnóstico en psiquiatría*, México, Tesis de la Facultad de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Huertas, R., (2012). "Escuchar al loco. Leer el delirio", *Historia cultural de la psiquiatría*, Madrid, La catarata.
- Kraepelin, E., (1994). "Comparative Psychiatry", en S.R. Hirsch y M. Shepherd (eds.), *Themes and Variations in European Psychiatry*, Bristol, Wright, pp. 3-6.
- Lacan, J., (2010). *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Latin American Subaltern Studies Group, (1995). "Founding Statement", en John Beverley et al., (eds.), *The postmodernism debate in Latin America*, Durham, Londres, Duke University Press, pp. 135-146.
- Lavista, P., (1935). *Algunas consideraciones sobre la teoría infecciosa de la esquizofrenia*, México, Tesis de la Facultad Nacional de Medicina, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Maldonado y Morón, I., (1876). *Estudio del suicidio en México fundado en datos estadísticos*, México, Tesis de medicina, Escuela Nacional de Medicina, México.
- Mignolo, W., (2003), *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.
- , (2007). "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura", en Santiago Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre editores, pp. 25-46.
- Ríos, A., (2009). "Un mesías, ladrón y paranoico en el Manicomio La Castañeda. A propósito de la importancia historiográfica de los locos", *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, Núm. 37, pp. 71-96.
- , (2011). "La psicosis del repatriado. De los campos agrícolas en Estados Unidos al Manicomio La Castañeda en la Ciudad de México", *Estudios Mexicanos*, Vol. 27, Núm. 2, pp. 361-384.
- Rivera Garza, C., (2001). "She neither Respected nor Obeeyed Anyone: Inmates and Psychiatrist Debate Gender and Class at the General Insane Assylum La Castañeda, Mexico, 1910-1930", en *Hispanic American Historical Review*, Vol. 81, Núm. 3-4, pp. 653-688.
- , (2010). *La Castañeda. Narrativas dolientes desde el manicomio general. México, 1910-1930*, México, Tusquets.

- Ruiz López, I. y D. Morales Heinen, (1996). “La obra de Emil Kraepelin y su influencia en México a sesenta años después de su muerte”, *Archivo de Neurociencias*, Vol. 1, Núm. 3, pp. 196-197.
- Sacristán, M. C., (2002). “Entre curar y contener: La psiquiatría mexicana ante el desamparo jurídico (1870-1944)”, en *Frenia*, Vol. 2, Núm 2, pp. 61-80.
- , (2010). “La contribución de La Castañeda a la profesionalización de la psiquiatría mexicana”, en *Salud mental*, Núm. 33, pp. 473-480.
- Segato, R., (2007). *La nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo.
- Spivak, G., (1998). “¿Puede hablar el subalterno?”, *Orbis Tertius*, Vol. 3, Núm. 6, pp. 1-44.
- , (2010). *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente*. Madrid, Akal.
- Yébenes, Z., (2014). *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México moderno y contemporáneo*, México, Gedisa/UAM.

Notas

- ¹ El documento fundacional del grupo se encuentra en Latin American Subaltern Studies Group. “Founding Statement”, en John Beverley, José Oviedo, Michael Aronna (eds.), 1995, pp. 135-146.
- ² A finales de los años treinta e inicio de los cuarenta nos encontramos con que el formato cambia. Se divide en las siguientes preguntas: ¿Ha sido confinado antes? Antecedentes previos a la admisión (quién lo refiere, certificado que presenta, personas que lo acompañan); Condiciones del paciente que llega (aspecto, actitud, expresiones, vestimenta); Evolución del padecimiento (según los informantes).
- ³ Cristina Sacristán advierte: “En México quienes a sí mismos se denominaron psiquiatras consideraron a los alienistas como los ‘precursores de la obra psiquiátrica’. Sin embargo, pese a la introducción del término *psiquiatra*, subsistió el de *alienista*, que fue abandonándose muy lentamente. En una fecha tan tardía como 1956 se hace uso del término *alienista* como sinónimo de *médico psiquiatra* para referirse a psiquiatras en activo en ese momento”, (Sacristán, 2002: 63-64, n. 5).

Recibido: 18/10/2015

Aceptado: 21/03/2016

Cómo citar este artículo:

Yébenes Escardó, Zenia, “El silencio y el archivo: a propósito del Estado alterado”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 85-96, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Heterotopías etnográficas

Lo distante, lo imposible, lo oculto

Rodrigo Parrini Roses

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

RESUMEN: En este artículo se elabora la noción de heterotopías etnográficas como una forma de pensar los límites de un trabajo de campo antropológico. Dichos límites constituyen tanto un exceso que no se puede integrar al proceso de investigación y sus estrategias de formalización como una imposibilidad que determina su forma negativamente. Se distinguen tres tipos de heterotopías: las espaciales, que corresponden a los lugares que un etnógrafo no logra conocer directamente, aunque sean relevantes para su investigación; las experienciales, constituidas por las experiencias que emergen en un campo en las cuales el investigador no puede participar sin alterar las coordenadas epistemológicas y metodológicas de su trabajo; por último, las interiores, que trazan una relación compleja y ambivalente entre los procesos subjetivos del etnógrafo y lo que acontece en el campo. Para ejemplificarlas, trabajamos con una etnografía que realizamos en la frontera sur de México, así como con otras de distintos lugares del mundo.

PALABRAS CLAVE: etnografía, heterotopías, investigación social, escritura, espacio.

ABSTRACT: In this article, the notion of ethnographic heterotopias is developed as a way of thinking the limits of anthropological fieldwork. These limits are an excess that cannot be integrated into the research process and their strategies of formalization or is an impossibility that determines negatively its shape. The text distinguishes three types of heterotopias: spatial, that correspond to the places that an ethnographer fails to meet directly, but are relevant to your research; experiential, constituted by the experiences that emerge in a field in which the researcher cannot participate without altering the epistemological and methodological coordinates of fieldwork; finally, the interior, which trace a complex and ambivalent relationship between subjective processes of the ethnographer and what happens on the field. In order to illustrate these heterotopias, we work with an ethnography in Mexico's southern border, as well as others from around the world.

KEY WORDS: ethnography, heterotopias, social research, writing, space.

Ethnographic Heterotopias. The distant, the impossible, the occult
 Pp. 97-111, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*
 Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758
<http://version.xoc.uam.mx>

Donde no hay nada en el lugar adecuado, hay desorden;
donde, en el lugar adecuado no hay nada, hay orden.

Bertold Brecht

Hay algo que excede un trabajo de campo etnográfico, algo que no logramos ensamblar en las narrativas que construimos en torno a él y a partir de él. Un exceso que, a mi entender, marca la configuración de una etnografía. En este artículo lo he llamado heterotopía etnográfica, utilizando una noción acuñada por Michel Foucault (2008 [1966]; 2010[1967]), pero desviándola de su uso estrictamente arquitectónico o espacial. Llamaré heterotopía a todo aquello que queda fuera del registro de una etnografía y que debe ser recuperado mediante otras formas de investigación; pero también denominaré así a los materiales que marcan la producción de una etnografía sin que estén integrados a sus procesos de formalización, por ejemplo, la escritura de una monografía, la organización de un diario de campo o la redacción de artículos académicos. La heterotopía etnográfica no solo conforma un *espacio diferente* al espacio normativo de la investigación y escritura etnográfica, también reúne una serie de saberes y experiencias que por su intensidad, por su carácter o por su registro no son integrados en ellas, o lo son de un modo equívoco o tangencial.¹

Por otra parte, con la noción de heterotopía etnográfica deseo explorar el entrecruzamiento de esos “lugares fuera de todos los lugares” —como define Foucault las heterotopías— que se encuentran en una etnografía, con las que emergen en el proceso reflexivo y escritural. Es decir, junto con ese exceso que evita las formalizaciones de una investigación, en una etnografía también encontraremos lugares imposibles de conocer o que si son investigados implicarán un desplazamiento del etnógrafo² hacia otros territorios sociales.

En el análisis foucaultiano, las heterotopías son claramente identificables, en el que propongo no lo son con tanta nitidez e, incluso, durante el trabajo de campo se podrían encontrar nuevas heterotopías o algunas que se estén conformando. De este modo, la noción espacial de heterotopía se desligaría de su carácter general, que conserva en el texto de Foucault, para conseguir uno local y antropológico.

A la pregunta cómo una comunidad, una localidad o un colectivo produce heterotopías, y mediante qué procesos surgen, intercalaremos otra que explora cómo se generan unas heterotopías figurales,³ ya no espaciales, en el trabajo de campo y en la escritura. El centro de nuestra reflexión está en las descripciones y análisis etnográficos con los que trabajaremos; en todos ellos, los etnógrafos se han visto desplazados hacia lugares que no esperaban o limitados por procesos que solo comprendieron *a posteriori*. Es decir, las etnografías que nos interesan han encontrado diversas formas de heterotopía, pero a la vez han producido algunas heterotopías etnográficas.

Los sueños y la muerte

Al concluir un extenso trabajo etnográfico, realizado en una ciudad de la frontera de México con Guatemala y cuyo primer campo de exploración fue un colectivo de personas *gay* y *trans* (el Club Gay Amazonas), propuse una antropología del deseo (Parrini, 2015). Ese concepto y el campo de investigación que inauguraba surgieron, en primera instancia, de un sueño que tuve al regresar de uno de los muchos viajes que realicé a esa localidad. A finales de 2012 pasé las fiestas en la ciudad, Tenosique, junto a la familia de mi informante más importante. A pocos días del año nuevo, un hermano de mi amigo se suicidó. Su muerte produjo un hondo impacto colectivo, al menos entre las personas que conocía, y también personal. Unos meses después tuve un sueño, el primero en el que los protagonistas eran personas de Tenosique. Mi amigo y yo estábamos en una medina de una ciudad árabe vendiendo artículos de cobre parecidos a los que comercian los gitanos en Chile. Como al despertar recordaba con claridad el sueño le envié un mensaje por celular a mi amigo e informante y le comenté que había soñado con él. Me respondió casi de inmediato y me contó que otro de sus hermanos estaba hospitalizado y que podría morir en cualquier momento. A los pocos días falleció.

Cuando tuve ese sueño llevaba más de seis años trabajando en la localidad con ese colectivo. Había articulado un proyecto de investigación en torno a las identidades y la formación de espacios de sociabilidad en contextos de exclusión social relativa. Sin embargo, la densa experiencia etnográfica desplazó mi ‘objeto’ de estudio; dicha transformación la comprendí cuando tuve el sueño. Las identidades se habían borrado, en alguna medida, y el deseo adquirió un lugar central. Durante este periodo apenas había escrito algo a partir de los materiales producidos en el trabajo de campo. Cuando me encontré con el deseo pude redactar la monografía que cerró la primera etapa de mi investigación.

Relato esta historia porque el sueño es una heterotopía con respecto a los procesos conscientes de observación y registro típicos de una etnografía. El sueño se elabora en otro espacio psíquico con reglas inusitadas para la vida diurna.⁴ Esa diferencia entre el trabajo consciente en el que me esmeraba y la elaboración inconsciente que producía fue la primera aproximación a las heterotopías etnográficas que me interesan.

¿Fue la muerte la que me develó el deseo? El sueño que relaté me mostró que el ámbito de exploración más relevante en mi trabajo de campo era una densa experiencia afectiva y corporal, que si bien estaba atravesada por discursos y narraciones, no se reducía a ellos ni podía ser descrita solo como una experiencia signifiante.⁵ Había un elemento excedente en esa experiencia y en ese mundo que llamé *deseo*; que no está fuera del espacio social investigado, pero lo habita de otra manera o reside en otros lugares. Mediante los procedimientos clásicos de la etnografía (la observación participante, fundamentalmente)

era muy difícil acceder a esas zonas colindantes, pero diferentes. El inconsciente fue la ruta que conectó el trabajo formalizado con la experiencia psíquica y los afectos con los hechos. La muerte del hermano de mi informante no solo me sorprendió y me permitió observar el proceso ritual que inauguraba un deceso o las conversaciones que genera, también me conmovió emocionalmente. Por un momento solo atendí a los materiales que podía registrar explícitamente, luego a los que se elaboraban en otro espacio y de otra manera. El sueño fue, entonces, la conexión entre un proceso cognitivo consciente y otro afectivo inconsciente.

Pensar lo imposible: las heterotopías

En la obra de Foucault, la primera formulación de este concepto se encuentra en el prefacio a *Las palabras y las cosas*; luego lo retoma en una charla que dio en un círculo de arquitectos en París el año 1967, pero que fue publicada tardíamente (Defert, 1997). Si bien son textos distintos, creo que en ambos se despliega un pensamiento espacial o topológico.

En la introducción a *Las palabras y las cosas*, Foucault plantea una pregunta monumental: “¿qué es imposible de pensar y de qué imposibilidad se trata?” (Foucault, 2008 [1966: 1]). Cita el ejemplo de una enciclopedia imaginada por Borges, que reúne objetos disímiles en una misma categoría; en esa enumeración, dice Foucault, “el espacio común del encuentro se halla él mismo en ruinas” (Foucault, 2008 [1966]: 2). Las heterotopías, añade, inquietan,

[...] porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la ‘sintaxis’ [...], aquella menos evidente que hace ‘mantenerse juntas’ (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y las cosas (Foucault, 2008 [1966]: 3).

La incomodidad que Borges produciría devela una afasia generalizada, en la que se ha perdido “lo ‘común’ del lugar y del nombre” (Foucault, 2008 [1966]: 4). Esa pérdida de un lugar común, que en este caso es epistemológico y afecta nada menos que a la juntura entre las palabras y las cosas, es para nosotros el rasgo más importante de las heterotopías.

Cuando Foucault, por otra parte, explora la noción estrictamente espacial de una heterotopía, también apunta a un lugar “por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas” (Foucault, 2010: 1061). De una u otra forma, también son ruinas las que importan en este caso; “vivimos, escribe el autor, en el interior de

un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto” (Foucault, 2010: 1061). El *lugar común* en ruinas, que le interesaba en *Las palabras y las cosas*, se traspone con este espacio irreductible y no superponible que, en alguna medida, tampoco se puede transformar en un *espacio común*, como los objetos clasificados en la enciclopedia borgeana. En ambos casos estamos ante lo imposible, que “no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en el que podrían ser vecinas” (Foucault, 2008 [1968]: 2).

¿Qué *lugar* es ese donde las cosas pueden ser vecinas, sin compartir un espacio común? Las heterotopías son *contraemplazamientos* donde los demás emplazamientos “están a la vez representados, impugnados e invertidos”; son “lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (Foucault, 2010: 1062).

La heterotopía etnográfica se localizaría en ese espacio contradictorio, porque está *fuera* de la etnografía, en alguna medida, pero también *representa, impugna e invierte* los lugares que ella habita y describe. Esta heterotopía sería un *contraemplazamiento* etnográfico. Las ruinas, que regresarán en los análisis que haremos, son una condición desatendida del pensamiento antropológico y etnográfico. En algún sentido, este texto se aproxima a esa pregunta magnífica, pero descuidada, sobre lo que es imposible de pensar.

En este artículo me detendré en tres posibles heterotopías etnográficas. Será una exploración metodológica y conceptual, no un ejercicio conclusivo. El primer campo serán las heterotopías espaciales, quizás las más próximas a las reflexiones foucaultianas: toda etnografía produce sus propias heterotopías, al pie de la letra, mediante sus descripciones y análisis espaciales. Si bien es una redundancia hablar de *heterotopías* espaciales, me interesa remarcar que el trabajo etnográfico se encuentra con lugares a los que no puede acceder, pero que debe pensar o con localizaciones en pugna que forman parte de la investigación. El espacio social está estriado por relaciones de poder y por formas de habitar; la heterotopía espacial registra la fractura, pero también organiza el pensamiento.

Luego revisaremos las heterotopías experienciales, que entenderé como todo aquello que un etnógrafo no puede vivir en un trabajo de campo, pero que marca profundamente su análisis, o que experimenta, pero no puede entender cabalmente. Por último, las heterotopías interiores, que se producen *en y a través* de la subjetividad del etnógrafo, no forman parte de su registro consciente, pero le entregan pistas interpretativas relevantes para pensar su investigación. En alguna medida, postulo que el etnógrafo siempre debe ser otro con respecto a sí mismo para activar recursos interpretativos diversos: los sueños, los síntomas, los procesos corporales, por ejemplo.

Lo distante: heterotopías espaciales

Gran parte de los lugares significativos en mi investigación los conozco de oídas o parcialmente. Por ejemplo, he visitado muchas veces el Palacio Municipal de la ciudad. He estado en las oficinas del alcalde y en otras dependencias; de todos modos, ignoro casi la totalidad del edificio. He visto filas de personas ante ciertas puertas o ventanillas, oficinas vacías, otras atestadas de gente, he recorrido algunos laberintos que conectan unas zonas del edificio con otras. Han sido trayectos cotidianos en los que acompañé a algún informante a realizar un trámite o a conversar con algún funcionario. Pocas veces fui por motivos propios, salvo cuando entrevisté a alguno de los alcaldes que he conocido durante mi investigación.

Es un recinto gubernamental, claramente no heterotópico; en el proceso de investigación el lugar se convierte en un espacio descriptible, aunque opaco. La pregunta por las formas de la política, las prácticas cotidianas del poder, las lógicas sociales que operan en una institución de gobierno requieren de una aproximación más detallada a esos espacios sociales. Cito un ejemplo: en torno a la oficina del alcalde hay al menos cinco escritorios distintos que ocupan uno o más funcionarios. En el más cercano a la puerta de acceso, una secretaria pregunta el motivo de la visita, luego en otro anotan tu nombre y las razones que te traen, después en el siguiente hay que hablar con otra secretaria que le informa al secretario personal del alcalde lo que uno desea; si uno corre con suerte, ese funcionario te recibe o te piden que regreses más tarde porque “todos están muy ocupados”. Hay un límite administrativo, pero también físico y burocrático, entre los espacios de libre tránsito y las oficinas principales del edificio. El alcalde está resguardado por una miríada de funcionarios que lo protegen o lo aíslan.

El penúltimo alcalde de la ciudad, el primero de un partido de izquierda luego de gobiernos ininterrumpidos del Partido Revolucionario Institucional, sacó las puertas de esas oficinas y proclamó un gobierno “abierto al pueblo”. Su sucesor, un político priista experimentado y con una vasta experiencia en la administración pública estatal, volvió a poner esas puertas y organizó la valla de contención más densa que he conocido: era casi imposible acercarse a él, aunque se decía dispuesto a recibir a todo el mundo.

El corazón del poder local, el lugar menos heterotópico entre los que enumera Foucault, se transformó en una heterotopía para el etnógrafo. Si las formas de la arquitectura política de una ciudad y un Estado dictan ciertas formas de control, lejanía, ocultamiento y develación, el lugar central del poder, al menos en su dimensión institucional, desaparece detrás de las paredes, las puertas cerradas y una multitud de funcionarios que se interponen ante cualquier requerimiento. El poder se aleja cuando nos acercamos a él, se esconde cuando tratamos de describirlo, se oculta cuando aproximamos nuestra mirada.

Hay una configuración de esos espacios sociales: puertas abiertas o cerradas, lugares accesibles o inimpugnables. La etnografía no produce ninguno de esos espacios, solo se mueve a través de ellos y comienza a registrar todo aquello que no puede ver o conocer, lo que está clausurado. Esa sedimentación de espacios imposibles, por así llamarlos, constituye lo que he llamado una *heterotopía etnográfica*. En los lugares centrales de un orden social y espacial surgen los contraemplazamientos, pero esta vez de un modo quizás inesperado: el poder es heterotópico, excepcional y distante. Quizás es parte de su aura, de su representación teatral, como la llama Balandier (1994). Creo que Foucault no contempla la existencia de espacios heterotópicos dentro de otros que no lo son; *lugares fuera de todos los lugares*, localizados dentro de los espacios centrales de un orden social.

Quisiera poner un ejemplo casi en las antípodas del que mencioné. Desde el año 2013 visito el *Hogar-Refugio para Personas Migrantes, La 72*, ubicado en la ciudad de Tenosique. Fundado en 2011 por frailes franciscanos, ese Hogar es la principal institución dedicada a atender a los migrantes centroamericanos que cruzan el municipio en dirección al norte del país. Era un asilo de ancianos que un ciudadano local donó a la Iglesia católica. Ubicado cerca de la estación de trenes, en medio de unos pastizales y a unos 200 metros de una avenida, *La 72* es un espacio claramente heterotópico. Es realmente un contraemplazamiento, no solo por su ubicación, sino también porque agrupa las labores de defensa de derechos humanos de los migrantes ante las autoridades federales, estatales y locales. Es un espacio de resistencia humanitaria y política frente a la vulnerabilidad de los migrantes centroamericanos.

Cuando recién empezó a funcionar, el Hogar era un lugar ignorado. Hoy es un espacio ampliamente conocido en la ciudad. Sus instalaciones las conozco bien y he visto cómo se han construido nuevos edificios y espacios. A diferencia del Ayuntamiento, no ha habido espacios prohibidos para mis movimientos, salvo el recinto que alberga a las mujeres migrantes y sus hijos. Mi experiencia etnográfica en ese lugar no ha producido heterotopías, aunque sea un lugar intensamente heterotópico dentro del entramado urbano y social de la ciudad.

Pueblos mágicos

Las autoridades locales desean transformar a Tenosique en un *pueblo mágico*,⁶ aunque no lo han conseguido hasta ahora. La *magia* sería una forma de atraer turismo e inversiones gubernamentales a la ciudad, pero también es una interpretación de su propio lugar en las geografías políticas y económicas de la zona y el país. La magia del lugar estaría sustentada en el carnaval y algunas tradiciones locales y es, ante todo, una cita a un pasado mítico vinculado con la cultura maya y a viejas genealogías culturales mesoamericanas. La magia sería una forma de

reconectar Tenosique con el mundo maya para asegurarse un lugar en los mapas del turismo ecológico y cultural que recorre algunos lugares cercanos, como Palenque en Chiapas.

Por ese pueblo mágico fallido, ni lo suficientemente pintoresco para producir interés de las autoridades turísticas, ni moderno para atraer otro tipo de inversiones,⁷ pasan miles de migrantes durante todo el año. Luego de la apertura de la carretera que une El Ceibo, en la frontera guatemalteca, con La Libertad, capital del departamento de El Petén, los flujos se incrementaron notablemente. Las infraestructuras viales fueron pensadas para facilitar el comercio, dentro del Proyecto Mesoamérica, impulsado por los gobiernos de la región con la ayuda de los Estados Unidos (Proyecto Mesoamérica, 2009). Pero estas han sido utilizadas por los migrantes centroamericanos que huyen de sus países.

Las heterotopías, dice Foucault, funcionan plenamente cuando una sociedad se encuentra “en una especie de ruptura absoluta con su tiempo tradicional” (Foucault, 2010: 1065). A esas rupturas de la temporalidad, el filósofo las denomina *heterocronías*. Los propósitos *mágicos* de las autoridades locales constituyen un intento por producir una *heterocronía* administrativa y mercantil. El acuerdo que creó el Programa de Pueblos Mágicos, define una *localidad mágica* como aquella que “a través del tiempo y ante la modernidad, ha conservado su valor y herencia histórica cultural” (Secretaría de Gobernación: 1). Es interesante que el cruce entre magia y modernidad produzca una heterocronía inversa, si se me permite la imagen, es decir, que la magia suponga la continuidad del tiempo tradicional ante la modernidad que lo socavaría. La magia sería una sutura de las rupturas del tiempo, a las que apunta Foucault.

Enrico de Martino (2004 [1948]) considera que la magia es una respuesta ante una crisis de la presencia, al debilitamiento de las identidades individuales y colectivas (Berardini, 2011; Romero, 2013). En este caso, la magia es reclamada por organismos estatales; cabe identificar qué crisis intentan resolver, si las hubiese. De todos modos, las temporalidades estatales se dividen entre el tiempo continuo de la tradición y el discontinuo de la modernidad. Pero esa ha sido una tensión presente durante todo el siglo XX en Tenosique: las tradiciones que se citan para postular a la *magia* estatal son el carnaval y la Danza del Pochó. El antropólogo que las ha estudiado con detalle dice, por una parte, que los habitantes del lugar “no cuentan con una exégesis tranhistórica sobre los contenidos de la danza”, aunque el Pochó tenga “un tiempo propio, un sistema organizativo que en los últimos ochenta años apenas ha cambiado” (Rubio, 2008: 175). Por otra, que la danza, a la que se le atribuyen orígenes mayas, inicie con la fiesta de San Sebastián “no es un hecho azaroso ni corresponde propiamente a una tradición mesoamericanista del tiempo” (Rubio, 2008: 69). Las tradiciones citadas son, ante todo, heterocronías que

los relatos oficiales tratan de resolver mediante una referencia al tiempo continuo de la tradición que reúne una danza de origen desconocido, aunque con antecedentes culturales reconocibles, y un carnaval de origen hispano que introduce una temporalidad católica en los sistemas rituales, pero no guarda relación con las temporalidades mesoamericanas.

Foucault habla de *heterotopías del tiempo* y distingue dos: las *eternizantes* y las *crónicas*. Las primeras “acumularían hasta el infinito”, según el autor (Foucault, 2010: 1065); las segundas estarían vinculadas al tiempo “en lo que tiene de más fútil, de más pasajero, de más precario, y eso en forma de fiesta” (Foucault, 2010: 1065-66). En el caso que analizamos, ambas heterotopías del tiempo se entrecruzan, porque los discursos de la tradición (y sus aparatos administrativos) intentan eternizar ciertos referentes culturales, aunque remitan a una fiesta, con su tiempo precario y fútil.

Modernidades mediáticas

El 4 de junio de 2014, el periódico *The New York Times* publicó en la portada de su edición impresa la imagen de tres pequeñas migrantes hondureñas, con un pie de foto que informaba que las niñas estaban en Tenosique, Tabasco, alojadas en el *Hogar-Refugio para Migrantes*. No fue la magia la que puso a la localidad en las coordenadas de la globalización mediática, ni las tradiciones locales. Fue ese lugar heterotópico, ubicado en los márgenes de la ciudad. Tenosique no es (aún) un pueblo mágico, pero sí un lugar fronterizo que cobija uno de los procesos migratorios más visibles y complejos del mundo. *La 72* es, sin duda, el lugar más conocido del municipio, aunque las autoridades locales no lo perciban. Además de recibir una atención constante por parte de medios de comunicación, nacionales e internacionales, el albergue ha sido visitado por embajadores, obispos, senadores y diputados, miembros de organismos internacionales, académicos y activistas de diversos países, entre otros actores sociales. Todos han llegado a la ciudad por *La 72* y creo que sería difícil que la visitaran por otros motivos.

El trabajo etnográfico se ubica en una disyunción de heterotopías y heterocronías. Por una parte, los discursos oficiales sobre la magia local, que intentan transformar la ciudad en un lugar *típico*; por otra, la ubicación de *La 72* en mapas políticos, mediáticos y académicos globales que la convierten en un espacio privilegiado de atención internacional. La magia que remite a un intento por suturar las rupturas temporales que experimenta la sociedad y el espacio local; el Hogar-Refugio que profundiza esas rupturas mediante un trabajo político en torno a los derechos humanos y la defensa de los migrantes que transitan por la localidad.

“A través del tiempo y ante la modernidad”, dice el documento gubernamental sobre pueblos mágicos. ¿Qué significa ‘a través del tiempo’?, ¿qué implicaría ‘ante la modernidad’? La administración local considera que

cumple con esos dos mandatos: uno de conservación y otro de resistencia. La *magia* que tributa un pasado inmemorial conduciría a una modernidad económica beneficiaria del turismo internacional. Pero parece que la modernidad está en otra parte, que no se consigue mediante relatos míticos, sino que con acciones políticas audaces. *La 72* sería el lugar más global de la localidad; pero, paradójicamente, es una institución religiosa que cumpliría cabalmente ese mandato de persistir ‘a través del tiempo’. El albergue se ubica, claramente, ‘ante la globalización’ tratando de aminorar el impacto de los desplazamientos de colectivos humanos vulnerables.

Por ahora, el cruce de estas heterotopías (el Ayuntamiento y el Albergue) y heterocronías (la magia y la globalización) es un dato de la etnografía. Ningún actor social con el que haya conversado reconoce esta situación, aunque fuera con palabras distintas. La heterotopía etnográfica es la interpretación misma de las relaciones que se configuran entre espacios y tiempos sociales y simbólicos diferentes y, quizás, contrapuestos. Cualquiera de las coordenadas que mencioné excede la observación etnográfica; los planos de producción de lo social son tan complejos, diversos y densos que una descripción cabal sería imposible. Lo que ocurre en una sala de prensa en Nueva York, lo que sucede en unas oficinas gubernamentales, lo que acontece en un refugio para migrantes; líneas temporales y espaciales que no pueden superponerse unas sobre otras, como lo ha sostenido Foucault, y que tampoco pueden reducirse mutuamente. En los recintos cerrados del Ayuntamiento se escribe una postulación a un programa gubernamental, organizado en torno a la magia de las tradiciones locales; un pequeño espacio de *La 72* es fotografiado por un periodista estadounidense y se convierte en el soporte visual de un éxodo masivo de menores centroamericanos hacia los Estados Unidos y en el relato de los efectos de algunos procesos de globalización sobre grandes colectivos humanos.

La amplitud de los fenómenos se encuentra en tensión con la constricción del trazo etnográfico. ¿No hay en la historia un *exceso* cuando se la intenta explicar o describir?, ¿es posible circunscribir estos hechos a las estructuras narrativas de una etnografía? La heterotopía etnográfica surge porque la misma etnografía debe transcurrir “a través del tiempo” y también “ante la modernidad”, aunque los gestos sean antitéticos; pero también tiene que atisbar las fronteras de los procesos de globalización o los efectos de la desestructuración de algunas sociedades. La escritura no puede estar *aquí y allá, ahora y antes*, al mismo tiempo; está obligada a distribuir esos momentos y espacios. Pero estos procesos sociales suceden sincrónicamente, al menos desde la perspectiva de una etnografía. El mismo tiempo es un exceso, quizás, que no tiene cabida en escritura alguna. El tiempo presente, que permite el trazo de algunas coordenadas analíticas, debe incluir ese *a través del tiempo* y un *ante la modernidad*; sostiene el tiempo *mágico* de las tradi-

ciones y el advenimiento de las temporalidades globales de los flujos migratorios. La escritura se desplaza entre una temporalidad escindida y una espacialidad que se fragmenta.

Lo imposible: heterotopías experienciales

Cuando la antropóloga turca Yael Navaro-Yashin observa la frontera que divide la isla de Chipre entre el norte bajo mandato turco y el sur griego, atisba escombros y desechos, viejos electrodomésticos oxidados o carros destartados. Ella dice que vislumbra una *meseta* y juega con el concepto que Deleuze y Guattari acuñaron en su segundo tomo sobre capitalismo y esquizofrenia (Navaro-Yashin, 2009: 13). Muchos de los habitantes de la parte turca de la isla huyeron desde el sur cuando se produjo la partición. El Ejército turco invadió el norte y fundó una república que solo fue reconocida por su gobierno. Los refugiados comenzaron a vivir en las casas que los griegos abandonaron en su huida del territorio invadido. Esa forma de habitar unos espacios que pertenecieron a otros, en casas donde colgaban cuadros de las familias exiliadas, había comida en las alacenas y animales en los jardines, ha ocasionado una profunda melancolía entre sus moradores, sostiene Navaro-Yashin (Navaro-Yashin, 2009: 4).

No me adentraré en sus fascinantes descripciones y análisis. Solo quiero destacar un rasgo de su trabajo. El espacio invadido, deshabitado, saqueado y vuelto a morar podría describirse como una heterotopía; tal vez es una noción propicia para el estado creado por el gobierno turco en un territorio ocupado, pero que no es reconocido por ningún otro estado (un *estado heterotópico*, tal vez). Al explorar los afectos de sus informantes, en relación con los mundos y paisajes en los que viven, la antropóloga sostiene que, al contrario de algunos análisis que se centran en la vida psíquica de los individuos, el suyo explora las intensidades afectivas de los objetos y los espacios. El ‘objeto perdido’ propio de la melancolía, dice Navaro-Yashin, no solo tiene la forma de un sujeto, también de un espacio o de unos objetos (Navaro-Yashin, 2009: 16). Existiría, de este modo, una melancolía espacial. Entre los espacios heterotópicos, Foucault ha identificado los cementerios, las cárceles, los hospitales y los asilos (Foucault, 2010: 1060); todos espacios de pérdida y, en alguna medida, espacios melancólicos. Navaro-Yashin dirá que prefiere pensar sus materiales etnográficos como ruinas: “mi campo etnográfico, escribe, está lleno de bordes y vallas erigidos verticalmente como emblemas de soberanía” (Navaro-Yashin, 2003: 16; la traducción es mía). Un campo vallado, lleno de obstáculos materiales y visuales, un mundo melancólico que reedita la pérdida a través de la mirada de ese espacio clausurado.

Creo que podemos aventurar que la posición de la etnógrafa es melancólica, pero en un sentido distinto al de sus informantes. Ella no ha perdido un mundo, aunque

en otro texto relata las travesías de su familia judío-turca en una zona de constantes desplazamientos y expulsiones (Navaro-Yashin, 2012). El registro de las pérdidas es un reconocimiento vicario, aunque ella sea testigo de las ruinas y de los escombros. La posición del etnógrafo es necesariamente disjunta con respecto a su campo, pero esa separación, en la que se fundamenta la observación participante, podría intensificarse en ciertos contextos o moderarse en otros.

Philippe Descola, en el epílogo de su etnografía sobre los achuar, escribe que “lo más difícil fue admitir que se pueda tener una representación no acumulativa del tiempo” (Descola, 2005: 392). El etnólogo relata que podía entender las diferencias en las construcciones temporales y su historicidad, “pero me costó mucho comprender de otro modo que en forma abstracta el sistema de temporalidades múltiples que gobierna la vida de los achuar” (Descola, 2005: 392). ¿Cuáles podrían ser los *otros modos de comprender* esas temporalidades múltiples? La etnografía supone la elaboración de formas abstractas para entender experiencias o hechos que no necesariamente lo son. Aunque la experiencia del tiempo no sea completamente abstracta, puede formalizarse, por ejemplo, a través de calendarios y horarios. El tiempo, como elaboración cultural, tampoco es solo una experiencia; Norbert Elias (1989) lo califica como una institución.⁸ Lo mismo sucede con los afectos, si bien son formaciones culturales, no lo son del mismo modo que un sistema de parentesco o una relación económica.

Descola dice que esa dificultad para entender las temporalidades achuar lo condujo a “los límites de lo que es posible esperar de la identificación con los otros” (Descola, 2005: 392); agrega que “los atavismos que recibimos de nuestra cultura, el modo de captar la duración resulta ser el más rápidamente indisociable de nuestra aptitud para conocer” (Descola, 2005: 392). Al parecer, lo más propio o fundamental es lo que dificulta la identificación con el otro; de manera que el antropólogo no entiende las temporalidades múltiples de los achuar porque no puede distanciarse de las suyas, si quiere seguir pensando.

Tal vez estamos ante una forma de heterocronía etnográfica. Como vimos antes, Foucault postula que una heterotopía funciona plenamente cuando se ha producido “una especie de ruptura absoluta con su tiempo tradicional” (Foucault, 2010: 1065). En este caso, la ruptura imposible involucra los esquemas temporales heredados y las temporalidades disjuntas, que no encuentran una forma de identificación. El límite inaugura, a mi entender, una heterotopía etnográfica experiencial antes que espacial. El etnógrafo no puede entender la experiencia del otro sin desarmar la suya o los modos de pensar el tiempo, en este caso, sin disolver los propios. Esa distancia no es meramente un impedimento; es, por así decirlo, una característica estructural del trabajo de campo. No hay un *lugar común* para las formaciones temporales de los achuar y del etnógrafo y Descola reconoce un límite,

que constituye su etnografía, pero también la finaliza. Si continuara escribiendo más allá de esa dificultad estructural produciría, tal vez, una enciclopedia semejante a la borgiana, con seres disjuntos y taxonomías imposibles.

Para entender ese obstáculo, Descola pone el acento en la identificación, que en otro texto definirá como “el esquema más general por medio del cual establezco diferencias y semejanzas entre unos existentes y yo mismo” (Descola, 2012: 177). La heterotopía etnográfica dificulta o impide la identificación porque difumina las formas de establecer diferencias o semejanzas.

Ruinas y melancolías

Tendríamos que preguntarnos si al vivir otra temporalidad también vivimos otra espacialidad y viceversa; si en el trabajo de campo el tiempo es una condición del espacio y este de aquel. ¿Podemos estar en un lugar si permanecemos en otro registro temporal? En algún sentido, el uso que Navaro-Yashin otorga a la noción de ruina se topa con una dificultad parecida. En este caso, ella no ha mencionado impedimento alguno para comprender al otro; los obstáculos provienen del campo teórico y ella trata de salvarlos pensando en esas melancolías espaciales y objetuales (ambas relacionales) que le permiten evitar las psíquicas sin desconocerlas. Pero en la ruina, el tiempo está condensado en el espacio y es posible estimar tanto el instante de la destrucción (por ejemplo, cuando el Ejército turco invadió Chipre en 1974) como el proceso de deterioro; el tiempo se manifiesta *en* el espacio y el espacio ha sido producido *en* el tiempo. Los afectos que ha producido ese proceso tempóreo-espacial son melancólicos porque en la ruina el objeto sigue *presente*, aunque en un registro que permite pensarlo y sentirlo como *perdido*. La ruina es el objeto perdido, podríamos decir y, por tanto, es el objeto heterotópico por excelencia. En la ruina, los otros espacios (suponemos que no ruinosos) están representados (como espacios posibles), impugnados (como espacios certeros) e invertidos (como espacios verdaderos). Recordemos que Foucault ha llamado heterotopías a los lugares “que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (Foucault, 2010: 1062). Esa condición de extrañeza y de localización produce las heterotopías como lugares paradójicos; por eso las ruinas pueden habitarse y no dejar de serlo, porque son extrañas y localizables a la vez. Se las habita melancólicamente, porque las ruinas que interesan a Navaro-Yashin impugnan justamente la habitabilidad de ciertos espacios, incluso de aquellos que están ocupados. La ruina no es un lugar destruido físicamente, aunque también lo pueda ser, es un lugar inhabitable afectivamente. Es un lugar extraño.

Si se aclara el estatus melancólico de la ruina, podemos entender cómo se adentra la antropóloga en el campo. Si en la melancolía hay un objeto perdido es, entonces, una ruta propicia para realizar una etnografía. La

etnógrafa, a mi entender, habita la *pérdida* y busca el *objeto* junto con sus informantes. Sabe, por supuesto, que no lo encontrará; tampoco lo necesita. La melancolía es una ruta de exploración y una forma de aproximarse a un campo; no solo a los relatos y experiencias, también a la densa materialidad de un mundo y las huellas de los procesos históricos y políticos que ella conserva.

Navaro-Yashin escribe que está interesada en entender la melancolía no solo como la expresión “del mundo interior” de sus informantes, “también como la marca de la energía [el afecto, la llamaré] descargada sobre ellos por las viviendas y los entornos en los que han vivido durante décadas” (Navaro-Yashin, 2003: 4; la traducción es mía). Allí se fundaría una *antropología de la melancolía*, producto “del estudio de los afectos generados por los espacios y los ambientes no humanos” (Navaro-Yashin, 2003: 4; la traducción es mía).

Si la melancolía es un afecto heterotópico, constituye una forma de explorar los espacios. El afecto no solo proviene de los humanos, también de los objetos y los entornos. La etnógrafa actúa como un puente, a mi entender, entre el mundo interior de sus informantes y las energías materiales e históricas que lo han marcado. Allí donde Descola ha encontrado un límite, Navaro-Yashin percibe una conexión.

Pero, para cerrar este análisis, creo pertinente indicar que la melancolía también es un afecto heterocrónico. Sin una alteración profunda del tiempo sería imposible sentir melancolía. La pérdida del objeto no solo es espacial, también es temporal: ¿cuándo se perdió: antes, ahora, después? Navaro-Yashin dice que muchas personas se sentían como detenidas en el tiempo; vivían en casas que nos les pertenecían, como intrusos dentro del espacio de otros que podrían regresar en cualquier momento (o así lo imaginaban).

A la antropóloga turca no le interesan, en primera instancia, las identificaciones. Descola las utiliza como una forma de discernir los límites de su trabajo etnográfico y solo cuando no puede producir alguna se da cuenta que ha llegado a su final. Sus palabras son un epílogo en un sentido estricto. Pero la melancolía, en alguna medida, es la propia meseta, para regresar al concepto que Navaro-Yashin toma de Deleuze y Guattari; una meseta está siempre al medio, escriben los filósofos, no al principio ni al final (Navaro-Yashin, 2009: 13). Si la melancolía *busca* un objeto perdido siempre está *al medio*, entre su pérdida imaginada y su hallazgo potencial.

Navaro-Yashin, sin embargo, no explora las temporalidades que podrían producirse en torno a las ruinas, aunque reconoce que sus informantes las ‘trazan’ “no solo recorriéndolas, sino localizándolas en el tiempo y el espacio” (Navaro-Yashin, 2009: 16). No sabemos si las localizan en el mismo tiempo y el mismo espacio. Una ruina se produce *a través del tiempo*, dice la antropóloga, pero también se localiza como el ‘trazo’ de un evento histórico. Dirá que puede entenderse, entonces, como un

rizoma que se extiende en direcciones múltiples de forma incontrolable e imprevista o como una *raíz* que se despliega de una determinada manera en un espacio y una memoria, leyendo a Deleuze y a Guattari a contrapelo, nuevamente (Navaro-Yashin, 2009: 16).

Descola reconoce que la ausencia de una noción acumulativa del tiempo entre los achuar dificultó la identificación entre su estructura temporal y la de sus informantes. No aclara si esa dificultad resultó definitiva o no cuando, por otra parte, había encontrado estrategias y soportes para comprender ideas, concepciones y representaciones muy distintas a las suyas (las relaciones con lo sensible y lo inteligible, por ejemplo). Descola reconoce los límites de su proceso etnográfico, “ese movimiento de ida y vuelta entre la alteridad y la identificación” (Descola, 2005: 393). Tal vez esa tensión es más aguda en su trabajo, porque lo realiza en un colectivo muy distinto al suyo.

No es el caso de Navaro-Yashin, aunque no trate de dirimir diferencias a partir de su mirada como etnógrafa (pero sí lo hará, como veremos luego, con respecto a su formación académica). La identificación, escribe Descola, depende en alguna medida de que reconozcamos en nosotros lo que experimentan o sienten los otros, pero cuyos “modos de expresión a primera vista extraños confieren enseguida un modo de exterioridad objetiva” (Descola, 2005: 393). Esa extrañeza permite configurar la diferencia. En el caso de Navaro-Yashin, tal vez las ruinas, con sus cargas afectivas melancólicas, serán “los modos de expresión extraños” para los que ella busca una estrategia de lectura. ¿No se deshace en la ruina esa noción *acumulativa* del tiempo, que Descola adjudica al pensamiento occidental?, ¿no hay en la melancolía un juego complejo con el tiempo que dificulta su concepción lineal?, ¿no son las ruinas, en tanto objetos melancólicos, el lugar donde el tiempo se disipa?, ¿no adquieren ellas ese *modo de exterioridad objetiva*, que Descola menciona, no solo con respecto a los otros espacios, sino en relación con el mismo tiempo?

Futuros melancólicos: la movilidad y la muerte

Por Tenosique transita un tren que, desde hace unos años a la fecha, se conoce como *La Bestia*. Recibe el mismo nombre que el tren que cruza Chiapas y Oaxaca, pero este corre entre Yucatán y Veracruz. Hasta hace poco, fue el principal medio de transporte de los migrantes centroamericanos que viajaban sin papeles y sin dinero. La implementación del Programa Frontera Sur por parte del Gobierno Federal, a partir de junio de 2014, dificultó el uso de esos trenes, especialmente en los estados del sur del país.⁹ Los flujos migratorios han estado vinculados profundamente con esas máquinas, pero de modos diversos; sirven de medio de transporte en el viaje hacia el norte del país, pero en sus trayectorias suceden los crímenes más violentos contra los migrantes. En ellas

se produce un entrecruzamiento entre la movilidad y la muerte que es difícil de dilucidar.

En Tenosique las líneas del tren y los espacios que las rodean son claramente heterotópicos, en un sentido foucaultiano estricto; son “lugares que están fuera de todos los lugares, aunque, sin embargo, resulten efectivamente localizables” (Foucault, 2010: 1062). Hoy las vías del tren dividen la ciudad en dos, pero hace varias décadas representaban uno de sus límites; los alrededores son terrenos baldíos, bastante oscuros durante la noche. La estación de trenes, que funcionó cuando estos transportaban pasajeros y no solo mercancías, como lo hacen ahora, es un edificio en ruinas. Si bien no hay una historia local del tren y de la vida social que se producía en torno a él, he escuchado a habitantes de la localidad narrar viajes hacia el sur o el norte del país en ese medio de transporte. Los pasajeros deshabitaban los trenes, que fueron transformados en ejes del movimiento de cargas diversas a lo largo del país, luego de su privatización en los años noventa del siglo pasado; posteriormente, los migrantes volvieron a habitarlos como medio de transporte, pero de modos *invertidos* (para retomar una palabra que Foucault dedica a las heterotopías): los trenes de cargas son utilizados como trenes de ‘pasajeros’ por personas que se cuelgan de ellos y se suben en alguno de sus vagones. Eso no sucede solo en Tenosique, sino en todo el país, en la inmensa red ferroviaria que se extiende de sur a norte y de este a oeste. Esos migrantes *invierten* el uso comercial de los trenes.

Entonces, ellos crean una heterotopía dentro de la heterotopía, por así decirlo. Un espacio y un objeto heterotópico, que ha sido destinado a ciertas funciones, es utilizado de una forma en la que se intensifica la heterotopía (funcional y espacial): migrantes que se convierten en pasajeros ilegales de trenes que transportan mercancías. Si en las heterotopías los *emplazamientos reales*, como los llama Foucault, están “a la vez representados, impugnados e invertidos” (Foucault, 2010: 1062), en las heterotopías de las heterotopías, que podríamos llamar de segundo orden, esos emplazamientos están nuevamente representados, impugnados e invertidos. En este caso, el tren se representa como un medio de transporte de pasajeros, aunque no lo sea, de modo que las antiguas funciones regresan con sus nuevos usos; pero también se impugna su uso estrictamente comercial y se invierte su destino político: como trenes del comercio global que trasladan migrantes que conforman flujos, también globales, de poblaciones. La red férrea mexicana se conecta con la estadounidense, pero solo para permitir el comercio; los migrantes llegan como un *exceso* de esos desplazamientos, como usuarios insólitos de la energía de las máquinas y de las rutas globales de intercambio económico.

Los trenes son ajenos a las localidades por donde transitan, sus itinerarios son abstractos para los habitantes de esos lugares. En esa medida, como lo dijimos, son heterotópicos. En el caso de Tenosique, incluso con

respecto a una memoria social que recuerda viajes, encuentros, una estación habitada, trenes que llevaban pasajeros. Desconozco si esas pérdidas colectivas producen melancolía entre los ciudadanos locales. Los trenes de pasajeros son recuerdos distantes; de ellos solo quedaron las ruinas y unos terrenos baldíos. Pero esa memoria social se entrecruza con otra, que elaboran los migrantes y que registra el uso desplazado de esas máquinas, como medios de transporte de humanos que se cuelgan de ellas y que se sostienen como pueden durante su viaje. Es una memoria de desplazamientos, pero también de violencia, accidentes y desgracias. El tren produce una memoria en dos direcciones: el pasado de la localidad, que creció a su orilla y que experimentó su paso como una conexión con el mundo; el futuro de los migrantes que relatan experiencias que podría vivir (y que ocurren diariamente) cualquiera que tomara el tren en las actuales condiciones. Para los habitantes de Tenosique, el tren es un espacio perdido; para los migrantes otro ganado, pero a un enorme costo. Estamos nuevamente ante un oscilación melancólica, una *meseta* deleuziana que se extiende entre los usos y los recuerdos, entre las funciones y sus inversiones. El tren no está al principio ni al final del viaje, siempre al medio.

En torno al tren, su memoria y sus usos actuales, se produce una tensión parecida a la que leímos entre las intenciones del Ayuntamiento de transformar la ciudad en un *pueblo mágico* que, *a través del tiempo y ante la modernidad*, conserva sus tradiciones, y el *Hogar-Refugio para Migrantes* que enfatiza un discurso emancipatorio, dentro de una institución religiosa, de derechos humanos y ciudadanía. Los habitantes, *a través del tiempo*, recuerdan el tren de pasajeros que alguna vez cruzó la ciudad; los migrantes, *ante la modernidad*, usan ese tren para poder viajar, desvirtuando sus funcionalidades oficiales. Pero, a la inversa, *ante la modernidad* los ciudadanos de Tenosique recuerdan un tren distinto, previo a los procesos de privatización de corte neoliberal; *a través del tiempo*, asimismo, los migrantes hacen memoria de todo lo que les ha acontecido en esas máquinas y sus rutas. Ni el tiempo ni la modernidad tienen un sentido exclusivo en estos deslindes. Si las melancolías que han interesado a Navaro-Yashin se producen en un intertanto en el que los objetos materiales y afectivos se pierden, podríamos aventurar que esas marcas de energías descargadas, a las que hacía referencia la etnógrafa, se despliegan *a través del tiempo y ante la modernidad*.

En ese sentido, creo que podríamos pensar la melancolía como un afecto histórico. En el caso de Chipre, la pérdida es fundamentalmente política y colectiva antes que personal o individual; las ruinas no solo son espacios deteriorados o en desuso, también son huellas de la acción de los poderes estatales y la guerra. *Emblemas de la soberanía*, como las ha llamado Navaro-Yashin. En Tenosique, las pérdidas son también colectivas, pero se elaboran de un modo singular: la pérdida del tren de pa-

sajeros es una cesura en la historia local; pero en el caso de los migrantes esa pérdida puede adquirir un sentido literal trágico: perder la vida o una parte del cuerpo, por ejemplo. Cuando la melancolía también es un afecto político devela procesos de pérdida, colectivos o individuales, que se están gestando. No solo el pasado puede cargarse de esa energía melancólica, también el futuro.

Lo oculto: heterotopías interiores

En un artículo crítico con el giro textual de la etnografía, un antropólogo estadounidense menciona el relato de un etnógrafo que lloró durante el funeral de uno de sus informantes. A través de ese llanto, sostiene el etnógrafo, “la distancia entre el yo (*self*) y el otro se había reducido” (Danforth, citado en Roth *et al.*, 1989: 557). Marilyn Strathern argumenta, en un debate que sigue a dicho texto, que el problema no es el llanto sino cómo escribir sobre él (Roth *et al.*, 1989: 565). El *self*, dice la antropóloga inglesa, no es una persona, es un artefacto (Roth *et al.*, 1989: 566).

El debate es un ejemplo interesante sobre el lugar de la subjetividad del etnógrafo en el campo. Incluso si se encontrara una forma de escribir sobre las lágrimas, persistiría la interrogación sobre los corolarios de considerar los procesos emocionales del antropólogo en su investigación. Si el yo escritural fuera solo un artefacto y no una persona: ¿por qué citar la experiencia personal dentro de una descripción de la alteridad? En este caso, la identificación no proviene de esquemas conceptuales, como los que le faltaban a Descola, sino de una experiencia emocional común, aparentemente. Para el etnógrafo, esa práctica había reducido la distancia entre el yo y el otro, pero no es claro por qué produce ese efecto ni que esa disminución sea una forma de conocer la alteridad. Si bien al llorar el etnógrafo estaría emocionalmente más próximo a sus informantes, no es seguro que ellos lo estén del antropólogo que llora observándolos.

En ese momento, se inaugura una nueva serie de preguntas que involucra este ejemplo, pero también los otros que he citado. Descola constata que sus esquemas temporales le impiden pensar los esquemas achuar, pero no menciona si ellos experimentaban la misma dificultad para comprenderlo a él. En su etnografía, hay una escena notable, que Descola apenas analiza: si bien sus informantes borran cualquier huella de una persona muerta y temen, de sobremanera, a cualquier retorno de los muertos (incluida la doctrina cristiana, que predicen pastores protestantes estadounidenses, sobre la “resurrección de los muertos”), relata que cuando asesinaron a uno de ellos, sus parientes le pidieron escuchar las grabaciones que guardaba de sus conversaciones con el fallecido. “Nuestro grabador tiene una función mensajera”, dice Descola, “hacer hablar a un muerto no es más que una faceta nueva en su papel de cartero magnético” (Descola,

2005: 263-264). Si bien los achuar se resisten a cualquier tipo de *regreso* de los muertos, le pidieron al etnógrafo que la voz del pariente asesinado *regresara* mediante ese *cartero magnético*. ¿No han incorporado los achuar los esquemas de registro que trae el antropólogo, sus técnicas de almacenamiento, pero también de *resurrección*, a su relación con los muertos?, ¿no percibían ellos también un límite en sus esquemas de identificación cuando se vincularon con alguien que trataba de registrarlos todo y que, además, guardaba la voz de los individuos que podía escucharse después de muertos?, ¿no aprenden, de alguna manera, una forma de producir una memoria que tal vez desconocían y que, en alguna medida, contraviene sus propios procesos de registro y olvido?

Esta es una escena parecida a otra que relata el maestro de Descola, Claude Lévi-Strauss, y que Jacques Derrida retoma en *De la gramatología*. El antropólogo ha repartido lápices y papel en blanco entre algunos integrantes del grupo que estudiaba en Brasil, los nambikwara. Luego los ve “ocupados trazando sobre el papel líneas horizontales onduladas”, ante lo que Lévi-Strauss debe reconocer que tratan de escribir, tal como lo han visto a él haciéndolo, aunque solo el jefe hubiese “comprendido la función de la escritura” (Lévi-Strauss, citado en Derrida, 2003[1967]: 160). Los achuar recurren a las tecnologías que el antropólogo carga y vuelven a escuchar a un muerto; los nambikwara imitan al etnógrafo, trazando líneas sobre hojas blancas, aunque solo uno de ellos haya comprendido cuál es la *función* de esa destreza desconocida.

Cabría preguntarse si Navaro-Yashin también dota de sus propias tecnologías afectivas a sus informantes; no inventa la melancolía, sin duda, pero traza un panorama melancólico que parece exceder el de aquellos. El gesto conceptual de eludir la descripción psíquica de la melancolía podría leerse como una forma de evitar las melancolías interiores para privilegiar las espaciales y objetuales, como ya lo vimos. Ese gesto es, ante todo, político (Navaro-Yashin, 2009: 14). Tal vez su impugnación del privilegio de la experiencia interior, centrada en el sujeto, para comprender la melancolía sea también una estrategia melancólica, aunque no evidente, dado que esa aproximación “pierde [*misses*] aspectos significativos de las relaciones que genera la melancolía y pierde [*loses out*] posibilidades de análisis” (Navaro-Yashin, 2009: 16; la traducción es mía). Si bien ella utiliza dos términos en inglés, he insistido en la pérdida al traducir ese párrafo al español. El análisis centrado en el sujeto *pierde* el potencial analítico de la melancolía, por lo tanto podría leerse también como un análisis melancólico. Su estrategia es descentrar al sujeto para avizorar los espacios y los objetos, que han permanecido *perdidos* en otras interpretaciones. Es como si la etnógrafa debiera evitar algunas pérdidas cuando realiza un análisis de la melancolía. En alguna medida, aunque trabaje con ruinas, su estrategia es de conservación. No sabemos si sus informantes hacen algo más con esos espacios y objetos, si los eluden, los

venden, los destruyen o los cubren; estamos conscientes que se relacionan melancólicamente con ellos, pero no podemos avizorar qué otros afectos se han *perdido* mediante ese privilegio analítico. En alguna medida, nos transformamos en lectores melancólicos de una antropología de la melancolía.

Al investigar sobre brujería en Bocage, una zona rural francesa, Jeanne Favret-Saada se encuentra ante un dilema clave. La observación participante, una especie de eslogan de la etnografía, le impide realizar el trabajo de campo. Sus informantes son reacios a hablar de sus prácticas y solo cuando ellos consideran que ha sido *afectada* por la brujería (sin que se sepa si está embrujada o es una bruja) comienzan a conversar con ella. La antropóloga se debate entre ‘participar’ y transformar su trabajo de campo en una actividad personal u ‘observar’, pero sin que haya campo alguno (Favret-Saada, 2012: 440).

Luego de deconstruir la observación participante, Favret-Saada decide expandir “la utilidad metodológica y teórica de la noción de ser afectado [being *affect-ed*]” (Favret-Saada, 2012: 437; la traducción es mía). La etnógrafa propone esta noción como una alternativa a las formas clásicas de aproximación al campo, pero también de comunicación. Ella considera que sus experiencias en sesiones de brujería no eran completamente representables, pero sí relevantes para entender lo que sucedía. Si bien Favret-Saada define el afecto como una forma no representacional, eso no impediría producir un conocimiento etnográfico de prácticas y procesos fundamentalmente afectivos. La pregunta es, más bien, si los métodos clásicos son los adecuados para hacerlo. Sostiene que si aceptamos darle un estatus epistemológico a las situaciones de comunicación involuntaria y no intencional, la etnografía consistiría en “una re-experimentación repetida” (Favret-Saada, 2012: 443). Eso implica que, durante el trabajo de campo, el etnógrafo debe privilegiar *ser afectado* o registrar lo vivido; al parecer, no puede hacer las dos cosas al mismo tiempo. El análisis se pospone y se bifurca: cuando se está afectado no se puede recapitular la experiencia y tampoco se la entiende; pero, por otra parte, sin vivirla no se la puede reconstruir de ninguna manera.

El afecto, que en Navaro-Yashin ronda el espacio, pero no toca a la etnógrafa, se transforma en el campo mismo para el estudio de Favret-Saada. Es decir, ella se mueve hacia los límites de la representación etnográfica, no solo hacia otros territorios interpretativos o empíricos. En su trabajo hay un colapso tanto del lenguaje etnográfico como de los supuestos que sostienen la práctica etnográfica. Pero no es una ruptura voluntaria, por así decirlo, de algún modo la misma etnografía es *poseída* por fuerzas culturales y afectivas, sin que cuente con muchas herramientas para comprenderlas.

Ser afectado, el postulado metodológico de Favret-Saada, está en las antípodas de la mirada melancólica de Navaro-Yashin, porque en vez de observar a lo *lejos*

mira desde *dentro*. Es como si el objeto en el caso de la brujería comprometiera completamente a la etnógrafa, de modo que las relaciones de pérdida se invierten: es ella la que de algún modo está *perdida* en las prácticas en las que participa y que luego entiende o describe. Pero de esta manera, según explica Favret-Saada, la relación con los otros se modifica profundamente: la distinción entre informante y etnógrafa palidece ante la intensidad de las experiencias comunes. No se trata, como en el caso de las lágrimas, de reconocer al otro a través de la propia experiencia, sino de *perderse* en ella como el otro lo hace. El lenguaje común o la comunicación surgen de ese hundimiento extático, aunque colectivo, en una experiencia marginal. En esta etnografía, si retomamos lo que discutimos antes, no es la etnógrafa la que aporta tecnologías a sus informantes para poder conocerlos (grabación, escritura, afecto), sino que participa plenamente de los medios técnicos y prácticos mediante los cuales ellos realizan cierto tipo de procedimientos. Si en Descola el problema eran los límites de la identificación (antropológica), en Favret-Saada son los contornos de la desidentificación (psíquica y epistemológica).

¿Es propio de la melancolía evadir la experiencia para privilegiar los procesos de simbolización?, ¿no es la interpretación de Navaro-Yashin un intento por eludir-reconociendo la capacidad disruptora de los afectos, que no solo añaden espacios y objetos a las reflexiones etnográficas, sino también intensidades corporales, rituales apenas descriptibles, que no obstante tienen una forma, o una desestabilización de los lenguajes pactados para interpretar científicamente el mundo y a los sujetos? Favret-Saada menciona situaciones tan intensas que era imposible tomar nota de ellas *a posteriori* (Favret-Saada, 2012: 440).

Hundirse o huir

Quisiera cerrar esta sección regresando a mi trabajo de campo. La heteropía etnográfica que surge en el registro de las experiencias de los migrantes no está localizada ni en los afectos ni en los modos de pensar, fundamentalmente, sino en las posibilidades prácticas. Si bien puedo percibir y sentir los estados afectivos que viven los migrantes o pensar sus representaciones del desplazamiento, no puedo acompañarlos en sus viajes. Para mí eso constituye un límite, donde la etnografía finaliza y empieza una experiencia de otro tipo que desconozco. Es decir, yo no me subo al tren ni viajo con ellos. Si bien podría hacerlo, aunque suponga asumir riesgos, creo que en ese momento se inauguraría una falsa identificación con el otro. Mediante una mimesis de sus condiciones de vida o sus prácticas sociales desconocería una posición estructural que implica una diferencia entre el etnógrafo y sus informantes. Al subirme al tren no me transformé en un migrante. En este punto, es evidente que la experiencia de los migrantes contiene un *exceso* que no se

puede registrar en el trabajo etnográfico: mediante sus relatos conozco lo que sucede en los viajes, las violencias que sufren o los riesgos que toman.

En todos los ejemplos que he planteado siempre hay una pregunta en torno al otro y la alteridad. Cada una de las etnografías citadas resuelve ese desafío epistemológico y práctico de modos diversos, aunque compartan un horizonte disciplinario. En algunas condiciones, como las que describe Favret-Saada, *hundirse* en la experiencia del otro es una posibilidad; en otras no lo será. No se trata, sin embargo, solo de experiencias y afectos; también de un orden social, de posiciones estructurales y procesos desimbolización, de instituciones y espacialidades, entre otros muchos elementos que se podrían añadir a una descripción minuciosa de la cultura. Los afectos, aunque fueran difíciles de describir o experimentar, son formaciones culturales que están atravesadas por algunas de las dimensiones que antes mencionamos. La experiencia afectiva es distinta de los discursos institucionales sobre ella o las espacialidades que, en alguna medida, la organizan. El etnógrafo es un nodo, así como el *self* sería un aparato en palabras de Strathern, por el que pasan múltiples conexiones, distintos tipos de lenguajes, diversos registros experienciales, que se desplaza por espacios y entre objetos, que utiliza ciertos esquemas de pensamiento o de identificación. No está fuera del campo, sin duda, pero tampoco coincide con él.

Las heterotopías etnográficas apuntan a una alteridad dentro de la práctica etnográfica, no solo descriptiva, sino estructural. Por acucioso que sea un trabajo de campo, siempre contendrá un elemento excesivo que no podrá integrar o un límite que la condiciona. Si percibimos ese elemento, entonces podemos realizar una exploración etnográfica de las propias etnografías. Pero en alguna medida, estas heterotopías constituyen, también, estrategias interpretativas que permiten aproximarnos a aquellos espacios o situaciones heterotópicas dentro del mismo campo, algunas de ellas producidas por la presencia e intervención del etnógrafo, como antes vimos. Por ejemplo, la voz de los muertos en Descola, la escritura en Lévi-Strauss o, en cierta medida, los afectos melancólicos en Navaro-Yashin. Cuando la alteridad es una tecnología o una formación afectiva, el etnógrafo que la porta, material o simbólicamente, introduce una heterotopía dentro de su campo: *resurrección* magnetofónica de los muertos, función social de la escritura, topología afectivo-espacial de un mundo y sus moradores. Tal vez la particularidad inquietante del trabajo de Jeanne Favret-Saada es que la heterotopía emerge *dentro* de ella y no fuera, por así decirlo; cuando acepta vivir la experiencia de la brujería con sus informantes, entiende lo que viven, pero para eso ha tenido que renunciar al lugar del etnógrafo que participa observando o que observa participando, cerca y lejos del mundo que le compete, extraño para sus informantes aunque interesado en ellos.

Navaro-Yashin se pregunta si “la formación racionalista de los antropólogos” no produce un efecto desensibilizador con respecto a los temas que investigan. La disciplina los convenció que la conciencia y la razón impedirían que extraviaran su rumbo (en las selvas, en los ritos, en los afectos, al lado de los trenes, en las mesetas o en la muerte); pero otro tipo de sensibilidad, agrega, “puede mantenernos dentro del dominio de la experiencia subjetiva [...] de tal suerte que podamos sentir, capturando dicha sensibilidad mientras se desvanece o antes de que sea normalizada” (Navaro-Yashin, 2003: 109). Al igual que Strathern cuando aborda el tema de las lágrimas, para Navaro-Yashin el desafío será escribir sobre esa experiencia subjetiva “sin que sea avasallada por el discurso racionalista de las ciencias sociales” (Navaro-Yashin, 2003: 109).

“¿El etnólogo escribe otras cosas que confesiones?”, se pregunta Levi-Strauss en *Tristes Trópicos* (citado en Derrida 2003 [1967]: 150). No lo sabemos. Pero incluso si su escritura fuera confesional y como *novelista fracasado*, según lo denomina Descola (2005: 427), no lograra escribir un documento plenamente científico, tampoco literario, en alguna medida su escritura siempre se le escaparía. Quienes han entendido cabalmente la función narrativa de las heterotopías etnográficas son los mismos informantes, que solicitan escuchar a los muertos o aprender a escribir, que se distancian de sus espacios añorándolos o se niegan a hablar mientras el etnógrafo no dé pruebas de su propia implicación. Es la escritura la que está *afectada* por el campo, para retomar la propuesta de Favret-Saada, es decir que se conmueve, aunque sea confesionalmente y en el fracaso, con sus propios hallazgos, que duda frente a sus certezas, que se desespera en sus descripciones.

Descola relata, al finalizar su etnografía, que los achuar perdieron el recuerdo de una gran fiesta que debieron celebrar en otros tiempos, “reteniendo de ese edificio grandioso nada más que restos” (Descola, 2005: 385). Ante las ruinas de su propia cultura, como los turco-chipriotas frente a las de un país y una ciudad:

Solo permanece la emoción de un pensamiento enteramente desplegado en el instante [...], pensamiento del roce, del reflejo, de la vibración, torrente en el espesor de un mundo en flujo donde la muerte misma debe ataviarse con los destellos del poniente para enfrentar la continuidad del tiempo (Descola, 2005: 385).

¿Cómo debiera *ataviarse* un etnógrafo para *enfrentar la continuidad del tiempo* o la discontinuidad de los espacios?, ¿qué le ofrece la escritura cuando debe dar cuenta de ese pensamiento del roce, del reflejo o de la vibración? Creo que estas preguntas no tienen respuestas positivas. Las heterotopías etnográficas son la constatación de una imposibilidad reflexiva y escritural que no esconde su propio fracaso o sus limitaciones, pero que tampoco

renuncia a encontrar, quizás, otros registros u otras modalidades narrativas. ¿Cómo escribir sobre el roce o las vibraciones, sobre la melancolía o la locura; sobre trenes fronterizos y *bestiales* o pueblos mágicos *a través del tiempo y ante la modernidad*?

Lo que parece, finalmente, constituir un *lugar común*, para retomar la primera discusión sobre heterotopías, son sus ruinas; ya sea de los procesos de pensamiento, de los espacios habitables o de las formas de vida. En esa medida, cualquier escritura etnográfica sería melancólica, porque su objeto está perdido de antemano. Pero creo que deberíamos añadir a la deslumbrante pregunta de Foucault sobre lo que es imposible de pensar, qué sería imposible experimentar. Esas dos preguntas, que muestran dos límites muy profundos para una investigación etnográfica, inaugurarían, tal vez, una doble melancolía: por lo que no podremos pensar, pero también por lo que jamás viviremos.

Referencias

- Abu-Lughod, L., (2012). "Escribir contra la cultura", *Andamios*, vol. 9, núm. 19, mayo-agosto.
- Balandier, G., (1994). *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós.
- Berardini, S., (2011). "Magic and History in Ernesto de Martino Primitive Magic", *Diapsalmata. Rivista di Filosofia*, año 2, núm. 1.
- Castañeda, A., (2015). *Programa Frontera Sur o la política de persecución de migrantes en México*, Observatorio de Legislación y Política Migratoria, El Colegio de la Frontera Norte. Disponible en: http://observatoriocolef.org/_admin/documentos/Plan%20frontera%20sur%20Noviembre%20FINAL.pdf. Consultada el 21 de febrero de 2016.
- Clifford, J., (2008). "Sobre la autoridad etnográfica", en: Carlos Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.
- Clifford, J. y G. Marcus, (1986). *Writing Culture: The Politics and Poetics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press.
- De Martino, E., (2004 [1948]). *El mundo mágico*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria.
- Defert, D., (1997). "Foucault, Space and the Architects", en *Politics/Poetics: Documenta X. The Book*, Ostfildern-Ruit, Cantz Verlag.
- Derrida, J., (2003 [1967]). *De la gramatología*, México, Siglo XXI.
- Descola, P., (2005). *Las lanzas del crepúsculo. Relatos jíbaros. Alta Amazonía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- , (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Didi-Huberman, G., (2008). *Cuando las imágenes toman posición. El ojo de la historia*, 1, Madrid, Antonio Machado.
- Elias, N., (1989). *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Fabian, J., (2002 [1983]). *Time and the Other. How Anthropology makes its object*, Nueva York, Columbia University Press.
- Favret-Saada, J. (2012). "Being affected", *Hau, Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, núm. 2.
- Foucault, M. (2010). "Espacios diferentes", *Obras esenciales*, Barcelona: Paidós.
- , (2008 [1968]), *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México: Siglo XXI.
- Geertz, C. (1989). *El antropólogo como autor*, Barcelona: Paidós.
- Guattari, F. (2000). *Cartografías esquizoanalíticas*, Buenos Aires: Manantial.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires: Paidós.
- Haraway, D. (2004). *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncoratón®. Feminismo y tecnociencia*, Barcelona: Universidad Oberta de Catalunya.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Buenos Aires: Paidós.
- Krotz, E. (2002). *La otredad cultural. Entre utopía y ciencia*, México: Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa)/Fondo de Cultura Económica.
- Marcus, G. (2007). "Ethnography two Decades after Writing Culture: From de Experimental to de Baroque", *Anthropological Quarterly*, vol. 80, núm. 4.
- Marcus, G. y M. Fischer (1998). *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, University of Chicago Press.
- Moore, H. (2004). "Global Anxieties. Concept-metaphors and pre-theoretical commitments in anthropology", *Anthropological Theory*, vol. 4, núm. 1.
- Mutman, M. (2006). "Writing Culture: Postmodernism and Ethnography", *Anthropological Theory*, vol. 6, núm. 2.
- Navaro-Yashin, Y. (2003). "'Life is dead here'. Sensing the political in 'no man's land'", *Anthropological Theory*, vol. 3, núm. 1.
- Navaro-Yashin, Y. (2009), "Affective Spaces, Melancholic Objects: Ruination and the production of anthropological knowledge", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15.
- Navaro-Yashin, Y. (2012). *The Make-believe Space. Affective Geography in Postwar Polity*, Durham y Londres, Duke University Press.
- Parrini, R. (2015). *Deseografías. Antropología del deseo y prácticas de la diferencia (el Club Gay Amazonas)*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Proyecto Mesoamérica (2009). "Red Internacional de Carreteras Mesoamericanas (RICAM)". Disponible en <http://www.proyectomesoamerica.org/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=179&Itemid=108> [fecha de consulta: 20 de octubre de 2015].

- Romero, P. (2013). "Tiqqun en el sur de Italia. Magia, 'crisis de la presencia' y crítica del sujeto clásico", *Estudios. Revista de Pensamiento Libertario*, núm. 3.
- Rosaldo, R. (1991). *Cultura y verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social*, México, Centro Nacional de las Artes y Grijalbo.
- Roth, P., M. Buchowski, J. Clifford, M. Herzfeld, S. Sangren, D. Sapiro, M. Strathern y S. Tyler (1989). "Ethnography Without Tears [with Comments and Reply]", *Current Anthropology*, vol. 30, núm. 5.
- Rubio, M. A. (2008). *El Pochó. Análisis de una representación dancístico-teatral asociada al complejo de dramas rituales del tigre-jaguar en el carnaval de Tenosique-Tabasco*, Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.
- Secretaría de Gobernación (2014). "Acuerdo por el que se establecen los Lineamientos generales para la incorporación y permanencia al Programa Pueblos Mágicos", *Diario Oficial de la Federación*, 26 de septiembre de 2014. Disponible en <http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5361690&fecha=26/09/2014> [fecha de consulta: 20 de octubre de 2015].
- Secretaría de Turismo (2015), "Pueblos Mágicos", SECTUR. Disponible en <<http://www.sectur.gob.mx/pueblos-magicos/>> [fecha de consulta: 20 de octubre de 2015].
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*, Walnut Creek, Altamira Press.
- Thomas, N. (1991). "Against Ethnography", *Cultural Anthropology*, vol. 6, núm. 3.

Notas

- ¹ En el campo de la antropología el debate epistemológico, metodológico y escritural ha sido intenso y continuo al menos desde la década de los ochenta del siglo pasado. Creo que sería imposible reconstruir todas sus aristas en esos ámbitos y otros, pero se pueden encontrar lecturas y posiciones muy interesantes en: Abu-Lughod (2012), que discute el lugar de los sujetos subalternos en la producción etnográfica; Geertz (1989), Clifford (2008) y Thomas (1991) han debatido sobre la autoridad etnográfica, el lugar de la experiencia y el proceso de escritura y construcción de una verdad; Clifford y Marcus (1986) compilaron una serie de textos fundamentales que discuten la escritura etnográfica, entre otros temas; Marcus y Fischer (1998) y Marcus, (2007) profundizan esa discusión; Fabian, (2002 [1983]) debate las concepciones del tiempo en las etnografías; Guber (2004), Krotz (2002), Moore (2007), Mutman (2006) y Strathern (2004) revisan aspectos epistemológicos e históricos del trabajo antropológico; en un texto clásico Rosaldo (1991) analiza, entre otros temas, las formas de abordar las emociones en la antropología y su relación con la alteridad.
- ² Solo por convención hablaré de *etnógrafo* en masculino. No puedo sortear las limitaciones del lenguaje para dar cuenta de otras posiciones, por ejemplo, la de las etnógrafas u otras que no se resuelven en el binario masculino/femenino, como un/a etnógrafo/a o *queer*. Tampoco creo que el reemplazo de unas vocales por otras solucione el problema que subyace a esta dificultad: la posición etnográfica parece corresponder, incluso hoy, con un sujeto masculino. Si bien cito los estudios de dos destacadas antropólogas, no

abordaré las heterotopías sexuales o identitarias en este texto; de todos modos, el lugar de las identificaciones de género o sexuales es un tema que podría pensarse como una desestabilización de las coordenadas clásicas de constitución de la posición *del etnógrafo* y su lugar en un trabajo de campo. No tengo respuesta a la pregunta sobre la continuidad identitaria *del etnógrafo*, porque la tendencia ha sido expulsar el problema de las etnografías y dejarlo en las memorias personales. Sin embargo, dudo de que dicha continuidad esté garantizada de modo certero, especialmente cuando se trabaja en campos sociales que las han desestabilizado u horadado. Le pediré a los/as lectores/as que imaginen un/a etnógrafo/a plural, cuando solo menciono *uno* que parece universal y estable.

- ³ "Todo lenguaje es figurativo, escribe Haraway, incluido el de las matemáticas; es decir, hecho de tropos, constituido por golpes que nos alejan de determinaciones literales" (Haraway, 2004: 28). Las heterotopías etnográficas corresponden a esos *golpes*, de los que habla Haraway. Su calidad trópica es un tema que debemos explorar en otro momento.
- ⁴ En un texto dedicado a los sueños y el terror nazi, Reinhardt Koselleck escribe: "Los sueños, aunque no se puedan producir, pertenecen sin embargo al ámbito de las ficciones humanas, al no ofrecer en tanto que sueños una representación real de la existencia. Pero eso no les impide pertenecer a la realidad de la vida" (Koselleck, 1993: 272). Si bien estarían, afirma el historiador alemán, "en el extremo más alejado de la racionalidad histórica", testimonian "una inevitable facticidad de lo ficticio" (Koselleck, 1993: 271). "Incluso el mundo interior mudo – escribe Koselleck sobre los sueños compilados por la psicoanalista Charlotte Beradt durante el triunfo y expansión del régimen nacionalsocialista–, tenía su historia secreta, en la que se dirimía la salvación o el hundimiento" (Koselleck, 1993: 280). No podré profundizar en este aspecto, pero me interesa destacar la mirada de un historiador sobre un evento psíquico antes que social y cuyo único registro es el recuerdo vago del propio soñador. Convergamos que los sueños pertenecen a la realidad de la vida en tanto ficciones (como muchos otros materiales antropológicos: rumores, mitos, fantasías, relatos, leyendas, entre otros); de todos modos elaboran materiales conscientes y no ficcionales para develar una interpretación posible (el deseo, por ejemplo). Como testimonios de esa *facticidad de lo ficticio* no dejan de ser ficcionales, pero como actos que ocurren en cierta trama histórica y vincular (las muertes, los afectos) son conectores posibles de tramas enteras de relatos y acontecimientos, de hechos y narraciones. Cuáles sueños y de qué modo, eso no se puede adelantar; ni siquiera si alguno tendrá ese papel en un trabajo de campo.
- ⁵ El afecto, escribe Felix Guattari, es "una territorialidad subjetiva compleja de proto-enunciación, sede de un trabajo, de una praxis potencial" (Guattari, 2000: 239), que no se funda "[...] en sistemas de oposiciones distintivas que se declinan siguiendo secuencias de inteligibilidad lineal y que se capitalizan en memorias informáticas compatibles entre sí" (Guattari, 2000: 230).
- ⁶ La Secretaría de Turismo define un *Pueblo Mágico* como "una localidad que tiene atributos simbólicos, leyendas, historia, hechos trascendentes, cotidianidad, en fin magia que te emanan en cada una de sus manifestaciones socio-culturales, y que significan hoy día una gran oportunidad para el aprovechamiento turístico." (SECTUR, 2015: 1).
- ⁷ Durante el último trienio se realizó una remodelación del parque central de la ciudad y de sus avenidas principales. Junto con un uso indiscriminado del cemento, se plantaron palmeras en el camellón de la avenida principal de Tenosique y se pusieron luminarias de metal que alumbran la calle, por un lado, y la acera, por el otro. El *pueblo mágico* tiene el aspecto de una ciudad balneario o de una avenida comercial de alguna ciudad grande del país. Las burocracias operan con una disyunción temporal interesante, porque así como pretenden crear una ciudad *mágica*, también quieren una localidad de apariencia *moderna*. Pero esa modernidad es una cita descontextualizada a otras modernidades urbanas hegemónicas: ciudades balnearios, paseos comerciales. En la renovación del centro de la ciudad se realizó una territorialización moderna mediante una desterritorialización de las tradiciones. En Tenosique no se conservaron los edificios antiguos, el parque fue sistemáticamente remodelado hasta convertirlo en una extensión vacía, insoportablemente calurosa durante ciertas épocas

del año en una ciudad que puede alcanzar temperaturas sobre los 40 grados Celsius. La *magia* debe estar en otra parte, porque no se la puede justificar en la materialidad de la ciudad o en su imagen.

⁸ Elias advierte que en las sociedades en las que el saber sobre calendarios y relojes está asentado “como medio para la relación interhumana y para que el individuo se oriente acerca de sí mismo”, apenas se reflexiona sobre esos artefactos y ese orden, aunque no sea evidente (Elias, 1989: 15). Con la palabra *tiempo*, escribe, “nos remitimos a la puesta en relación de posiciones y periodos de dos o más procesos factuales, que se mueven continuamente” (Elias, 1989: 19). Desde la perspectiva de Descola, es justamente esta definición la que está en juego entre los achuar.

⁹ A mediados de 2014, el Gobierno Federal anunció la implementación del Programa de Frontera Sur, como respuesta al incremento del número de menores centroamericanos no acompañados que eran detenidos en los Estados Unidos. El programa se traduce en medidas de contención en la frontera sur de México, el incremento en el número de deportaciones realizadas por autoridades mexicanas y el aumento de los controles policiales en los estados fronterizos (Castañeda, 2015). Una de las medidas de dicho Programa fue dificultar el uso de los trenes que los migrantes utilizan para viajar hacia el norte del país.

Recibido: 28/10/2015

Aceptado: 04/10/2016

Cómo citar este artículo:

Parrini Roses, Rodrigo. “Heterotopías etnográficas. Lo distante, lo imposible, lo oculto”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 97-111, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Enunciación indígena versus “nacionalismo étnico” en la construcción del Estado plurinacional boliviano

Eduardo Paz González
El Colegio de México

RESUMEN: en este artículo se discuten con los abordajes académicos que pretendieron dar cuenta de las singularidades del proceso de modificación del Estado Boliviano que transitó del modelo de república a un novedoso modelo Plurinacional. Se argumenta que por lo menos una fracción de los académicos bolivianos ha replicado una discusión académica en los mismos términos en que esta fue planteada por teóricos europeos, lo que ha ocasionado una forma de invisibilización de los fenómenos concretos recientes relativos a las demandas nacionalistas de pueblos indígenas. Se muestra, retomando la perspectiva de Partha Chaterjee y algunos hitos centrales de la historia del katarismo, que los movimientos indígenas bolivianos no se ciñen a los estereotipos que los asocian con la “naturaleza” –por oposición a la “historia”– o con lo “cultural” como opuesto a la “política” y en ese sentido su accionar no puede ser contenido bajo las categorías que encapsulan lo indígena a lo folclórico. De tal modo, el artículo se propone mostrar de modo simultáneo cómo hay una aproximación colonial a la cuestión de la construcción de la nación boliviana desde los ojos académicos, mientras que los indígenas actúan madurando un accionar político que los torna en potencial punta de lanza de un bloque histórico popular.

PALABRAS CLAVE: Bolivia, nacionalismo étnico, katarismo, construcción de nación, subalternidad.

ABSTRACT: This paper discusses with contemporary social research that addressed the question of contemporary changes in Bolivian State that is no longer a Republic but rather a Plurinational State. The main argument is that a part of Bolivian research staff developed a discussion on these contemporary changes mainly mirroring the terms in which this discussion took place in Europe, tending a veil over the material and symbolic processes of the indigenous people contesting and building the nation. It is shown, assuming the perspective developed by Partha Chaterjee and bringing to account main historical events within the katarista trend, that the indigenous people in Bolivia is far from arrange themselves in a folkloric fashion: they do not belong with

Indian enunciation versus “ethnic nationalism”
in the construction of the Bolivian Plurinational State
Pp. 113-127, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*
Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758
<<http://version.xoc.uam.mx>>

the “nature” if this means being outside “history” as well as they don’t divide “cultural” from “politics”. In this sense, the paper attempts to show two different things at the same time: there is a colonial reproduction of the scope of research since there’s missing a critical task of the theory, meanwhile indigenous peoples forge themselves as potential spearhead of an historical bloc.

Key words: Bolivia, ethnic nationalism, katarismo, nation-building, subalternity.

Introducción

Entre los años 2000 y 2009, Bolivia atravesó un periodo convulsionado en el que se puso en tela de juicio la misma existencia de la nación boliviana, abriendo una incertidumbre sobre si el país estaba construido sobre un proyecto común para vivir en colectividad. Esta fue la característica central de la crisis estatal que se visibilizó en la ciudad de Cochabamba con la Guerra del Agua y luego continuó con las movilizaciones de indígenas en el altiplano boliviano en un conflicto que fue en ascenso hasta quebrar la institucionalidad del país en 2003. Posteriormente, se abrió de modo paulatino el proceso que llevó a una Asamblea Constituyente y a la redacción de una nueva carta magna. En el año 2009 este documento fue aprobado mayoritariamente por la población boliviana, dando un cierre a la crisis estatal. Bolivia, a partir de ese momento ya no es una república y no es una nación. La Constitución Política del Estado señala que Bolivia es un Estado Plurinacional que reconoce muchas naciones dentro de su ordenamiento jurídico, político y social, rompiendo el vínculo –el guión– que une un Estado con una nación desde los albores de la modernidad occidental.

Los cambios acaecidos en Bolivia no son menores. Si consideramos los casi 200 años en los que una parte importante del país –indios o indígenas dependiendo de la matriz política y conceptual que se emplee– fue de plano excluida (antes de 1952) o reconocida sólo como clientela política (pos 1952), lo que ha sucedido es un hito. Nunca antes en la presidencia, gabinete, asamblea legislativa y otros puestos estatales hubo tal cantidad de representantes y líderes de organizaciones indígenas. Del mismo modo, la Constitución Política del Estado nunca antes había contemplado la cantidad de derechos y prerrogativas para pueblos indígenas como lo hace actualmente. Cabe preguntarse si todo esto es suficiente para remontar una historia larga y agitada del establecimiento de patrones de lo que Silvia Rivera Cusicanqui ha llamado “colonialismo interno” (passim. 2012).¹ En esa misma línea se abre un abanico de escenarios en el que es necesario identificar si, más allá de la retórica del gobierno, la condición de subalternidad de quienes habían vivido la política oficial sólo desde sus márgenes se ha revertido.

En las siguientes páginas, el propósito es analizar la polémica intelectual sobre la nación en el periodo 2000-2014, en tanto el modo de reconocimiento que se hace del *Otro* que interrumpe la continuidad del Estado-nación para convertirlo en Estado Plurinacional. La importancia de esta polémica es relevante en al menos tres aspectos: el primero de estos es que, dada la crisis estatal iniciada en 2000, la discusión sobre la nación y su unidad o pluralidad se convirtió en tema de interés común y no sólo reservado para los cenáculos académicos o políticos. En ese sentido, el carácter público de la discusión sobre el carácter nacional que existe en Bolivia es un hecho central por constituir además una práctica de pedagogía sobre lo que es pensable y reconocible. Un segundo aspecto es la participación de actores que preparan sus argumentos tanto desde el Estado como desde fuera de él, existiendo casos de gente que pasa a formar parte de él como de gente que lo abandona durante el periodo en cuestión. En ese sentido, la polémica se relaciona con la práctica estatal y cómo esta es resistida o negociada. Por último, a diferencia de lo que ocurrió durante gran parte de la historia republicana, el espacio de discusión entre intelectuales ya no está solamente reservado a fracciones criollo-mestizas sino que se advierte la progresiva participación de actores que declaran tener una identidad distinta a la criolla mestiza –ya sea indígena, india o de un pueblo en particular. Nuevamente el término preciso depende de la afiliación ideológica y de la postura teórica. Esto es relevante porque puede mostrar cuanto diálogo se ha establecido entre diferentes posturas y experiencias de la nación y la prospectiva de su construcción.

El argumento que se va a sostener en las siguientes páginas es doble: por una parte se afirma que, a pesar de la emergencia política de sujetos sociales que han logrado modificar parcialmente el Estado, la forma de aprehensión académica de estos actores y sus alternativas, se enmarcan en un falso reconocimiento de quiénes son y qué dicen a fin de reconducirlos de nueva cuenta al redil de las instituciones modernas (esto es tratado en el punto 3). La segunda parte del argumento consiste en mostrar cómo la política indígena ha rebasado las categorizaciones étnicas dando cuenta del proceso de constitución de un lugar de enunciación que no obedece a la dicotomía entre lo étnico y lo cívico (lo cual se desarrolla en la sección 4). De tal modo que este trabajo se inserta en la discusión

que existe sobre la construcción de la nación, debate en el que polemizan autores modernistas, etno-simbolistas y poscoloniales, siendo esta última la opción teórica elegida para este análisis por el poder heurístico para comprender las singularidades de un país como Bolivia, donde el Estado se extiende de modo heterogéneo, intermitente y precario sobre el territorio y la población y, por el otro lado, hay una larga historia de resistencia indígena y una población nutrida que se reconoce como tal (se abunda más sobre este debate en la siguiente sección). Los datos empleados provienen de la revisión amplia y análisis de las discusiones sobre la nación, tanto en las publicaciones bolivianas académicas como de divulgación, para el periodo señalado.

El debate sobre la construcción de la nación

En septiembre de 2011, el intelectual portugués Boaventura de Sousa Santos (2012: 19-20) en una visita a Bolivia señalaba:

lo que tenemos ahora [es] un constitucionalismo desde abajo, protagonizado por los excluidos y sus aliados, surgido de movilizaciones sociales muy fuertes y que en dos de estos países [Bolivia y Ecuador] van a producir cambios paradigmáticos en las concepciones de Estado y de sociedad, como es el Estado Plurinacional, o sea la idea de que un Estado puede existir con dos ideas de nación. Todos somos bolivianos [...] hay una nación cívica, pero hay también naciones culturales, de pertenencia cultural, de historia, de lengua común, de pertenencia de otro tipo; y las dos naciones no tienen que entrar en conflicto, pueden coexistir dentro del mismo espacio geopolítico y articularse en el marco de la unidad (no uniformidad ni homogeneidad) del Estado.

Para ese momento, Bolivia había atravesado el momento más álgido de la pugna por aprobar un nuevo texto constitucional y enfrentaba otros desafíos. En ese preciso momento la principal preocupación era la demanda de la Central Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) que planteaba que el gobierno cese en su intención de construir una carretera que atravesase el Territorio Indígena y Parque Nacional Isiboro Sécore (TIPNIS). El gobierno se había empeñado en hacer la carretera basado en razones de integración nacional, mientras los indígenas del oriente rechazaban la carretera por el daño que se infligiría en el TIPNIS. Entre la presión de los indígenas y los intentos de contención por parte del gobierno, se desplegaron las fuerzas coercitivas del Estado, las cuales intervinieron en la VIII Marcha Indígena de modo violento. Lo anterior desató una crisis contra el gobierno que aparecía atacando a las mismas fuerzas sociales que presuntamente representaba y defendía. Es ante este hecho que Sousa Santos invocaba la premisa de que el principio cívico de la nación puede coexistir con el étnico, gesto replicado por la intelectualidad criolla mestiza que ha dado por suficiente

la enunciación de la polaridad, omitiendo todos ellos la especificidad de la enunciación indígena.

Antes de proseguir, conviene aclarar, en primer lugar, cuáles son estos dos principios y explicitar que entre ambos existe una tensión de larga data. A la vez, conviene traer a colación cómo de estos dos principios se empezó a forjar un debate académico que si bien no es exactamente la continuación de esa tensión, hunde sus raíces en ella. Finalmente, se marcarán dos diferencias centrales en los estudios sobre la construcción de la nación tomando primero el aporte de los estudios realizados en América Latina y, posteriormente, anotando el aporte específico que hace la teoría pos colonial a esta discusión.

Tanto el principio cultural como el cívico de la conformación de las naciones se desarrollan en las postrimerías del siglo XVIII bajo el influjo de un capitalismo emergente y vigoroso. Uno, el cívico, tiene su cuna en las filosofías de la ilustración y el contractualismo, y se pone en marcha en el marco de la Revolución Francesa. Su postulado es sencillo: la adscripción a la nación se establece por una voluntad de hacerse partícipe de una colectividad a partir de derechos y deberes, esto es, desde luego, una ciudadanía. El principio cultural por su parte se despliega a partir de filosofías románticas y teluristas y vuelca a los pensadores a fijarse en los rasgos íntimos de la gente común, del *volk* que postularan como base de la comunidad (Herder, 2000). La aserción básica de esta postura es que las naciones son comunidades que están cohesionadas por algún tipo de vínculo profundo entre sí, que es independiente de la voluntad.

Ambos principios son, antes que nada, una toma de posición política y un ángulo desde donde se mira la realidad. Es notable que para los fines de los diferentes nacionalismos, el principio cultural sea mucho más requerido por las implicaciones que tiene: al defender una nación partiendo de lo cultural se afirma en que su construcción y realización no obedece a un espíritu puramente voluntarista. Más al contrario, se afirma que la nación que se defiende tiene una existencia independiente de opiniones individuales y eso le otorga una fuerza suficiente para permanecer en el tiempo de modo consistente. El principio cívico, en cambio, ha sido menos empleado por nacionalistas a la vez que es invocado a la hora de establecer las formas de ciudadanía en los estados modernos. Si bien ambos principios han sido empleados de modo alternado por diferentes naciones, dependiendo el contexto político y sus necesidades coyunturales, hay una brecha profunda que separa ambas posturas y que se va a convertir a lo largo del tiempo en el *quid* del debate académico: el principio cívico presupone el establecimiento de un marco de reconocimiento de cierta igualdad entre las personas, algo que sólo se gesta durante la modernidad; en cambio, el principio cultural sugiere que la nación aparece como independiente de la modernidad, pudiendo reconocerse naciones –dada la unidad cultural de diferentes grupos– en regiones del mundo fuera de Europa.

La expresión contemporánea de esa brecha es la que se establece entre los teóricos que defienden la modernidad como hecho central en la constitución de las naciones y quienes rechazan esta idea. Autores como Hobsbawm (2000), Gellner (1994), Wallerstein (2010) y Tilly (1996), entre otros, señalan que el actor central en la constitución de las naciones es el Estado. Identifican que solo un poder centralizado y con amplias capacidades de movilización tanto de la violencia como de lo simbólico puede sentar las bases para que un conjunto importante de individuos se adhiera a una colectividad. En esto la unificación de un mercado, el despliegue de un sistema educativo estandarizado y la invención de tradiciones (Hobsbawm y Ranger, 2002) son las herramientas que producen la homogeneidad que el Estado-nación demanda para constituirse. Otros autores, como Anderson (2000), si bien consideran también la importancia del Estado, ponen el énfasis en procesos que arrancan con la modernidad, en este caso el capitalismo de imprenta, pero que tienden las bases de la producción de una base subjetiva común como un efecto no buscado de la dinámica de la modernidad. Es importante señalar que una de las baterías de batalla de esta postura teórica radica en mostrar cómo hechos en los que se basan las naciones y que pretendidamente son una manifestación de una cultura que se hunde en el tiempo, son, en realidad, composiciones recientes.

Del otro lado se encuentran los autores que defienden la importancia de un sustrato común previo a los procesos propios de la modernidad como el humus de donde emergen las naciones. Esto no significa negar la importancia que el Estado moderno pueda tener (Geertz, 2003), pero cuestionan el hecho de que el Estado no puede construir *ex nihilo* y debe por fuerza empezar a construir unidad y homogeneidad con recursos y elementos preexistentes. Pierre Van Den Bergue (1978) señala el linaje como recurso básico para constituir solidaridades y sobre esa base, naciones. Clifford Geertz (1963, citado en Hutchinson y Smith, 1994: 31) argumenta sobre la importancia de los vínculos primordiales, anotando que son aquellos que se toman como dados en tanto la cultura los presupone: parentesco, religión y lengua. A su vez, Anthony Smith (2000 y 2000a) va a argumentar que los materiales premodernos con los que se construye la nación moderna pueden ser muy diversos, pero su valor proviene de su anclaje en el pasado y su recuperación simbólica en el presente; en ese sentido, el pasado histórico o mítico es elevado a elemento central por el potencial legitimador que tiene y por proveer una localización pretendidamente estable a la nación.

Ahora bien, este debate que se produce en esencia entre autores europeos tiene ribetes propios cuando nos aproximamos al caso de América Latina y que van a hacer diversos aportes originales que se desprenden de la especificidad de los procesos en este lado del mundo. Por un lado, se tiene un conjunto de autores dedicados

a la investigación histórica que van a estudiar las condiciones de emergencia de la nación en el contexto de descomposición del orden colonial. José Carlos Chiaramonte (2004), Tulio Halperin-Donghi (2003), Claudia Wasserman (2003), Escobar Ohmstede (2003) y otros muestran que al no darse las mismas condiciones de desarrollo del capitalismo y una situación política especial donde los estados emergen como artefactos de élites ante el vacío de poder, no se pueden tomar la centralidad estatal como factor explicativo principal. A la vez, estos estudios siguen enmarcándose dentro del modernismo, ya que recurren a factores relativos a la modernidad para la comprender la singularidad de los Estados-nación latinoamericanos.

Por otra parte, deben considerarse numerosos estudios que dan cuenta de la particularidad de la existencia de pueblos indígenas que evitaron ser integrados; lo cual se constituye en un problema de asimilación desde la perspectiva del Estado y uno de reconocimiento desde la perspectiva de los pueblos indígenas. Autores como Enrique Florescano (1996) apuestan por mostrar cómo el reconocimiento y la incorporación de los pueblos indígenas ha sido progresivo, mientras que académicos como Pablo González Casanova (2006), Héctor Díaz Polanco (1996) y Silvia Rivera (2002) han mostrado la imposibilidad de un reconocimiento pleno de los pueblos indígenas en el marco de un Estado que pregona la homogeneidad y a la vez saca réditos de la ciudadanía de segunda que otorga a pueblos indígenas. Estudios más recientes (Mallon, 2003; Rénique, 2004) han problematizado la relación entre el Estado y los pueblos indígenas, mostrando cómo se tiende un espacio de negociación –asimétrico y desbalanceado, pero dinámico– en el que los indígenas ejercen presión desde abajo sobre la fisonomía de la nación. Así, en América Latina se han renovado los enfoques que abordan la nación y su relación con el Estado, aprehendiendo dinámicas específicas propias de la singularidad del continente.

Desde otras latitudes, se desarrolló otro enfoque que es relevante en el estudio contemporáneo de la nación: el pos-colonial. En la India, diversos autores han posicionado preguntas relevantes en un contexto que, como el latinoamericano, diverge del de la modernidad europea, lo que ha llevado a preguntarse cómo es experimentada la nación por actores que no son ajenos a la modernidad, pero que la experimentan desde coordenadas diferentes. Dube (citado por Rufer, 2012: 19) señala que lo pos-colonial no se limita a una temporalidad estructurada después de la colonia, sino a aquellos contextos donde la modernidad lleva una impronta colonial –imperial que singulariza dicha modernidad. Partha Chatterjee (2008) ha señalado que mientras la modernidad clásica supone un tiempo vacío y homogéneo en el que se construyen las instituciones, los contextos poscoloniales se conforman por un entrelazamiento de temporalidades en el que lo mítico se hibrida con lo histórico, dando como resultado

una construcción de nación que se hace desde diferentes lugares de enunciación, rompiendo con el monólogo del Estado-nación. En una vena similar, Bhabha (2002) distingue entre lo pedagógico y lo performativo, siendo el primero una sedimentación operada por el Estado para hablar de la nación, mientras que lo performativo emerge desde abajo invocando la nación, pero desde ángulos que la cultura oficial excluye.

En el enfoque desarrollado por los autores pos coloniales hay un interés por las formas en que la nación es vivida y expresada o performada en una tensión con un Estado igualmente híbrido. En ese sentido la nación no es, como sugirió algún modernismo temprano, un instrumento de dominación al servicio de las clases dominantes. Es más bien una forma contenciosa de composición de comunidad en la que hay múltiples lugares de experiencia y enunciación a considerar. Es entre estos lugares que hay que tomar en cuenta la dinámica histórica por la cual el dominio colonial produce la subalternidad como la experiencia simbolizada del subalterno que emerge como sujeto (Rufer, 2012a: 60) que puede tomar la palabra, pero que no es escuchado como un ciudadano moderno. Desde esta perspectiva los principios de construcción de la nación (cívico y cultural) se revelan demasiado estáticos y dicotómicos. No se trata solo de que sean combinados, como señala Boaventura de Sousa Santos, sino de comprender cómo ambos (si todavía tiene sentido hablar de una dicotomía) existen de un modo complejo en la Bolivia contemporánea y cómo su acepción tradicional puede restringir la comprensión de los fenómenos vigentes.

La práctica académica subordinada y subordinante

En las siguientes páginas, la atención se centrará en mostrar una parte de la respuesta intelectual a los cuestionamientos de los movimientos sociales y al conjunto de demandas que fueron *in crescendo* a partir de 2000 y que fueron determinantes en la crisis estatal boliviana (cf. García Linera, 2003, 2011; Zegada *et al.*, 2012). Como se adelantó, el argumento de esta sección es que la respuesta de cierta intelectualidad a las demandas de movimientos sociales en torno al carácter de la nación estuvo marcada por la afiliación a coordenadas de lectura que reducían la complejidad a marcos modernos, sin atender a la novedad planteada desde abajo. Los autores que se analizan no conforman un grupo único ni son identificables con una sola escuela de pensamiento. Recurrentemente discuten entre sí del mismo modo que entran en relaciones eventuales de colaboración. Lo anterior es importante para mostrar que su reacción y forma de aprehender la relectura de la nación de los movimientos sociales se hace desde un marco tácito, pero común que a la vez se despliega desde cátedras, universidades y medios variados al conjunto de la sociedad.

Cuando Felipe Quispe “el Mallku” fue elegido como Secretario Ejecutivo de la Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia y comandó la reactivación de la lucha de indígenas y campesinos, sus declaraciones sacaron del aletargamiento a la sociedad urbana boliviana. Quispe declaró repetidamente entre 2000 y 2001 que existían dos Bolivias: una, la oficial, urbana, criolla-mestiza que sobrevivía de la explotación y la subordinación de la otra Bolivia: la negada, la de los indígenas y campesinos, excluidos y vistos simultáneamente como potencial amenaza y lastre de la civilización. Las declaraciones de Quispe, polémicas en sí mismas, estuvieron acompañadas de movilizaciones de masas que permitieron que el discurso calara de modo profundo, hiriendo la sensibilidad multicultural de la década de los noventa y abriendo un boquete en la lógica de la gobernabilidad centrada en los partidos.

Gonzalo Rojas Ortuste, en un texto publicado por PNUD, se apresuró a hacer una lectura del fenómeno de la emergente oleada de protestas en un texto titulado *Por qué el Mallku se yergue como el gran acusador* (2000). En dicho texto sostiene que, efectivamente, el Estado había incumplido la promesa de ciudadanía que había hecho a los sectores más excluidos; después de 15 años de neoliberalismo y a casi 50 años de la revolución nacional, los indígenas eran la abrumante mayoría entre los más pobres, excluidos y menos educados del país. A ello el Estado debía responder produciendo una ciudadanía plena y real, no una de papel. En ese orden de cosas, el discurso de las “dos Bolivias” era catalogado como retórica que al final de cuentas se extingue en demandas muy específicas como la dotación de tractores y otros insumos productivos. Rojas Ortuste sostiene que, más allá de las facetas antidemocráticas de Felipe Quispe, las demandas se corresponden con un marco democrático y con necesidades reales y relevantes. Notablemente, el texto reduce a luces de artificio el cuestionamiento a la nación que había hecho el líder aymara. Rojas Ortuste sugiere, que al final de cuentas, el problema radicaba según el autor, en un déficit estatal y la nación como problemática no merece ser tocada.

La dinámica política del país siguió un rumbo no previsto por Rojas Ortuste, esto es, el ensanchamiento de la fisura del Estado-nación ocasionado por la propagación de la idea de que el país no constituía una nación. Desde el lado de las organizaciones indígenas se hicieron circular documentos que defendían naciones originarias e indígenas que incluso formulaban su política sin dirigirse al Estado, sino a la sociedad; por ejemplo, la Mesa Indígena Pablo Zárate Willka (2004: 2) se preguntaba “¿en qué momento los indios hemos entregado soberanía al Estado y los criollos gobernantes?”. Es evidente que en esta formulación, el Estado es más aludido que interpelado, identificando con él un orden político constituido de modo ilegítimo y que no tiene cabida en la política que se está gestando en las organizaciones sociales. A su vez, el

líder de la Coordinadora del Agua, Oscar Olivera (2001: 135) señalaba en una participación pública que “los componentes básicos de la nación [...] somos todos los que no vivimos del trabajo ajeno” a la vez que señalaba que el Estado, en cambio, está copado por capitalistas, burócratas y angurrientos. Sin duda, hay una gran diferencia entre estas dos posiciones que se enuncian entre los actores que persiguen la subversión del esquema de poder dominante, pero su factor común es el cuestionamiento de la relación con el Estado en términos de poder y legitimidad. La nación/las naciones en cambio son recuperadas como construcciones de colectividad posibles –ya de indígenas, ya de trabajadores–, colectividades imaginadas desde matrices políticas en las que el Estado es desplazado.

En ese escenario, que para los observadores *in situ* era incierto y difícil, Fernando Mayorga escribe un artículo en el que, de modo vanguardista, plantea la idea de lo plurinacional. Para ello hace una revisión de la discusión sobre las modalidades por las cuales el Estado o integra –como en el modelo del mestizaje– o gestiona la diferencia. Mayorga (2002: 63) va a señalar que

El asimilacionismo es la negación de los usos y costumbres particulares, el multiculturalismo es la negación de las formas jurídicas universales y el interculturalismo es la convivencia equilibrada entre “usos y costumbres” particulares y formas jurídicas universales.

El problema con el texto no es de carácter conceptual, sino que está entrelazado con el tipo de respuesta que se da a un problema que ha sido pensado de otro modo. Mientras el cuestionamiento que emerge de las organizaciones sociales es trabajado como un problema de la relación con el Estado, Mayorga induce a pensar el problema en términos de “usos y costumbres”. La cancelación de la política desde abajo es evidente: se reduce al Otro a “usos y costumbres” a la vez que se reivindica de nueva cuenta el lugar del Estado. En ese orden de cosas, “usos y costumbres” vienen a significar manifestaciones de la cultura que se son distintas y ajenas a las “formas jurídicas universales”. Inútil insistir que por “formas jurídicas universales” se comprende una forma de eufemizar la adopción de los paradigmas europeos como ejes transversales de la sociabilidad deseada.

Veena Das (1995: 29 y ss) advirtió sobre las formas que adopta la antropología colonial al aproximarse a sus objetos tomándolos solo como objetos de cognición que tienen un valor intelectual, pero que en definitiva no se constituyen en un referente considerable para contrastar o evaluar los valores “civilizados”. De tal modo los valores de la civilización occidental no se ven interpelados por los valores de los Otros a la vez que estos últimos son exhibidos como curiosidades. Mayorga no replica el mismo gesto para Bolivia, pero es patente el hecho de qué es lo que se toma como núcleo conceptual de la organización

de la sociedad y qué es lo que se le añade como una exigencia contextual y circunscrita. De entrada está cerrada la posibilidad de que las “formas jurídicas universales”, que aparecen para Mayorga como *factum*, puedan tomar algo de los usos y costumbres de los pueblos indígenas. En ese sentido es pertinente la mención de Das: el lugar de enunciación válido, que puede ser más o menos permisivo, es de carácter occidental.

Lo que hay que preguntarse entonces es la relación de escucha que se establece entre la academia, o una parte de ella, y los actores sociales que participan del mundo político desde lugares de acción no estatales. Así como se manifiestan en la arena pública Felipe Quispe y Oscar Olivera, a la vez no son escuchados. En ese sentido la tarea del académico tiene que ver menos con comprender a los actores sociales que con traducirlos –al precio de la traición– a un lenguaje que sea aceptable y supuestamente procesable por las vías institucionales vigentes. Mary Douglas (2002: 163) en sus investigaciones sobre la contaminación simbólica había anotado que existen dos formas de lidiar con aquello que es contaminante: ignorar aquello que sale de la organización “normal” del mundo de la vida o atacarlo a fin de que las cosas vuelvan a su cauce. Mientras que la reacción de las clases media urbanas fue el miedo y la agresividad en contra de las manifestaciones de política popular, la reacción de los intelectuales fue precisamente la deliberada omisión de que algo fuera de lo común estaba ocurriendo: violencia y omisión de lo contaminante. La relación entre la sociedad sintetizada en el Estado como proyecto debía ser la normalidad a conservar para evitar que el Otro contaminante rompa los diques que se le habían impuesto.

¿Hasta dónde se extiende esta obliteración académica de lo político en las demandas indígenas y populares? Mayorga escribe que lo que hay que conciliar son dos perspectivas sobre la nación: una organicista que se expresa en los vínculos que mantiene una comunidad y otra voluntarista que se define por su carácter cívico. El modo en que el régimen institucional y la cultura conformen su articulación producirá lo específico de la nación. Esta dualidad no está solo en el trabajo de Mayorga, sino que se expande como la discusión básica sobre la nación en Bolivia.

Zegada, Tórrez y Salinas (2007) construyen un *continuum* que va de la nación étnica a la nación cívica y apuestan por la necesidad de encontrar los factores comunes que aúnen a los bolivianos dentro una articulación particular. Tórrez y Arce (2014) en un estudio posterior a la redacción de la nueva Constitución Política del Estado van a volver a la dicotomía entre nación cívica y nación étnica, pero ahora limitando esta a un tipo de identificación local y circunscrita, identificable sólo en grupos específicos. Komadina Rimasa (2009) también señala que el proyecto de Estado Plurinacional debe resultar en una hibridación que recupere la tradición liberal del mismo modo que lo comunitario; argumenta que lo republicano

no se cancela, sino que empieza a compartir espacio con las nuevas categorías como lo plurinacional y la descolonización.

Lo anterior permite percibir un eco de la discusión académica europea que enfrenta a quienes defienden el principio cultural frente a quienes hacen lo propio para el principio cívico; del mismo modo, los argumentos son acompañados de citas de autores enfrascados en el debate sobre la conformación de las naciones –Eric Hobsbawm y Benedict Anderson *versus* Anthony Smith, básicamente. Lo primero que resulta interesante es que se recuperan ambas vertientes de un debate para luego igualarlas y rescatar su mismo peso explicativo para dar cuenta de lo singular en Bolivia. Se actúa como si entre los principios y las posturas teóricas no hubiese una polémica que sigue vigente porque existen representantes de ambos lados que están dispuestos a seguir argumentando, para no ceder posiciones a los rivales. La repetición del estado de discusión parece ser una demostración de conocimiento e ilustración que basta para poder hacer aserciones sobre cómo se construye la nación boliviana. En cierto modo, hay un abandono del espíritu crítico que debería llevar a una toma de posición propia. El hecho de mantener un silencio frente a la teoría que se recibe de afuera expresa la situación de subordinación asumida frente a los centros académicos mundiales, frente a la teoría con etiqueta de validez.

Es esta repetición del debate en la arena de la construcción de la nación que impide que otras preguntas pertinentes sean hechas. Cabe tomar el Estado como primer hito: Charles Tilly (1975) señala que los estados europeos estuvieron en condiciones de cumplir ciertas tareas centrales por la inercia de los procesos subyacentes: hacer la guerra para acceder a más recursos, cobrar impuestos, exterminar rivales dentro del propio territorio, asegurar seguridad a los pobladores de este territorio. ¿Cuánto de estos rasgos sirve para caracterizar al Estado boliviano de un modo efectivo? Ninguno. Y sin embargo se insiste en partir de una conceptualización del Estado como si habláramos de la entelequia que prescribió Hobbes (Centeno, 2002).

Se puede considerar en el mismo sentido que la dicotomía entre cívico y étnico es asumida como evidencia sin hacer una crítica más amplia que se desprende de la misma historia boliviana: la ciudadanía “occidental” y “moderna” fue detentada en Bolivia a lo largo del siglo XIX y la mitad del XX solamente por aquellos identificados como “blancos” y “criollos-mestizos”, dejando afuera de este ejercicio a los indígenas que conservaron en muchos casos una situación de servidumbre. Entonces, es evidente que aquello que está diseñado con la viñeta de lo “moderno”, en Bolivia en definitiva no alcanza a serlo. Aquello que Benedict Anderson (2002) describe como la diferencia entre series abiertas (de libre adscripción) y series cerradas (que necesitan un marcador de pertenencia) en Bolivia no existen del mismo modo ya que las de

libre adscripción se inscriben en un contexto en el que no se declara que hay que estar en posesión de ciertos rasgos sociales –como ser propietario para ser ciudadano a inicios del XX– y las series cerradas que supuestamente son más excluyentes se modifican y reconforman a lo largo del territorio nacional: alguien que se considera indígena en la ciudad, bien podría no encontrar el mismo reconocimiento al volver al pueblo rural de sus padres porque para estos actores “más” indígenas, el otro ya ha pasado al lado de los mestizos. Así, las series abiertas y cerradas se confunden entre sí de modos en los que cabe plantearse preguntas a fin de comprender su orden y concierto.

Por lo anterior, hay que sostener que la distinción analítica entre lo cívico y lo cultural como principios deben ser puestos en cuestión, porque la naturaleza de la modernidad periférica boliviana lleva a considerar que “cívico” y “étnico” no son nociones que se construyen en un vacío teórico. De hecho, como ya se mencionó, sus raíces europeas son reconocibles y de hecho están asociadas a tradiciones políticas en el viejo continente. En cambio, el modo en que estas categorías cobran sentido y circulan en América Latina ameritan considerar que su engendramiento es recíproco y conflictivo.

Otro rasgo ilustrativo de esta situación se advierte en los estudios sobre la nación que se apartan de la perspectiva del Estado para celebrar cómo las identidades contemporáneas son fluidas, construidas y contextuales (Fernández, Chávez y Zegada 2014; Mancilla, Gamboa y Alarcón, 2014). Presuntamente, estas identidades se hacen más cosmopolitas aprovechando las oportunidades que provee la globalización, de tal modo que la identidad local es un anclaje para estar en un mundo donde el origen y la filiación nacional son progresivamente menos importantes. Alegan que existe un conjunto de valores locales que son rescatados como un referente que dé un sentido relativo al origen y estos se conjugan con principios universales, dando como resultado una forma de sincretismo cada vez más atado con el mundo moderno. Por esa vía, la persistencia de remanentes premodernos se debilita, favoreciendo una inclusión plena en la globalización.

Los fenómenos de actores que se relacionan con las dinámicas de la globalización efectivamente han tenido lugar: empresarios y comerciantes que hacen sus negocios con proveedores y clientes extranjeros, familias que existen de modo transnacional y la generalización de las comunicaciones electrónicas nos hablan, sin duda, de la fuerza que han tenido los acontecimientos posteriores a la caída del Muro de Berlín. No obstante, conviene recordar con Chatterjee (2010: 166-167) que si bien es posible identificar un número importante de organismos y agencias que cada vez son más relevantes como parte de un orden supranacional, también hay que tener en cuenta el *revival* de los nacionalismos en el orden de recomposición en la ex Unión Soviética y en la ex Yugoslavia; o las nuevas texturas internas del nacionalismo de países como

Estados Unidos, donde la población latina, por su número creciente y su mayor relevancia cotidiana, pone en entredicho las bases culturales del país del norte (Cf. Butler y Spivak, 2009). En ese sentido, hay que tener cuidado de precipitarse demasiado pronto en favor de una hipótesis de nuestro tiempo como pos-nacional. El siglo XX estuvo marcado por una hegemonía absoluta del Estado-nación, pero que a inicios del siglo XXI este orden ya no sea total no implica asumir que la nación haya dejado de contar.

Por otra parte, hay que notar que la globalización no se abre a todos del mismo modo. Fernández, Chávez y Zegada (2014) nos hablan de cómo comerciantes del altiplano boliviano arman complejas redes de solidaridad con proveedores en la China mientras los agroindustriales de las tierras bajas sostienen reuniones de alto nivel con empresarios brasileiros en Miami. Este roce internacional produce, argumentan, una identidad cosmopolita y no circunscrita a los límites del lugar de nacimiento. Es perfectamente comprensible que ciertos sectores dominantes en la economía proyecten sus empresas por encima de los límites territoriales del Estado-nación, pero también es manifiesto que los actores en posibilidad de participar de estos círculos son una gran minoría. Murillo, Montellano y Bautista (2014), que dedican una parte de su estudio a las migraciones internacionales de los habitantes de una población rural, significativamente encuentran lo opuesto en lo relativo a la construcción de la identidad nacional: para un aymara rural la migración en Argentina –el principal destino de la migración boliviana– significa un reforzamiento de los vínculos con connacionales, quienes son el principal recurso para sobrevivir en una sociedad no siempre hospitalaria. Por supuesto, la experiencia internacional tiene efectos sobre la forma de vivir la nación por parte de un aymara rural, pero las coordenadas no son similares a las de los agroindustriales y los comerciantes. Como dice Chatterjee:

El marco de la modernidad global podrá [...] estructurar el mundo de acuerdo a un patrón que es profundamente colonial [...] las propuestas de ‘moverse más allá de la nación’ son bastante proclives a fortalecer las inequidades y establecer una derrota para la democracia en todo el mundo (2010: 177, tradición propia).

En este sentido, las investigaciones que asumen demasiado pronto y de modo acrítico un enfoque epistemológico que parece novedoso pueden pasar a engrosar parte de la fuerza simbólica de una ideología política que refuerza el colonialismo. Al mismo tiempo, la investigación social que se preocupa, no ya de participar de un debate académico internacional, sino simplemente de emularlo va a acabar repitiendo fórmulas genéricas sin aproximar a la dinámica que en principio pretendía dar cuenta.

En suma, una parte de la literatura que pretende entender la nación boliviana y su devenir en Estado plurinacional está marcado por dos elementos que se han

desarrollado en las páginas previas: Por un lado, la cancelación de la política del otro, la reducción consciente de los elementos disruptores traducidos a un lenguaje institucional que busca esterilizar su potencial crítico; por otro lado, se tiene la adopción (marcada por la recepción de naturaleza colonial) de epistemologías y categorías que son repetidas para dar la impresión de que se está a tono con la moda intelectual, a la vez que se ceja en el análisis crítico de aquello que se adopta. Así, la práctica académica reproduce dos subordinaciones: por un lado, subordina al otro a la imagen folclórica de Otro ajeno a la modernidad y, a la vez, es una práctica de auto-subordinación al aceptar la legitimidad del lugar periférico que la academia reserva para autores de un país como Bolivia.

La constitución de un lugar de enunciación propio

El estudio de las antigüedades requiere ciencia y disciplina, pero algo diferente ocurre cuando los indígenas andinos centran la búsqueda de su identidad en la naturaleza. Lo que ocurre es que hay una profunda unión con la naturaleza que hace que cualquier otro conocimiento formalizado sea innecesario y hasta banal. Esto explica hasta cierto punto la defensa feroz de estos recursos por los pueblos aymara y quechua, porque ello involucra la concepción integral de la tierra y el territorio como un todo (Gutiérrez Chong, 2012).

La cita, que proviene del texto de una observadora externa a la realidad boliviana, lleva a su epítome la aproximación folclorizante. En primer lugar, es notable que se defina el lugar de los pueblos indígenas aymara y quechua como pueblos no del orden de la historia, sino de la naturaleza. Esto no es menor: la historia va a ser el espacio de la transformación, del conflicto, del proceso y el cambio; mientras tanto, la naturaleza es el espacio de lo dado e inmóvil. De modo hiperbólico, se demarca el orden de una modernidad propia que se distingue de lo que, por oposición solo puede ser reconocido como “tradición”. Así, la oposición entre lo moderno y la tradición va a expresar una posición sobre cuál es la historia que efectivamente se cuenta, esa de la “ciencia y disciplina”, válida frente a unos indígenas tan pintorescos que pueden prescindir del conocimiento por banal. A fin de despejar las confusiones hacia las que nos llevan las perspectivas antropológicas coloniales, en las siguientes páginas la atención estará centrada en la relación entre la política y la historia que existe entre los indígenas como un proceso de construcción de un lugar propio de enunciación.

La búsqueda del pasado histórico de los pueblos indígenas bolivianos en sí es un proceso histórico particular que cabe exponer. Acaecida la Revolución Nacional del nueve de abril de 1952, se adoptan políticas estatales que van a cambiar la fisonomía de la sociedad. Por un lado está la abolición de la hacienda y la reforma agraria, que corona parcialmente las luchas en defensa de las tierras de co-

munidad que habían protagonizado los indígenas durante el ciclo rebelde de 1949 (Rivera, 2010). Esta movilización venía gestándose en un nivel coordinado desde el congreso indigenal de 1946, en el que el presidente Gualberto Villarroel jugó un papel relevante al dar un espaldarazo estatal a los representantes indígenas reunidos (Gottkowitz, 2012). La proximidad entre el presidente Villarroel y los dirigentes quedaría destruida con el asesinato del primero y la reconstitución en el poder de las fuerzas más conservadoras del país, lo que dejó a los indígenas con un proyecto político que no encontraba receptor en el Estado y, por lo mismo, se convirtió en energía social disponible que alimentaría la Revolución Nacional.

La reforma agraria y la abolición de la hacienda tienen dos caras. Una de ella es la relativa al cambio de organización en el campo: al no haber haciendas, los indígenas no podían ser sujetos a servidumbre y se liberaban de un estado de sujeción que había sido transmitido por generaciones. En el mismo sentido, la reforma agraria y la repartición de tierras convirtieron a los indios en propietarios de los terrenos que trabajaban. Para quienes antes habían trabajado como pongos,² poseer tierra era un cambio relevante de su estatus jurídico, mientras que para los indígenas que disponían de tierras de comunidad, el título les aseguraba una posesión legítima que no podría revertirse como en el pasado se había intentado, por ejemplo, con la ley de exvinculación. La otra cara de la moneda tiene que ver con la naturaleza de la transformación: si bien había un reconocimiento de derechos de propiedad sin precedentes, la reforma estuvo marcada por un corte liberal que pretendía transformar a los indígenas en campesinos (Rivera, 2002, 2010) y, al mismo tiempo, inducir una forma de desarrollo *farmer* que era ajena a la organización de los ayllus del occidente del país, a la vez que en el oriente se fomentó la vía *junker*, mediante la dotación de extensiones enormes de tierra.

La otra medida central de la gesta de 1952, relativa a este tema es la ciudadanía universal. Con esta medida, el voto se convirtió en un derecho reconocido a todos los habitantes del país y se dejaba atrás el voto calificado que demandaba que el votante tenga un ingreso específico y que no esté en relación de servidumbre. Del mismo modo la educación, que había sido un privilegio detentado por las clases dominantes, adquirió un carácter universal. Al igual que las políticas agrarias, el trasfondo de la educación desarrollada después de 1952 replicó un modelo liberal y además se constituyó en el núcleo de irradiación de la pedagogía del nacionalismo revolucionario que anulaba lo indígena del país, trocándolo por lo campesino a pesar del impulso integrador que corría desde abajo (Salazar de la Torre, 2012). De esa forma se instauró una pedagogía colonial que inducía a la negación de la identidad de los indígenas a través de una ideología de mestizaje y la espagnolización masiva de los contingentes humanos del país.

Bolivia no era el mismo país que antes. La permutación de un orden estamental por uno liberal arrancó

procesos profundos de modificación de la sociedad que, sin embargo, no estuvieron libres de contradicciones. Así, por ejemplo, la ciudadanía universal se combinó con formas de clientelismo político en una red que sojuzgó a los sindicatos agrarios, lo cual toma su forma más acabada con el Pacto Militar-Campesino de 1964 (Hurtado, 1986). Los militares, que a través de un golpe de Estado dieron el relevo a los líderes de la revolución, en un afán de poner un coto a las fuerzas mineras, favorecieron un acuerdo preferencial con los “campesinos” a cambio de dádivas. Puesto que el clientelismo de los sindicatos había sido armado de un modo efectivo durante el primer impulso del nacionalismo revolucionario, los gobiernos militares de los sesenta simplemente tuvieron que refuncionalizarlo para sus propios intereses (Rivera, 2010).

No obstante, de modo paralelo, estudiantes de distintas provincias empezaban a asistir a la educación secundaria de modo masivo en las principales ciudades del país. Se familiarizaban con la historia del país, con una forma de narrar ciertos eventos como la Guerra Federal de 1899 o los levantamientos de Katari en 1781, en la que los indios eran descritos como seres violentos e incivilizados. A la vez, estudiantes de diferentes orígenes se encontraban en los establecimientos educativos y compartían experiencias de vida. Algunos de estos encuentros han tenido especial trascendencia, como es la conformación de centros culturales y de movimientos universitarios que recuperaban elementos indígenas por una razón singular (Hurtado, 1986). Para los estudiantes de origen rural la educación y la ciudadanía se abría como una promesa que, sin embargo, se hacía al precio de negar quiénes eran y de dónde venían. A la par, décadas de sedimentación de una estratificación colonial hacía que las experiencias urbanas de los jóvenes educados difieran de sus expectativas. En las ciudades, en vez de ser reconocidos por propio derecho, eran catalogados todavía como “indios”. El carácter colonial del Estado boliviano era mucho más profundo de lo que las reformas implementadas podían transformar desde el soliloquio liberal y modernista.

Dotados de la experiencia paradójica de ser ciudadanos y a la vez cargar estigmas coloniales, los estudiantes indígenas también empezaron a cuestionar el lugar del clientelismo político exacerbado por el Pacto Militar-Campesino. El diagnóstico no era alentador, ya que por hipérbole se hacía un paralelo entre la condición de pongo de hacienda con la nueva condición de pongo político. La subordinación patente de los sindicatos campesinos llevó a dos acciones simultáneas: la revalorización de los momentos históricos que se había aprendido en la escuela en las que los indígenas protagonizaban hechos funestos y comenzar una puja por reorientar los sindicatos campesinos.

Como señala Javier Hurtado, la agencia de los estudiantes indígenas, y no una abstracta “memoria larga” (cf. Rivera), es la que empieza a reordenar la historia del

país encontrando los hechos fundamentales de autonomía indígena. En ese sentido es que se revitaliza la historia del levantamiento de Katari que, según el mismo Hurtado, dudosamente quedaba como memoria de los ancianos y, en realidad, aparecía como aproximación novedosa hecha por los hijos insumisos de la revolución de 1952 que, encontrando en Katari la figura de inspiración, se conciben a sí mismos como movimiento katarista. Considerando que:

desde la época del MNR, la manipulación de los sindicatos por parte del aparato burocrático del Estado solo alcanzaba a las federaciones y centrales provinciales. Los sindicatos de Comunidad y Sub-central, fueron pues, terreno fértil a la prédica katarista contra el Pacto Militar Campesino y el control burocrático (Hurtado, 1986: 58).

Es desde ese margen que los activistas, que se involucran con los sindicatos agrarios, empiezan a activar una política alternativa.

Ante el desgaste del Pacto Militar-Campesino, los activistas kataristas, entre ellos Jenaro Flores y Raimundo Tambo, comienzan a ganar posiciones y pronto se convierten en tendencia fuerte entre los campesinos. La coyuntura de los gobiernos de Ovando Candía y Juan José Torres, gobiernos militares con ribetes populares son positivos para la expansión de los kataristas que ganan protagonismo entre el conjunto de fuerzas populares. Sin embargo el advenimiento del golpe de Hugo Banzer significa una crisis completa para el movimiento popular, ya que este régimen militar es implacable en la represión de los adversarios políticos. Los kataristas, así como otros líderes de la izquierda, salen al exilio. Es durante el gobierno de Banzer que se produce la masacre del valle, una incursión militar en poblaciones campesinas que llevaban una protesta que termina en la matanza de campesinos. Con ello, el Pacto Militar-Campesino pierde totalmente legitimidad entre los sindicatos agrarios.

En la década de 1970, aparecen varios documentos importantes desde el seno de las organizaciones kataristas. Por un lado, está el famoso Manifiesto de Tiahuanaco, de 1973, en el que hay un planteamiento relevante: “Queremos que se superen trasnochados paternalismos y que se deje de considerarnos como ciudadanos de segunda clase”. El manifiesto del mismo modo denuncia que ha habido una agresión constante contra la cultura indígena, lo que es justo reconocer como un uso del repertorio etnicista para posicionar sus demandas. No obstante, el horizonte que se plantea el Manifiesto no es el de una separación entre culturas, sino el reconocimiento de las mismas y por esa vía la superación de subordinaciones “raciales”. El hecho patente en el texto es que hay diferencias de clase, que exigen un tipo de lucha, pero también diferencias culturales que no se resuelven en las mismas coordenadas que la clase.

En un documento posterior que emerge bajo la dirección de los kataristas en el congreso de la Confederación Nacional de Trabajadores Campesinos de Bolivia Tupaj Katari se lee:

Dejar de ser pobres sí, pero sin perder nuestra identidad cultural, sin avergonzarnos de lo que somos. No creemos en la lucha de razas. Si el racismo fue el primero paso de nuestra ideología, debemos ahora superarlo porque somos explotados, no porque somos aymaras, quechuas, cambas, etc., sino fundamentalmente porque hay unos cuantos ricos que nos explotan a aymaras y no aymaras, a quechuas y no quechuas, a cambas y no cambas. Tenemos que cambiar esta sociedad de explotación para que nuestros valores aymaras, quechuas, cambas, etc., puedan ejercitarse libremente.

Es preciso notar que en 1978, cuando se reúne el congreso de los campesinos se está en una coyuntura política en la que la transición a la democracia está en ciernes y hay una pugna entre sectores por tornarse en protagonistas de la transición y la conducción del proceso democrático, que potencialmente, se esperaba, podía virar hacia una situación revolucionaria. Hay una visión de conjunto sobre lo nacional y el katarismo se postula como actor central, que si bien puede reconocer liderazgos ajenos –como lo hizo cuando se apoyó la huelga de las mujeres mineras en contra de la dictadura de Banzer, se considera suficientemente maduro para liderar una transformación profunda del país agendando, tanto problemas de clase, como problemas relativos a la identidad cultural. En este entendido, el katarismo no se cierra sobre sí mismo defendiendo una identidad particular, sino que se proyecta como potencial núcleo articulador de un bloque histórico en el que participen mineros, trabajadores y profesionales en pos de un horizonte nacional diferente.

Sin embargo, la historia discurriría de un modo más dramático. La transición democrática fue conflictiva porque el gobierno que asumió –la Unidad Democrática Popular– no tuvo ni claridad programática ni condiciones favorables para llegar a buen puerto. Tuvo que entregar el gobierno de modo anticipado en condiciones que facilitaron la arremetida de políticas neoliberales que significaron una asonada profunda en todo el campo de la política popular. Así como para muchos sectores, el katarismo y los sindicatos campesinos fueron políticamente diezmados por un conjunto de medidas que socavaron su base material de acción. 1985 y la promulgación del decreto supremo 21060 –que liberalizó la economía– marcó una derrota profunda que desactivó por años las posibilidades de armar un bloque histórico con otro sentido de nación.

Dada la emergencia de una hegemonía neoliberal que hizo recular a diversos sectores populares, cabe preguntarse cómo el hiato de 15 años, entre 1985 y el 2000, significó la emergencia de un pensamiento que visibili-

zó lo plurinacional. Más aún si se toma en cuenta que algunos líderes kataristas, como Víctor Hugo Cárdenas, participaron activamente en la legitimación del orden neoliberal, dando la espalda al nicho del que emergieron. Otras tendencias, como el indianismo, más radical y a la vez simbólica y numéricamente muy restringido, siguieron actuando de modo secular, igual que los kataristas, en la recomposición de una narrativa del tiempo que provea legitimidad en su defensa de su propia cultura. Lo anterior encuentra condiciones históricas de proyección con la crisis estatal.

La producción académica de intelectuales indígenas que acompañaron la movilización durante la crisis estatal y el proceso constituyente da pistas de cómo se fue confeccionando la trama política que vislumbra lo plurinacional. Esteban Ticona por ejemplo escribe, refiriéndose a la llamada “Guerra del Gas” de 2003, que hay un “[r]esurgimiento del sentimiento de la nación desde sus sectores indígenas y populares” lo que se expresó en los símbolos que se fueron levantando y empleando en la medida que el conflicto con el gobierno se desarrollaba: La wiphala (bandera indígena del occidente) que ha sido emblema de luchas de resistencia es la primera en flamear entre los actores movilizados. Ello no implica que este símbolo de resistencia se contradiga con la bandera nacional que también es llevada por diferentes sectores en la medida que se generaliza la protesta. La combinación específica resultante no habla de la nación oficial, sino de la nación imaginada desde los márgenes del Estado y como desafío de este.

Dentro de esta dinámica, intelectuales indígenas como Pablo Mamani y Máximo Quisbert escriben que “muchos pueblos indígenas han esencializado sus identidades, a partir de esto entrar en relación más o menor [sic] igual con el ‘otro’, el blanco o gringo, y así posesionarse en las relaciones de poder y la sociedad de forma visible”. Como se advierte, lo que está en juego es la relación con el otro y el diagrama de poder que se establece entre actores diversos. El esencialismo estratégico del que escribió Spivak es puesto en funcionamiento para socavar la estructura de dominación que mantiene ribetes coloniales, pero al mismo tiempo hay un reconocimiento de que las naciones indígenas no emergen de un pasado ancestral y milenar que había sido atesorado inmemorialmente. El mismo Mamani es más explícito en esto en *El rugir de las multitudes*, publicado por primera vez en 2004: Felipe Quispe, según este argumento, viene a cumplir el rol que Hobsbawm señala para los intelectuales agitadores que vierten la idea de una nación en un medio social, y a partir de esta intervención la idea se va a diseminando y gestando hasta alcanzar materialidad. Si este es el caso, Mamani, que es a su vez otro intelectual indígena que también cumple funciones de agitación y propaganda nacionalista, reconoce que no hay una pre-existencia de las naciones indígenas y que su emergencia tiene que ver con un proyecto de la nación (Mamani, 2010).

Otro intelectual, en este caso alguien reconocido como criollo-mestizo, pero que ha jugado un rol relevante en la consecución del Estado Plurinacional, Álvaro García Linera escribe:

Las naciones son, por lo tanto, artefactos políticos, construcciones políticas que crean un sentido de pertenencia a un tipo de entidad histórica capaz de otorgar sentido de colectividad trascendente [...] las naciones son comunidades políticas en las que sus componentes se reconocen por adelantado en una institucionalidad que reconocen como propia y dentro de la cual integran sus luchas sociales.

A la vez, García Linera señala que las naciones indígenas son el resultado de acumulaciones políticas que en Bolivia remiten a una rememoración de data larga, pero que como proceso de conformación de naciones indígenas tal cuales son en definitiva recientes.

Mamani y García Linera se refieren especialmente al caso de los aymaras, pero la situación no es completamente diferente para otros pueblos menos numerosos y con menor trayectoria de relacionamiento con el Estado. Elías Caurey, intelectual guaraní, refiriéndose a la situación de su pueblo, ubicado en las tierras bajas de Bolivia escribe:

Nunca existió una unión política del Pueblo Guaraní y si tal unión existe hoy [...] debe ser considerada en todo caso como una novedad [...] con la APG la “nación guaraní” nace como nación, sobre la base de un discurso histórico y étnico (2012: 30).

Tal nacimiento tiene lugar en 1987. Uno de los rasgos centrales de la plataforma de acción de la APG es el de servir como instancia de negociación con el Estado boliviano; no su negación, aunque sí su cuestionamiento. Los eventos dramáticos del pueblo guaraní, como la masacre de Kuruyuki de 1892, son rescatados como parte de los antecedentes de una resistencia, pero no implican la transposición de la nación guaraní hasta ese momento. La resistencia como rasgo del pueblo es recuperado como una fuente que alimenta la conformación de la nación contemporánea, a la vez que se retiene el hecho de que los guaraníes, si bien compartían lengua y en cierto modo un territorio, no eran una unidad colectiva, sino grupos que podían circunstancialmente tener intereses similares. Uno de estos intereses, manifestado a lo largo de la historia de la república, es la resistencia al Estado.

Los diferentes momentos históricos que se han ido mencionando tienen justamente el rasgo de hilar momentos de resistencia con el presente de lucha contra el Estado. El levantamiento de Katari de fines del siglo XVIII, que en la historiografía republicana había sido el ejemplo de la violencia indígena, es convertido por estos movimientos en el origen de una lucha por derechos y autogobierno. Este cambio de signo en la narración resignifica el acontecimiento, a la vez que levanta una pugna por

definir la verdad histórica; por ejemplo, sobre el hecho de que Katari era un bebedor consuetudinario –típico tropo de barbarización– o si este rasgo es irrelevante para la profundidad política del movimiento. Algo similar cabe considerarse para pensar los acontecimientos de la Guerra Federal en la que el ejército indio, comandado por Pablo Zárate, protagoniza los acontecimientos violentos de Ayo Ayo y Mohoza, en donde choca primero contra unidades del Ejército Unitario y luego con efectivos de los Federales, alzándose con una victoria militar en ambos casos. Los rasgos de ambos eventos han sido descritos en la historia oficial como circunstancias lamentables en la que los indios revelan que en lo profundo son incivilizados y sanguinarios –en el orden de la naturaleza. En cambio, la lectura indígena de estos eventos muestra cómo la demanda de autogobierno y respeto de las tierras de comunidad es traicionada por el líder de los federales, José Manuel Pando.

Lo que hay que retener como efecto común es que la historia de la república, que narra sus desventuras lidiando con los indígenas es desafiada por un ángulo de narración en el que los indígenas son los protagonistas de la resistencia frente a un Estado que una y otra vez agrede. El pasado de la nación de ese modo queda imbricado de tensiones; es decir, el pasado de Bolivia no yace como repositorio del que se sacan los hitos de la nación, sino es un espectro tumultuoso de desencuentros. A la vez, existe una constante referencia de la narrativa indígena a la búsqueda de autogobierno que se desprende de concebir la colonia como un momento en el que se despoja de soberanía a los indígenas. Esta proyección hacia el pasado asienta la demanda de que la nación posible pasa por reconocimiento de la soberanía indígena en lo plurinacional en el proceso de construcción de la nación boliviana.

Conclusiones

La Bolivia contemporánea es el resultado de un tumultuoso proceso que ha derivado en un novedoso pero incierto proceso de construcción de lo plurinacional. Esto se ha logrado hasta cierto punto excediendo las válvulas de control académicas que al inicio de la crisis estatal procuraron canalizar el conflicto a través de un modelo de gestión estatal de la diferencia. Dentro de ese orden de cosas, se redujeron las demandas de los pueblos indígenas a la categoría de étnico o cultural como una forma de neutralizar su potencial político de redefinir los mismos contornos de lo que se entiende por político. La reducción de las demandas nacionalistas de indígenas a lo étnico tiene un perfil colonial que convierte en pintoresco aquello que desborda sus marcos de interpretación. Esta negación se hace a tono con la aceptación del lugar subordinado de la academia boliviana que, por su lugar periférico, debe contentarse con la repetición de debates europeos sin convertirse en

un actor de esos debates. Por supuesto, no se trata de negar que existen diagramas de poder establecidos en lo que Bolivia decididamente es marginal, pero acatar ese orden cejando en la actitud crítica no sólo tiene la implicación política de avalar esa subordinación. En términos de academia, implica la resignación a no aportar a la construcción del conocimiento local o a ningún otro.

El supuesto de que las categorías de análisis europeas tienen validez irrestricta ha llevado a pensar la conformación de lo político bajo la genealogía del poder de Europa occidental. Los pueblos indígenas de Bolivia han llevado a cabo una acción que, por falta de herramientas teóricas, los académicos han catalogado como “étnica”, cuando en realidad lo que estaba en juego era un desafío de las categorías de la política y el poder. Los activistas kataristas identifican un problema social que difiere del orden de la clase y que se corresponde con la estructura colonial heredada, que es lo que incide en el reconocimiento inconcluso de su identidad cultural. Es fundamental diferenciar esto: el discurso nacionalista que nace en ese contexto de lucha no es el de un romanticismo milenarista, sino el de la modificación de lo que podemos entender por “cívico”, dada la herencia colonial. Al final de cuentas, la chatura de la dicotomía es expresa, lo que llevará a desplegar creatividad social para articular la situación en un nuevo lenguaje.

La resistencia como rasgo central se relaciona con que la experiencia de la nación que se favoreció desde el Estado no cobró fuerza material para gran parte de la población ni con el esquema conservador previo a 1952, ni con el planteamiento modernizador posterior a la revolución. Lo anterior acabó por hacer emerger una forma diferente de experimentar y pensar la nación boliviana. La pugna política debe tomar forma nacional porque el tipo de demanda que se hace –el reconocimiento del otro como tal– no puede hacerse dentro del marco liberal republicano que perseguían el Estado y las elites criollas. El nacionalismo indígena pudo romper el vínculo Estado-nación sin perder el foco en la misma nación boliviana y debiendo enfrentar un incierto proceso en el que las fuerzas centrífugas pudieron imponerse por encima de las centrípetas. Este resultado no tuvo nada de necesario o inexorable: la posibilidad de que fuerzas disgregadoras de la nación boliviana pudieran imponerse bajo el influjo de intereses imperiales era patente y, de hecho, es una de las variables a tener en cuenta para hacer un recuento más detallado del proceso. Si bien no se alcanzó un punto crítico de rompimiento entre la nación boliviana y la pluralidad de naciones indígenas, algo de la dinámica terminó por conformarse de ese modo en la medida que las naciones indígenas pueden prescindir del horizonte boliviano si hay un interés particular en juego.

Los rasgos de la lucha indígena se enmarcan en una arena estratégica que también es necesario tener presente, dado que su modificación puede suscitar nuevos desplazamientos. En primer lugar, toda la batería crítica se

asocia con la búsqueda de autonomía política, especialmente necesaria cuando se evidenciaba la falta de un lugar propio de enunciación y acción bajo la tutela política emergida de 1952 o el desmantelamiento de lo popular en 1985. Antes de que el discurso que reivindica las naciones indígenas se constituya como fuerza disgregadora y particularista –como la doxa neoliberal induce a creer–, bajo la influencia del katarismo se buscaba la consolidación de un bloque histórico que se pensaba podía legítimamente ser comandado por esta tendencia. Los problemas de cada uno de los grupos indígenas así como de los trabajadores de distintos gremios podían proyectarse en un plan maestro. Después de la crisis estatal y la reconfiguración de lo político, mucho de esta postura tendió a prevalecer, ya que las demandas de nacionalización de hidrocarburos se hicieron en tenor de la nación boliviana sin que ello implique negar la búsqueda de autonomía indígena en algunos territorios.

Las tareas de investigación que se abren a futuro son enormes. Si bien el discurso nacionalista indígena tiene su forma específica como componente de un bloque histórico, las transformaciones que pueden lograrse en el Estado son de resultado incierto. Lo anterior se deriva en parte por el mismo lenguaje estatal que en esencia sigue obedeciendo a una descripción moderna, lo que induce a que su manejo replique las lógicas coloniales por inercia. Algo de esto es lo que ocurre con el problema del TIPNIS, cuyo procesamiento como demanda de respeto a los territorios indígenas quedó estrangulado repetidamente por los conflictos que acaecen entre derechos de minorías y derechos de mayorías.

Por otra parte, está el hecho de que lidiar con lo plurinacional significa plantearse algunas cosas completamente nuevas. Uno de estos desafíos se encuentra en la forma en la que se narra la historia de lo plurinacional, que prácticamente por definición no puede confeccionarse bajo un solo hilo, ya que subrepticamente se vuelve al modelo Estado-nación con una historia oficial. A la vez, como señalan Nicolas y Quisbert, hay un problema mayor en la reconversión de la contrahistoria indígena en historia oficial, porque se la despoja de su potencial subversivo y cuestionador del Estado. Todo esto demanda enfoques novedosos y esfuerzos renovados.

Referencias

- Anderson, B., (2000). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- , (2002). Londres, Verso.
- Butler, J. y G. Spivak, (2009). *¿Quién le canta al Estado-nación?* Buenos Aires, Paidós.
- Caurey, E., (2012). *Nación Guarani*, Territorio Guarani, S/E.
- Centeno, M.A., (2002). *Blood and debt. War and the nation state in Latin America*, Pennsylvania, Penn State Press.
- Chatterjee, P., (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI/CLACSO.
- Chiaramonte, J.C., (2004). *Nación y estado en Iberoamérica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Díaz-Polanco, H., (1996). *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México, Siglo XXI.
- Douglas, M. (2002). *Purity and danger*, Londres, Routledge.
- Escobar, A., (2010). “Del dualismo étnico colonial a los intentos de homogeneidad en los primeros años del siglo XIX latinoamericano” en Escobar, A.; Romana Falcón Vega y Raymond Buve (eds.) *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismo y estados en América Latina. Siglos XVIII, XIX y XX*. México, El Colegio de México.
- Fernández, G., Gonzalo Chávez Álvarez y María Teresa Zegada, (2014). *La Bolivia del siglo XXI, nación y globalización. Enfoque internacional y estudios de caso*, La Paz, PIEB.
- Florescano, E., (1996). *Etnia, Estado y nación*, México, Aguilar.
- García, A., (2003). “Crisis estatal” en *Tinkazos*, Núm. 14, La Paz, PIEB.
- , (2005). *Estado multinacional. Una propuesta democrática y pluralista para la extinción de la exclusión de las naciones indias*. La Paz, Malatesta.
- , (2011). *Las tensiones creativas de la revolución*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional.
- Geertz, C. (1963). “The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States” en Geertz, Clifford (Ed.) *Old Societies and New States: the Quest For Modernity in Asia and Africa*, Nueva York, Free Press.
- , (2003). *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa.
- , (1994). *Naciones y nacionalismo*, Buenos Aires, Alianza.
- González Casanova, P., (2006). *Sociología de la explotación*, Buenos Aires, CLACSO.
- Gotkowitz, L., (2012). *La revolución antes de la Revolución*, La Paz, Plural-PIEB.
- Gutiérrez Chong, N., (2012). “El uso del pasado y del origen étnico en la constitución de la identidad política del pueblo indígena y la nación dominante” en Baeza Espejel, José Gabriel y María Gabriela Gómez Guerrero (coord.) *Pueblos indígenas: debates y perspectivas*, México, UNAM.
- Halperín Donghi, T., (2003). “Argentine counterpoint: rise of the nation, rise of the state” en Sara Castro-Klaren y John Charles Chasteen, *Beyond Imagined Communities*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Herder, J. G., (2000). “Genio nacional y medio ambiente” en Álvaro Fernández Bravo (comp.) *La invención de la nación*, Buenos Aires, Manantial.
- Hobsbawm, E., (2000). *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Madrid, Crítica.

- Hobsbawm, E. y Terence Ranger (eds.), (2002). *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Hurtado, J., (1986). *El katarismo*, La Paz, Hisbol.
- Hutchinson, J. y Anthony D. Smith (ed.), (1994). *Nationalism*, Oxford, Oxford University Press.
- Komadina Rimasa, J., (2009). "Identidad democrática y proceso de cambio" en Gonzalo Rojas, (coord.) *¿Nación o naciones bolivianas? institucionalidad para nosotros*. La Paz, CIDES-UMSA.
- Mallon, F., (2003). *Campesino y nación. La construcción de México y Perú poscoloniales*, México, CIESAS/El Colegio de San Luis.
- Mamani Ramírez, P., (2010). *El rugir de las multitudes*. La Paz, La mirada salvaje/Willka
- Mamani Ramírez, P. y Máximo Quisbert Quispe, (2008). "Entornos blancoideos' defendido por un argentino, Pablo Stefanoni. Una réplica amable", Willka, año 2, núm. 2. El Alto.
- Mayorga, F., (2002). "Estado plurinacional y nación multicultural" en *Bolivia: visiones de futuro*, La Paz, FES-ILDIS.
- Mesa Indígena Pablo Zárate Willka (2004). *Nacionalidades indígenas y asamblea constituyente, Documento de discusión de la Primera Asamblea Preparatoria*, La Paz, S/E.
- Murillo Aliaga, M., Ruth Bautista Durán y Violeta Montellano Loredo, (2014). *Paisaje, memoria y nación encarnada*, La Paz, PIEB.
- Nicolas, V. y Pablo Quisbert, (2014). *Pachakuti: el retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*, La Paz, PIEB.
- Olivera Foronda, O. (2001). "La reconquista del patrimonio colectivo por la nación" en *Temas Sociales* 22, La Paz, IDIS-UMSA.
- Rénique, J.L., (2004). *La batalla por Puno. Conflicto agrario y nación en los Andes Peruanos*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Rivera Cusicanqui, S., (2003). "El mito de la pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Réquiem para un nacionalismo" en *Temas Sociales* 24. La Paz: IDIS-UMSA.
- Rivera Cusicanqui, S., (2006). "Chhixinakax utxiiva. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizados" en Yapu, M. (comp.) *Modernidad y pensamiento descolonizador. Memoria Seminario Internacional*. La Paz, Fundación PIEB/Instituto Francés de Estudios Andinos IFEA.
- , (2010). *Oprimidos pero no vencidos*, La Paz, La Mirada Salvaje.
- , (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, Santander, Otramérica.
- Rufer, M. (2012). "Introducción" en Rufer, M. (coord.) *Nación y diferencia*, México: Itaca.
- , (2012a) "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial" en Corona Berkin, S. y Olaf Kaltmeier. (Coords.) *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona, Gedisa.
- Rojas Ortuste, G., (2001). *Por qué el Mallku se yergue como el gran acusador. El movimiento étnico-campesino en el 2000 boliviano*, La Paz, PNUD.
- Salazar de la Torre, C., (2012). *Intelectuales aymaras*, La Paz, PIEB.
- Smith, A., (2000). *Nacionalismo y modernidad*. Madrid, Istmo.
- , (2000a). "¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones" en Fernández Bravo, Álvaro (comp.) *La invención de la nación*, Buenos Aires, Manantial.
- Souza Santos, B., (2012). *De las dualidades a las ecologías*, La Paz, CIDES.
- Ticona Alejo, E., (2005). "La rebelión aymara y popular de 2003" en *Temas Sociales* 26, La Paz, IDIS-UMSA.
- Tilly, C., (1975). *The formation of national states in western Europe*, Princeton, Princeton University Press.
- Torréz, Y. y Claudia Arce (2014). *Construcción simbólica del Estado plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos rituales y celebraciones*, La Paz, PIEB.
- Van Den Bergue, P., (1978). "Race and Ethnicity: A Sociobiological perspective" *Ethnic and racial studies*, 1-4.
- Wallerstein, I. (2010)., "Redefiniciones históricas de nación, etnia y clase en el contexto del sistema-mundo capitalista" en *Pensando el Mundo desde Bolivia. I ciclo de conferencias internacionales*, La Paz, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.
- Wasserman, C., (2010). "Intelectuales y la cuestión nacional: cinco tesis respecto a la constitución de la nación en América Latina" en Escobar Ohmstede, A.; Romana Falcón Vega y Raymond Buve, *La arquitectura histórica del poder. Naciones, nacionalismo y estados en América Latina. Siglo XVIII, XIX y XX*, México, El Colegio de México.
- Zegada, M. Yuri Tórrez y Patricia Salinas, (2007). *En nombre de las autonomías: crisis estatal y procesos discursivos en Bolivia*, La Paz, PIEB.
- Zegada, M. y otros, (2011). *La democracia desde los márgenes. Transformaciones en el campo político boliviano*, La Paz, CLACSO-Muela del Diablo.

Notas

¹ Para una discusión sobre la diferencia entre el concepto de "colonialismo interno" de Rivera Cusicanqui y Pablo González Casanova, ver Rivera Cusicanqui (2006).

² Habitantes rurales en relación de servidumbre.

Recibido: 15/10/2015

Aceptado: 31/03/2016

Cómo citar este artículo:

Paz González, Eduardo. "Enunciación indígena versus 'nacionalismo étnico' en la construcción del Estado plurinacional boliviano", *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 113-127, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

La palabra del *nos-otros*

Reflexiones epistemológicas para la superación de las subalternidades en las luchas por derechos

Mauricio Berger

Universidad Nacional de Córdoba – CONICET, Argentina,

Cecilia Carrizo

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

RESUMEN: Reconstruimos nuestra práctica de investigación como cooperación con un sentido de justicia que comprenda a los afectados ambientales, población indefensa que ve puesta en riesgo su salud y su forma de vida ante el actual avance de las fronteras productivas. Hacemos reflexivo nuestro trabajo de construcción de significado y sentido en una lucha ejemplar por derechos en Argentina: la de las madres de Barrio Ituzaingó Anexo, por los afectados debido al uso masivo de agrotóxicos. Nos despojamos de marcos teóricos que imponen categorías interpretativas y partimos de los conceptos con los que nos encontramos en el contexto intersubjetivo de investigación. Abordamos en primer lugar nuestra forma de operar ante un concepto como el de genocidio, enunciado por las madres en el marco de la denuncia y, posteriormente, nos centramos en los dichos de los designados subalternos, entre la vulneración y el testimonio. En segundo lugar, intentamos dar a comprender el concepto “de los otros”, a participar en la construcción de un problema público con voz propia y la posibilidad de un *nos-otros*. El rasgo epistemológico distintivo de estos pasajes no es ni la explicación ni la comprensión subjetivista que subalterniza/cosifica el discurso de los protagonistas de la acción –y el propio académico–, sino una expresión de afirmación como sujetos capaces de lenguaje y acción. Una atestación de la potencialidad y de correlatividad ético-política que nos encuentra en la diferencia con los otros, formando una incipiente comunidad tramada en la narrativa de los derechos.

PALABRAS CLAVE: luchas por derechos, contaminación ambiental, narrativas, reconocimiento, epistemología política.

ABSTRACT: We reconstruct our research practice as a cooperation with a shared sense of justice that comprehends those environmentally affected, a vulnerable population with its health and form of life in risk due to the progress of productive frontiers. We make reflective our work on the construction of meaning with a paradigmatic struggle for rights in Argentina: the group of Mothers of Ituzaingó Anexo Neighborhood,

The word of a *we-others*. Epistemological reflections for the overcoming of subalternities in the struggles for rights
Pp. 129-139, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*
Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758
<<http://version.xoc.uam.mx>>

affected by the massive use of agrochemicals. We divest from those theoretical frameworks that impose interpretative categories and instead we depart from the concepts found in the intersubjective contexts of our research. Firstly, we address the frame of the use of genocide by the Mothers in their public demands, and then we focus on the potentiality of saying from those designated as subalterns, between vulneration and testimony. Secondly, we present a shifting from the comprehension of the word of “the others” to the participation in the construction of a public problem, including our own voice and the possibility of a “we- others” political speech. The epistemological distinguishing aspect of these shiftings is not an explanation nor a subjective comprehension that reifies the leading actors discourse and our’s in academia; is more about an expression of the affirmation as subjects capable of language and action. The attestation of that ethical- political correlativity that join us in the difference with the others creates an emerging community weaved in the narrative of rights.

Key words: struggle for rights, environmental pollution, narratives, recognition, political epistemology.

Introducción

En la actualidad, las luchas por los derechos en América Latina tienen –entre las diversas expresiones de resistencia contra el saqueo y la contaminación ambiental– ejemplares prácticas de auto organización ciudadana y comunitaria. La injusta distribución de los costos de la producción contaminante en poblaciones que ya padecen situaciones de empobrecimiento y la falta de servicios públicos básicos –como saneamiento y acceso a la salud pública– se pronuncia por el desarrollo de industrias y actividades contaminantes que se radican o tienen mayores impactos en dichos barrios, generando externalidades negativas, contaminación, enfermedades, sin reparación ambiental ni indemnización de las víctimas (Firpo y Finamore, 2012; Gudynas, 2009).

En lo que se refiere al sistema político oficial, los representantes –en el mejor de los casos– hacen eco tardío de los reclamos ciudadanos o, más frecuentemente, deniegan las problemáticas y evidencian las inexistentes o ineficientes reacciones de las estructuras protectoras del Estado. Una fallida representación política se muestra con la conducta de los partidos políticos: no dan cuenta tampoco de las demandas de los afectados y las denuncias de estos no forman parte de las agendas de campaña electoral. La mayor parte de las organizaciones intermedias de la sociedad civil, profesionales e inclusive de Derechos Humanos, están a veces demoradas en la incorporación del tema a sus “agendas” de actuaciones en defensa de las víctimas de la contaminación ambiental. Si bien existen redes de solidaridad, los afectados están mayormente abandonados institucionalmente, trabados en conflictivas relaciones con funcionarios de la administración pública que los menosprecian y deniegan como víctimas de un daño (Berger, 2013).

En este contexto de abandono institucional y político, la práctica de la auto-organización de los afectados en la defensa de sus derechos parte de la acción más básica del lenguaje: un poder decir entendido como capacidad narrativa para hacer pública una cuestión y, en ello, auto-constituirse como protagonistas de un conflicto como contendientes en una lucha por el reconocimiento y garantía de sus derechos (Honneth, 1997; Fraser y Honneth, 2006).

En el marco de nuestra investigación sobre prácticas ciudadanas en lucha por los derechos nos encontramos con un grupo de mujeres auto-organizadas en un barrio periférico de la ciudad de Córdoba, Argentina, quienes con el transcurso del tiempo llegó a convertirse en paradigmático de la lucha contra los efectos sanitarios y ambientales de la utilización masiva de agrotóxicos en la producción de soja transgénica en Argentina y en todo el mundo: el Grupo de Madres de Barrio Ituzaingo Anexo.

Desde una reflexión epistemológica-metodológica promovida por una interpelación de los actores sobre los fines de nuestra investigación, optamos entonces por realizar conversaciones con nuestras conciudadanas afectadas, desprendernos del dispositivo inquisidor de las entrevistas (Ginzburg, 2010), privilegiando un formato que responda a nuestra forma de pensar la teorización política –siguiendo a Pitkin (1984)– como un discurso que se dirige de un ciudadano a otro para entenderse sobre las posibilidades de una acción común. En relación a la metodología para recabar información con los funcionarios, optamos por un dispositivo de interpelación a las autoridades públicas por sus responsabilidades en la situación. Su acción u omisión y la consecuente falta de garantía de derechos que acarrea en gran parte se debe

a la falta de actuación de los compromisos constitucionales, el cumplimiento de leyes y procedimientos que ya han sido instituidos. Otra adecuación metodológica fue pasar de la observación participante o el acompañamiento a entender nuestra práctica de investigación como la cooperación dentro de una comunidad de acción a un sentido de justicia compartido. Ello nos permitió por un lado no subalternizar nuestra posición a la de los afectados directos; por otro, a hacer reflexivas nuestras responsabilidades y herramientas para intervenir en la situación. Entendimos así la diversidad de saberes y escalas involucrados en una lucha por la ampliación de relaciones de reconocimiento y la garantía de derechos, en síntesis la compleja resolución democrática de un problema público como es el de los efectos del uso intensivo de agrotóxicos exigido por el uso de semillas transgénicas en la agricultura en Argentina.

Nuestra auto-adscripción como ciudadanos e investigadores en lucha por derechos, el participar como hablantes en un problema que enfrenta la posición de las víctimas con las de los responsables que las niegan, nos llevó a experimentar lo que significa ser crítico al sentido de justicia instituido en la democracia realmente existente, que privilegia de múltiples maneras los derechos individuales por sobre los colectivos e intereses difusos (Carrizo, 2009).

Desde el año 2002, el reclamo fue ganando en acciones y visibilidad pública –motorizado por el grupo de “Madres”, identidad pública que a más de 10 años de su inicio sigue invocando la defensa de los derechos a la vida, a la salud y al medioambiente por las redes de los colectivos de ciudadanos afectados, autodenominados “Paren de Fumigar” y “Paren de Fumigarnos”, y “Pueblos Fumigados” en todo el país–. Esta capacidad narrativa de ciudadanas afectadas por la contaminación ambiental pone desafío –en su reclamo por justicia– aquellos determinismos acerca de la imposibilidad del habla basados en cuestiones de clase, género, raciales o de sub-representación política, pero no por ello desconoce las limitaciones del lenguaje dadas por los múltiples dispositivos de subordinación al poder dominante.

Más allá de los debates en torno a la investigación militante y la tradición de la investigación-acción en América Latina, nos interpela el contexto actual de vulneración de derechos, de avances del capitalismo por desposesión (Harvey, 2004) no solo en torno a las formas de vida, la salud, el ambiente, sino sobre las instituciones democráticas, los derechos y garantías. Y en lo que nos atañe específicamente como habitantes del mundo académico, el avance de prácticas descalificadoras y persecutorias en la academia a los científicos que denuncian y/o producen conocimiento acerca de las consecuencias del modelo de desarrollo sobre distintos ámbitos de la vida humana y no humana. También la hipermercantilización del conocimiento, la subordinación a la innovación tecnológica de procesos y productos para favorecer el desarrollo económico entendido como acumulación, la

promoción de la explotación de los bienes comunes por sobre un conocimiento de avance en el estudio de los impactos sociales y ambientales y en tecnologías para la protección, prevención y reparación de los mismos.

Desde este marco introductorio, de acuerdo con la estructura del artículo, abordamos en primer lugar nuestra forma de operar ante el concepto de *genocidio*, enunciado por las Madres en el contexto de la denuncia pública y, posteriormente, nos centramos en las declaraciones de algunos designados subalternos y cierta relación paradójica entre *vulneración* y *testimonio*. En segundo lugar, presentamos intentamos hacer comprender el concepto “de los otros”, a participar en la construcción de un problema público con voz propia y la posibilidad de un *nos-otros*.

El rasgo epistemológico distintivo de estos pasajes no es ni la explicación ni la comprensión subjetivista que subalterniza/cosifica el discurso de los protagonistas de la acción –y del propio académico–, sino una expresión de sujetos capaces de tener un lenguaje y, consucutivamente, una acción. La atestación de la potencialidad política del poder decir (Ricoeur, 2008; Naishtat, 2005), tiene la distinción epistemológica de una afirmación de esa correlatividad ético-política que nos encuentra en la diferencia con los otros (Butler, 2009c), formando una incipiente comunidad tramada en la narrativa de los derechos.

Entre la denuncia de un genocidio encubierto y la defensa del derecho a la vida

En 2002, madres y vecinos del Barrio Ituzaingó Anexo peticionan a las autoridades de las áreas de Salud Pública y Ambiente por sus derechos. En un contexto político convulsionado, con la renuncia de presidentes ante el clamor del “Que se vayan todos”, estos vecinos piden se esclarezca la relación entre las distintas enfermedades que proliferan en el barrio (casos de cáncer, lupus, leucemias, abortos espontáneos) y su relación con distintos factores de contaminación ambiental: derrames de PCB (policlorobifenilos, compuestos químicos) de los transformadores de energía eléctrica, residuos industriales y fumigaciones con agrotóxicos en los campos colindantes a las viviendas. En una nota se explica:

Ante esta emergencia sanitaria hemos reunido firmas del barrio en su totalidad, con el fin de ser escuchados, ya que consideramos que tenemos derecho a la vida. Adjuntamos a esta lista de pacientes, y víctimas también, las firmas de todo un barrio que está dispuesto a luchar y ser escuchado.¹

Por su perseverancia en la denuncia mediática y en la protesta barrial y callejera, el Grupo de Madres logró obtener una reunión directa con el entonces gobernador de la provincia, José Manuel de la Sota, quien se comprometió a tomar decisiones con respecto al esclarecimiento de las causas de la contaminación en el barrio. De la Sota

afirmó en esa reunión que “no permitir[ía] un genocidio en el barrio”. El empleo de esta palabra no va a pasar inadvertido por las integrantes del colectivo. Ellas reconstruyen aquella entrevista de esta forma:

[...] Y nos dijo:

–¿Cuál es el problema?, porque sé que están en un problema grave y estoy cansado de verlas que salen a pelear a la calle; yo, como gobernador de la provincia, les voy a dar una solución.

–Bueno, nos estamos enfermando todos de cáncer, no sabemos por qué, hay estudios que nos están dando esto, para saber esto tenemos los agroquímicos, el del endosulfán, el malathión, nos falta el de los metales pesados, que todavía no está.

–Sí, sí está –dice–. No, el que está es el de los agroquímicos.

Yo sin saber que ellos ya los tenían.

–Bueno –dice–, yo no tengo problema de pasarle una topadora a todo el barrio ese. Si el barrio está contaminado hay que sacarlo, yo no voy a permitir un genocidio dentro de mi provincia. Porque la provincia la manejo yo y no voy a permitir que la gente se muera de cáncer.²

Esta expresión es apropiada por las Madres en sus denuncias públicas y comienza a circular a partir del informe que escriben las Madres, titulado “Destrucción del espacio urbano: genocidio encubierto en Barrio Ituzaingó Anexo, de la ciudad de Córdoba”, que circula nacional e internacionalmente. Las Madres señalan en dicho informe a los responsables del genocidio:

1. La Municipalidad de Córdoba que habilitó el asentamiento urbano pegado a un campo donde se siembra. La Municipalidad debió ejercer los controles de cumplimiento de la ordenanza que impide la fumigación a menos de 2,500 metros de las viviendas.
2. La provincia de Córdoba que no realizó controles de las fumigaciones, especialmente la Subsecretaría de Agricultura, Ganadería y Recursos Naturales. Según la Ley Provincial N° 6629 y su decreto reglamentario N° 3786/94, la Subsecretaría de Ganadería y Recursos Naturales es la autoridad de aplicación de la ley, la cual debe velar por su cumplimiento y podrá ejercer tareas de sanción ante la violación de esta. El control que debió haber hecho es si en las fumigaciones se cumplía con el artículo 13 de la ley de agroquímicos, cosa que exige la presencia del asesor fitosanitario responsable cuando se fumiga en cercanías de las viviendas, curso de agua, etcétera.
3. El Ministerio de Salud de la Provincia (ministro de Salud Roberto Chuit), porque es responsable de velar por la salud de sus habitantes y no lo ha hecho y enfrentar vecinos contra vecinos; en el momento de la verdad bajó a crear confusión y a desmentir la problemática, dando más importancia a la desvalorización de las viviendas que a la vida humana.
4. La provincia a través de la Dirección Provincial de Agua y Saneamiento (DIPAS) también es responsable, pues es la encargada de proveer el agua potable a los

habitantes de la provincia, de controlar y fiscalizar la provisión de esta cuando el servicio se terceriza. No hubo una correcta fiscalización de la Empresa SABIA (encargada de la provisión de agua en el barrio).

5. Otros posibles responsables son las fábricas de metalúrgicas (Fiat, Materfer, Iveco, Tubo Transeleétrica, entre otras), fábricas de caucho (Machiarola), todas posibles responsables de contaminar el agua de las napas.
6. La empresa agropecuaria que cultiva en la zona, sumados a los laboratorios productores de sustancias químicas que adosan a los ya sospechosos herbicidas permitidos. Un cóctel de 107 sustancias prohibidas que aumentan la eficiencia de la aplicación de herbicidas y plaguicidas, para mejorar los rendimientos de las cosechas, violando toda norma vigente.
7. Epec (Empresa Provincial de Energía de Córdoba) negó en todo momento la existencia de PCB en los transformadores y reconocía que solo había treinta y seis transformadores distribuidos en plazas (aéreas descubiertas). Con nuestras denuncias se comprobó que toda la provincia tenía transformadores con PCB (Godoy y otras, 2005).

Ninguno de estos funcionarios e instituciones denunciados pública y judicialmente por las Madres han sido procesados ni condenados, sus responsabilidades prescriben a los dos años conforme a la normativa vigente. La situación de interacción con funcionarios del Gobierno Nacional también es ocasión del empleo de la metáfora del exterminio:

Llegamos a Medioambiente de la Nación y nos dicen:

–Recién nos llamó Nirich [Funcionario a cargo de Ambiente de la Provincia de Córdoba] y nos dijo que ustedes venían acá.

[O sea que ellos ya estaban en contra. Entonces medio que nos quiso cortar el 108 rostro así nomás; entonces yo le dije un montón de cosas. Y quedó medio enojado, se enojó. No sé por qué me quedó grabado algo de una de las reuniones. Le digo:

–¿Sabe una cosa?, lo que pasa es que los argentinos sobramos y la única forma de matar gente es así, a mano suelta; ustedes están matando.

Él contesta:

–¡Usted no puede decir que nosotros queremos matarlas a ustedes! –Se ponen locos cuando les decimos eso–. ¡Cómo van a pensar que yo voy a matar a seres humanos porque sobre gente en Argentina!–.

Y le digo:

–Porque sí, es así. Ya se ha puesto en contacto con ellos

Entonces responde:

–No, ellos me han llamado para decirme lo que estaba pasando con ustedes.

–Y ahora usted no nos quiere recibir, –¿por qué no nos quería recibir? Y ahora no quiere darnos una solución.

–No, señora, la solución se la tienen que dar en Córdoba, nosotros con los problemas de Córdoba no nos metemos (Ibidem).

En un marco de vigencia de las instituciones democráticas, del discurso de los derechos humanos como política de Estado, el uso de este concepto nos llevó a una detenida investigación acerca de cómo debíamos trabajar esta enunciación. Fue así que guiados por los desarrollos wittgenstenianos, nos abocamos a develar el contexto de uso de la palabra, en tanto el sentido y la intención; al decir de Pitkin (1984), están embutidos en la situación. Así, nos dedicamos a reconstruir las prácticas, los discursos, los criterios invocados, los marcos institucionales desde los que emerge la enunciación y el contexto intersubjetivo.

Entendimos que frente a este uso no debíamos hacer una evaluación acerca de su corrección o pertinencia, sino indagar acerca de su gramática. Así hemos podido constatar que el uso del concepto se da en un contexto en el que se señala cierta sistematicidad en la actuación de las autoridades: no cumplen con su función de velar por la salud de la población, garantizar un ambiente sano, compromiso constitucional. A su vez, las contradicciones respecto al reconocimiento de la existencia de contaminación o su directa negación, las idas y venidas en la realización de estudios y el deslinde de responsabilidades entre las jurisdicciones estatales ponen en escena otra cuestión clave: la intencionalidad de la acción.

Nuevamente, siguiendo a Pitkin, la intención no es tratada de una manera objetivista, a modo de cosa en la mente, sino que se entiende como lo que sucede antes y después de la enunciación. Ambos aportes nos permitieron comprometernos de alguna manera con este concepto enunciado desde las luchas ambientales frente al extractivismo (Gudynas, 2009), y que a nuestro entender permite inscribirlas en las luchas por derechos.

Desde 2002, las Madres están reclamando a las autoridades por la solución del problema, sin que se haya llegado a definir una solución para los afectados: ni remediación, ni reparación del daño, ni estudios que confirmen la contaminación y sus efectos en la salud de los habitantes. Por el contrario, las intervenciones municipal y nacional continúan realizando estudios para ver si existe contaminación en el barrio y su probable relación con las enfermedades, denegando toda la historia de estudios y análisis epidemiológicos y ambientales ya realizados. Por su parte, el Gobierno Provincial quitó su intervención en el tema desde 2004, declarando que en Barrio Ituzaingó no existe problemática ambiental comprobable.

En 2012 se realizó el primer juicio por el delito de poner en peligro la salud de la población con residuos peligrosos, tipificando como tal la actividad de las fumigaciones cuando incurre en hechos contaminantes. Sin embargo, la condena al día de la fecha no está firme y los responsables condenados siguen en libertad, pese a que en el 2015 el Tribunal Superior de Justicia de la provincia ratificara la sentencia. Mientras tanto, las víctimas de la contaminación no han tenido, pese a que se reconoció la exposición al daño de una población en situación de emergencia sanitaria, una respuesta de parte de las autoridades de salud pública para remediar el problema.

Además, a lo largo de estos años de difíciles interacciones con las autoridades públicas, el grupo ha padecido la descalificación y denegación de la identidad y razonabilidad de su lucha, y la desmotivación y desintegración de sus miembros como efecto de los dispositivos que producen el bloqueo o parálisis de la acción: desde aquellos que tienen por efecto privar a las víctimas de su reconocimiento como tales y de su derecho a la existencia pública con prácticas de discriminación de género, menosprecio, hasta otros relacionados con el funcionamiento de las instituciones, sus prácticas y procedimientos burocratizantes y despolitizadores (Carrizo y Berger, 2009). La situación general es la de una difuminación de las nociones de responsabilidad, justicia, derechos, indispensables para una gramática de defensa frente a la violación sistemática por parte de las autoridades constitucionales, del reconocimiento y la garantía de una forma de vida. Por ello, como investigadores compartimos con las Madres el sentido de justicia frente al genocidio.

Seguimos sosteniendo que la situación que vivimos en el barrio constituye un genocidio encubierto, porque estamos finalizando el 2006 y los intereses económicos continúan estando por encima de la salud de la población, ya que tenemos niños con análisis que verifican que tienen agroquímicos en la sangre, lo que demuestra que nuestras denuncias no son producto de nuestra imaginación. Ante esta situación, las autoridades competentes siguen negando la realidad y por lo tanto la solución [...]. La justicia cuando es lenta es injusticia. A ello hay que agregar que la situación del barrio sigue agravándose, ahora no se trata de un número, sino de toda una población (Ayllon *et al.*, 2009: 258).

Nuestro texto también comparte el sentido de la denuncia de esa institucionalidad, más cerca de la figura del Estado de excepción que de la del democrático de derecho, las responsabilidades no se extinguen, y desde aquí es invocada la acción del Estado como garante de derechos y evocado el concepto de *genocidio* como negación de estos por parte del Estado (Carrizo y Berger, 2012). La publicación y discusión de este texto nos valió la polémica en otros ámbitos políticos y académicos que disputaban cierto uso hegemónico de la noción de genocidio. En un debate en la universidad pública, ante la pregunta sobre la actualidad del uso de genocidio para pensar la actualidad de los Derechos Humanos en nuestro país, referentes de organismos de Derechos Humanos afirmaron que la noción de genocidio la habían construido ellos hace 30 años para enjuiciar y castigar a los responsables de la última dictadura militar en Argentina y que desestimaban su uso por parte de las luchas ambientales. Otro contexto fue un Congreso Internacional y publicación internacional sobre Estudios del Genocidio. Mientras que en el Congreso el trabajo tuvo su aceptación, en particular desde colegas que pusieron en diálogo la noción de *ecocidio* para pensar este contexto de problemas, el referato de la

publicación rechazó el texto aduciendo que la noción de *genocidio ambiental* no correspondía con la definición formal de la ONU y, por lo tanto, no podía aplicarse a otros casos que no fueran, por ejemplo, el genocidio nazi.

Más allá de las diferencias políticas y teóricas planteadas, consideramos importante el efecto del uso de genocidio no solo en una denuncia pública sino respecto también de los usos “autorizados”, oficialmente reconocidos para su interpretación.

Nuestro texto recurrió a los aportes de Giorgio Agamben (1998, 2001), quien aporta nociones como las de ceremonias de despojamiento de ciudadanía para pensar precisamente las operaciones que tienen como efecto privar a los afectados de reconocimiento, ponerlos también fuera de juego, desarmar y desmovilizar al colectivo. Por ello, siguiendo al autor, no tenemos que preguntarnos hipócritamente cómo son y han sido posibles los genocidios, sino más bien indagar acerca de los dispositivos que hacen posible el genocidio; también a los desarrollos del Feierstein (2007), en torno a las prácticas sociales genocidas como prácticas de reorganización políticas.

Vulneración, testimonio y reconocimiento

Tomamos de Agamben, también, sus reflexiones en torno a la posibilidad de hablar desde y después de experiencias como las del campo de concentración: una de las razones que impulsan a un deportado a sobrevivir es convertirse en testigo (Agamben, 2005: 13).

En la recuperación de las raíces latinas de testimonio, el autor distingue tres usos: *testis*, el testigo en cuanto interviene como tercero en un litigio entre dos sujetos; *superstes*, el que ha vivido hasta el final una experiencia y, en tanto que ha sobrevivido, puede referirla a otros; y el *auctor*, el testigo en cuanto a su testimonio presupone siempre algo hecho, cosa o palabra, que le preexiste y cuya fuerza y realidad deben ser confirmadas y certificadas (Agamben, 2005: 156).

Agamben profundiza la posibilidad de estos usos al proponer que la autoridad del testimonio no dependa de una verdad factual, de la conformidad entre los dichos y los hechos, entre la memoria y lo acaecido, sino de la relación inmemorial entre lo indecible y lo decible, entre el dentro y fuera de la lengua. El testimonio expresa así un sistema de relaciones entre lo decible y lo no decible de toda lengua, entre una potencia de decir y su existencia (Agamben, 2005: 151).

En la situación de las Madres, lo que se pone en juego, entonces, ante las operaciones de denegación de identidad y menosprecio a las que se ven expuestas, es la posibilidad de decir, del testimonio también pensado ahora como potencia. De este aporte de Agamben rescatamos que aún, más allá del contenido del enunciado, lo que se afirma con el ser testigo es el acto de enunciar: tomar verdaderamente en serio el enunciado “yo hablo” significa,

de hecho, dejar de pensar el lenguaje como comunicación de un sentido o de una verdad por parte de un sujeto que aparece como responsable y titular de ellos; significa más bien considerar el discurso en su puro, tener lugar y considerar al sujeto como la inexistencia en cuyo vacío prosigue sin tregua el difundirse indefinido del lenguaje (Agamben, 2005: 147). No es la relación entre el autor y lo que ha dicho, sino que se pueda definir –foucaultianamente– una posición del sujeto en ese acto enunciativo, no solamente lo dicho sino de una atestación de sí mismo a través del lenguaje. Agamben nos propone entonces pensar la misma figura de la subjetividad como testimonio, subrayando que es el aislamiento de la supervivencia de una vida desnuda con respecto a una forma –de– vida, lo que el testimonio refuta con cada una de sus palabras (Agamben, 2005).

Vemos que en la lucha de las Madres, en muchas oportunidades, no ha sido solo su relato, por ellas elaborado, sino su sola presencia, de sus cuerpos, de su nombre que ya es testimonial. Dar testimonio significa exhibir el rostro: la apariencia también es el lugar de lo político en situaciones de desertificación de lo público como la que enfrentan las Madres respecto a su denuncia, a su reclamo de justicia. Agamben escribe que el poder de los Estados ya no se funda en el monopolio legítimo de la violencia, sino fundamentalmente en el control de la apariencia:

La constitución de la política en esfera autónoma corre pareja con la separación del rostro en un mundo espectacular en el que la comunicación humana está separada de ella misma [...]. Puesto que los hombres tienen que comunicarse sobre todo una pura comunicabilidad, o sea el lenguaje, la política se manifiesta entonces como el vacío comunicativo en que el rostro humano emerge como tal (Agamben, 2001: 82).

Hasta aquí el aporte de Agamben nos parece iluminador de la potencialidad política del testimonio frente a la operación del poder soberano de modular las formas de vida de reducirlas progresivamente a vidas que no merecen ser vividas. Pero, por cierto, el efecto encantador de la crítica agambeniana se interrumpe cuando nos encontramos con la discusión que le presenta Judith Butler acerca del riesgo de construir un artefacto crítico potente como el de las vidas desnudas, acaso una ontologización de esas vidas que no merecen ser vividas y del poder soberano que las constituye como tales.

La discusión de Judith Butler con Agamben nos parece iluminadora en este sentido, ya que también nos alerta sobre las consecuencias de nuestra conceptualización para con nuestros con-ciudadanos. Para la autora no se puede aislar algo como vida desnuda o una mera apariencia, en tanto que no hay despojamiento de ciudadanía sino una sobresaturación del poder soberano sobre el ejercicio ciudadano (2009c: 71). Butler propone alterar las operaciones conceptuales:

[...] hacer ingresar a los excluidos dentro de una ontología establecida sino de provocar una insurrección a nivel ontológico, “una apertura de preguntas críticas tales como: ¿Qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse la realidad? ¿Aquellos que son irreales ya han sufrido, en algún sentido, la violencia de la desrealización? ¿Cuál es entonces la relación entre la violencia y esas vidas consideradas “irreales”? ¿La violencia produce esa irrealdad? ¿Dicha realidad es la condición de la violencia?” (2009a: 60-61).

En otras palabras, refutar el enmarcamiento de las vidas como desnudas es la tarea política de desenmarcar también al poder soberano como acto de decisión sobre las vidas que merecen o no ser vividas, y reenmarcarlo como un efecto de operaciones de poder frente a su carácter inagotable, frente a su constante auto-afirmación:

Pero dichas vidas tienen una extraña forma de mantenerse animadas, por lo que deben ser negadas una y otra vez. Son vidas para las que no cabe ningún duelo porque ya estaban perdidas para siempre o más bien porque nunca “fueron” y deben ser eliminadas desde el momento en que parecen vivir obstinadamente en ese momento moribundo. La violencia se renueva frente al carácter aparentemente inagotable de su objeto. La desrealización del “Otro” quiere decir que no está vivo ni muerto, sino en una interminable condición de espectro (Butler, 2009: 60).

Butler afirma que estamos ante un problema epistemológico y político de las operaciones de poder: los marcos mediante los cuales aprehendemos –o no– las vidas de los demás como perdidas o dañadas están políticamente saturados. Si bien los marcos no deciden unilateralmente las condiciones de aparición, su propósito es delimitar la esfera de aparición (Butler, 2010):

La capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida mediante unas normas que la caracterizan, precisamente, como vida, o, más bien, como parte de la vida. De esta manera, la producción normativa de la ontología produce el problema epistemológico de aprehender una vida, lo que, a su vez, da origen al problema ético de saber qué hay que reconocer o, más bien, que hay que guardar contra la lesión y la violencia (Butler, 2010: 16).

En sintonía con los planteos de Honneth y Margalit (2001) –en torno a una epistemología del reconocimiento–, Butler refiere al aprehender como una forma de conocimiento que está asociada con el sentir y el percibir, pero de una manera que no siempre o todavía es una forma conceptual de conocimiento. El *aprehender* es un término menos preciso que el reconocimiento en tanto que implica marcar, registrar o reconocer sin pleno reconocimiento. Mientras que el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o incluso un escenario entre sujetos, entonces la aprehensión caracterizará las condiciones más generales,

históricamente articuladas y aplicadas, que preparan o modelan un sujeto para el reconocimiento, afirma Butler.

En este sentido, ponemos en valor la invocación de un discurso de los derechos por parte de las víctimas del daño, en tanto que este se realiza en el contexto intersubjetivo de normas sociales y políticas en el que la afirmación de los derechos pueda ser reconocida, inclusive allí donde las condiciones de interlocución pueden ser presupuestas o mínimamente invocadas e incitadas aún cuando no estén institucionalizadas (Butler, 2010: 41), o de la forma diferencial en que dichas normas asignan reconocimiento a unas vidas respecto de otras. En diálogo con estas reflexiones, inscribimos algunas preguntas que surgen de nuestros contextos de acción en torno a las condiciones del reconocimiento: ¿Quién cuenta como un afectado ambiental? ¿Existen tratamientos para las personas afectadas por la contaminación? ¿Hay personas afectadas por la contaminación? ¿Puede demostrarse el daño? ¿Hay una relación causal entre las enfermedades y los contaminantes? ¿Existe la contaminación?

En la medida en que la contaminación puede ser negada ante la admisión de “parámetros normales”, la radicalidad de la situación acentúa la relevancia del problema. No se trata aquí de una menor o mayor inclusión, sino de los sofisticados mecanismos de exclusión en estos temas y su implacable sistematicidad.

De la identidad narrativa a la ipseidad: memoria y actualidad de las luchas por derechos

En el caso de las Madres de Barrio Ituzaingó, el ejercicio se dirige hacia la vulneración de derechos a la vida y a la salud, como causa de la contaminación ambiental, sus efectos en las enfermedades y muertes, en la destrucción del ambiente. A partir de su aparición pública como Madres, se añade otra situación de vulneración de derechos, ahora políticos. El derecho a la vida política, la constitución de un colectivo, a la participación efectiva de los afectados en la vida pública –todos estos también se ven obstaculizados o privados de un ejercicio efectivo, de reconocimiento por parte del Estado–.

El uso que realizamos del giro narrativo se vincula con la posibilidad de apropiación de las experiencias de lucha por parte de sus protagonistas. Al profundizar en la trama constitutiva del “quién” de la acción desde el punto de vista de la identidad temporal del agente, el sujeto humano alcanza, mediante la función narrativa, la comprensión de sí y de este modo construye su identidad (Ricoeur, 1999: 215). La identidad narrativa es reivindicada como una marca de poder, afirma el autor (Ricoeur, 2008: 76). Al poder hacer, el poder de obrar sobre el curso de las cosas, de los cuerpos y la experiencia le corresponde también el poder de decir del lenguaje. La narración es poder para unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable (Ricoeur, 2008: 72).

En la experiencia del Grupo de Madres hay una identificación con cierta autoridad ética ya que las madres y los padres son responsables por los hijos. El uso que realizan las Madres de esta identidad resulta más que estratégico, hay cierta incuestionabilidad moral de su lucha y a la vez la autoafirmación que en ellas mismas genera esta adscripción, en relación con la defensa de la salud de sus hijos que se hace generalizable a la defensa de la salud de la comunidad.

Cuando hacemos el primer relevamiento (de casos de enfermos y muertos en el barrio) éramos todas mujeres. Después nos sentamos a discutir cómo llamarnos, porque vos habrás visto en los diarios que nos decían los vecinos y no había vecinos y se planteó esta cuestión: como vecino, el resto te puede decir: “¿Quién te autorizó a salir en representación mía?”. Pero nadie te podía venir a cuestionar si vos decías como mamá, como madre. Nadie te podía decir: “¿Quién te autorizó?!” El hecho de ser madres ya te autorizaba a salir, nadie te podía venir a cuestionar. El vecino te podía decir: “Yo a usted no la autoricé a decir o hacer tal cosa”. Como mamá, a mí nadie me puede cuestionar, si mi hijo está enfermo, si yo quiero denunciarlo, llevarlo a donde quiera, nadie. La defensa era como mamá...”³

La potencia de asumir esta identidad pública no queda exenta de los ataques de parte de funcionarios. Las Madres han padecido no solo que las traten como locas y se le reste razonabilidad a su lucha, sino que también han padecido discriminación por género:

Un día en el Ministerio estaba el secretario de Agricultura (de la provincia), Battiste, entonces nosotros cuestionábamos esto de que no se controlaba la aplicación de agroquímicos. Lo acusábamos de que él era empleado de Monsanto. Entonces él me dijo: “Mire, señora, usted no tiene por qué saber de ciertas cosas porque usted es ama de casa”. Me estaba diciendo que era una ignorante, un ama de casa para él es una ignorante. Entonces le digo: “Sí, yo soy un ama de casa que sé que tengo que defenderme de esto, yo, como ama de casa, puedo salir con la frente bien alta porque no le estoy cagando la vida a nadie, la estoy defendiendo”.⁴

La violencia de parte de actores estatales bajo la forma de denegación de identidad, la descalificación y el menosprecio que padecen quienes defienden derechos, tal como vimos en la descripción de su lucha, pueden ser comprendidas, siguiendo a Ricoeur, como incapacidades infligidas por unos sujetos a otros en las múltiples relaciones de interacción, que también configuran una forma de poder específica, un “poder sobre” consistente en una relación disimétrica inicial entre el agente y el receptor de su acción. Esta disimetría abre la vía a todas las formas de intimidación, de manipulación, de instrumentalización (Ricoeur, 2008: 74). Si la ciudadanía se juega en el ejercicio de las capacidades, del poder decir y hacer, la

administración estatal juega en su contra, despojando ciudadanía al infligir incapacidades a los ciudadanos en lugar de contribuir a su fortalecimiento. Al referirnos al poder de decir de los sujetos de derecho, Ricoeur señala que la desigualdad fundamental de los seres humanos en cuanto al dominio de la palabra es menos un don de la naturaleza que un efecto perverso de la cultura, “la impotencia para decir resulta de una exclusión efectiva de la esfera lingüística, una mutilación lingüística” (Ricoeur, 2008: 74).

La noción de identidad reenvía también a la idea de rasgos comunes, de una afinidad empírica (Naishtat, 2005: 377). Por un lado, lo *idem* refiere a lo idéntico, lo sumamente parecido y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. Su condición de mujeres, madres, amas de casa, habitantes de Barrio Ituzaingó Anexo, como señalamos previamente, constituyen el conjunto de afinidades empíricas que reúnen al grupo de Madres. Pero en relación con la potencialidad política del discurso, recuperamos con Ricoeur la idea de la construcción de una identidad narrativa más amplia, en la noción de *ipseidad*.

Iipse quiere decir propio, y su opuesto no es *diferente*, sino *extraño, otro*, afirma Ricoeur (2008). Es decir, la dimensión de la otredad es constitutiva de la identidad. Siguiendo este planteo entonces, la noción de la narratividad *ipse* implicaría que “el sí mismo” no se conoce inmediatamente, sino mediante el rodeo de signos culturales: la acción se encuentra simbólicamente mediatizada en lo público y encuentra aquí su posibilidad de realización. La *ipseidad* remite a la idea de promesa, pacto e intencionalidad pública, reconocimiento recíproco (Naishtat, 2005). Si vamos con este andamiaje de conceptos a las prácticas, vemos que los reclamos de las Madres no se realizan en ausencia de un marco legal, jurídico y político y de una sociedad en la que se garantiza la vida, la salud y la participación en la vida público-política como derechos:

En el caso nuestro, se han violado los derechos humanos y lo que nosotros estamos pidiendo es un derecho a la salud, a la vida y a un medioambiente sano, que son prácticamente, si vos te das cuenta, un derecho que tendríamos que tener todos y ahora no lo tenemos. Es algo intransferible el derecho a la vida, y violar ese derecho, que es un derecho humano, hace mal a todo; han pisoteado lo más sagrado de una persona.

En la situación de las Madres, esta narración de los derechos da forma a una vida, es una forma-de-vida en la que se juega el reconocimiento público de un problema. Más allá de un uso estratégico o rupturista, las protagonistas de esta lucha adquieren una comprensión de sí mismas en el discurso de los derechos como narración compartida de la acción e interpelan a una comunidad más amplia en la que nos encontramos diversos actores sobre el sentido de la defensa de los derechos de todos y cada uno.

El discurso de los derechos no opaca ni silencia necesariamente a sus enunciadores, aunque fuera un uso estratégico (Rufer, 2012), sino que se trata de un ejercicio activo, de un flujo de lo que pueden los cuerpos, las experiencias, las narraciones propias, cotidianas y las de las tradiciones de luchas por derechos humanos en las que estas también se inscriben. Hay también un *ipse* colectivo, en tanto estamos prefigurados por el pasado cumplido y por las promesas incumplidas del pasado, como señala Naishtat (2005).

La noción de un *ipse* entorno a una tradición no solo por lo que se encuentra como constancia, sino como promesa, resuena en la lucha del colectivo cuando no solo la situación concreta de ser madres es lo que configura la identidad de su lucha, sino cuando –por ejemplo– evocan la lucha de las Madres de Plaza de Mayo, como movimiento histórico de lucha por los Derechos Humanos que surgiendo de la experiencia de resistencia a la dictadura militar en Argentina trasciende las fronteras del país, haciendo eco de la lucha por la vida y la verdad, del largo camino de injusticias padecido, del silenciamiento y la represión.

Una memoria pública de la dictadura que se actualiza en una lucha por derechos a la vida, la salud, el ambiente, encontrando eco en un grupo de Madres que, haciendo ejercicio de su capacidad narrativa, apelan al sentido colectivo de la sistemática violación de los Derechos Humanos. La paradoja del ejercicio de los derechos, el reclamo de aparición con vida ante el genocidio, implica tanto una lectura de la situación política como una nueva escritura de un relato que conecta el Grupo de Madres con esas otras Madres de Plaza de Mayo.

En la época que iba a ser el mundial, las Madres empezaron a hacer las denuncias, solas, dando vueltas a Plaza de Mayo, ¿qué decía la gente?: “¡Si desaparecieron por algo será!”, “¡algo habrán hecho!”. Sí, seguramente habían salido en defensa de sus derechos y había que callarlas de alguna manera, y a nosotros no nos han callado de esa forma drástica, que directamente te tiraban al río, a nosotros nos van callando de otra manera (Ibidem).

El *ipse* colectivo, la memoria pública y el reconocimiento recíproco nos acerca también a otras luchas y contextos en los que nos encontramos con las Madres. Ellas afirman que empezaron como “cualquier ciudadano que sabe que tiene derecho a pedir al Gobierno ante una violación de los derechos”, y así como evocan a las Madres de Plaza de Mayo, evocan también el acontecimiento de diciembre de 2001 en la misma Plaza, como un saber práctico ciudadano, “la gente sabía que tenía que salir a la calle a reclamar... y pasó eso”.⁵

Enunciar los derechos tiene una fuerza performativa que resiste la clasificación y conceptualización académica. Su potencialidad va más allá de los límites de la apariencia o del ruido de la voz (Rufer, 2012): la palabra de

los otros es fuerza instituyente de otro sentido de justicia, de la política entendida como la formación de un *nos-otros* de la acción, desde un *ipse* colectivo tramado en una narración de la lucha que se va pluralizando y complejizado a medida que diversos actores comienzan a formar parte de la misma, no como solidarios con esos otros, las Madres, sino ya asumiendo que las consecuencias de la contaminación son masivas y nos afectan a todos directa o indirectamente, y en un sentido más amplio, nos implican como sujetos a una estructura de gobierno que genera desigualdades e injusticias ambientales.

Si podemos sugerir, entonces, una lectura de los aportes de Ricoeur de la noción de *ipseidad* con sus componentes de promesa e intencionalidad públicas y de reconocimiento recíproco, la narrativa de los derechos no es una mera narración histórico-poética, sino que tiene una relatividad contextual. Y aquí nuevamente, el rasgo epistemológico distintivo de una atestación público-política.

Ricoeur nos remite a algo más básico que la conciencia y la reflexión, desde donde podemos designarnos a nosotros mismos como sujetos capaces de lenguaje y acción. El autor llama *estima de sí* a la forma ética que revisita la reivindicación de esta singularidad:

La confianza que pongo en mi poder de obrar forma parte de la potencia misma. Creer que puedo es ya ser capaz. Creerse incapaz de hablar es ya ser un inválido del lenguaje. Y esta es una lamentable desventaja, redoblada por una duda concerniente a su propio decir y triplicada por la falta de apoyo, sanción, aprobación o confianza concedido por otro a su propio poder de decir (Ricoeur, 2008: 77).

Narrar un problema público desde un *nos-otros*

En situaciones de vulneración de derechos en las que interviene el investigador, puede darse la práctica de un experto analista que devela significados ocultos o descifrables en lo dicho o no dicho por los protagonistas de la acción, aspirando a completar la totalidad del sentido que dichos actores no podrían elucidar por sí mismos sin el auxilio del intérprete. En otras prácticas, el investigador deviene hablante en un problema público cuando la comprensión se basa en lo público de la interacción, en las lecturas compartidas o no con los otros.

Sumar la voz propia a “la palabra de los otros” no implica “representar al otro” sino animarse a un actuar concertado, con sus límites y posibilidades, a constituir un *nos-otros* en la contingencia de la acción política. Al decir de Dewey, decir las cosas, decir la verdad es describirlas en términos que respeten las convenciones de un adecuado trato social, representar las cosas es representarlas de una forma que tienden a mantener una comprensión común, y una comprensión es un acuerdo, una necesidad social porque constituye un pre-requisito de toda comunidad de acción (Dewey, 2004: 16).

Hacer consciente la complejidad del problema público, la intervención de una diversidad de saberes y posiciones en su construcción, disputa y posible resolución, nos permite romper con la monotonía de la consigna, de la reducción a una voz y problematizar-cuestionar las acciones y decisiones en distintos contextos y escalas.

Por ello, parte de nuestra metodología ha consistido en dar cuenta de la complejidad de la construcción de un problema público, delimitar los contextos intersubjetivos e institucionales de la lucha y la especificidad de los conceptos y su uso en ellos; también los procesos inacabados de construcciones identitarias personales y públicas y las redes conceptuales y de sentido que ponen en trama, para dirimir posibles planes de acción en concierto. ¿Participamos o no de una elaboración de ley de víctimas ambientales y cómo nos vinculamos con los representantes? ¿Acudimos o no a la Administración de Justicia y con qué herramientas? ¿Denuncia penal a los responsables de la contaminación, reparación del daño, indemnización a las víctimas? ¿Se puede poner un precio a la vida? ¿Qué sería justicia para el problema de las afectaciones a la salud por agrotóxicos? ¿Cómo expandimos la tematización del problema hacia sus puntos nodales, como la autorización de la liberación de semillas transgénicas sin consulta ciudadana, sin evaluaciones independientes sino como estudios presentados por las propias empresas?

A modo de cierre

Compartir reflexiones en torno a la relación entre discurso, política, representación y la palabra de los otros convoca a un amplio campo de desarrollos y discusiones muy ricas y que dan cuenta de distintos contextos, tradiciones y perspectivas, en el que hemos pretendido participar con una provocación: hablemos de nuestra propia condición de ciudadanía en relación con esos otros, sin neutralizar ni la propia posición ni la propia diferencia.

Hemos propuesto para ello algunas reflexiones político-epistemológicas a través de las cuales no buscamos hacer hablar al otro ni negarle su capacidad de hablante, como tampoco negar nuestra capacidad narrativa en un problema público, como en nuestro caso, la vulneración de derechos en situaciones de contaminación ambiental.

Para esclarecernos sobre los efectos actuales de varias formas de objetivismo en nuestras prácticas de pensamiento, un punto de partida ha sido un giro reflexivo sobre el quién del acto del habla y sobre la noción misma de teoría. ¿Cuáles son las implicaciones y compromisos, los límites y posibilidades de pensar, tal como propone Pitkin (1984) la teoría como una práctica discursiva que se dirige de ciudadano/a a ciudadano/a, en la lucha por una resolución democrática de un problema público?

Al recuperar algunos aportes de la teoría social y política que ponen de relieve ético la construcción de la otredad en las mallas de una responsabilidad colectiva,

destacamos el rasgo epistemológico común de los autores escogidos en la afirmación y la creencia compartida en la potencialidad política de una práctica de defensa de derechos que nos hace con-ciudadanos; afirmar la potencialidad del decir de los otros y propias, desde el testimonio a los marcos de aprehensión y reconocimiento.

Para no convertirnos en extranjeros de los contextos en los que somos ciudadanos hemos de poner en el centro de la discusión los temas, problemas, conceptos y perspectivas que se dirimen en el contexto intersubjetivo de la acción política. Tenemos el desafío de construir conocimientos y epistemologías desde y para las luchas por derechos. Allí mismo donde nos encontramos con los límites y posibilidades de la generación de esa primera persona en plural; allí donde el discurso nos revela como una comunidad política para la que tiene sentido la defensa de los derechos de todos y de cada uno, al decir de Butler, como hecho histórico y también como dimensión normativa de nuestra vida social y política, “invocando en ello un devenir, instigando una transformación, exigiendo un futuro siempre en relación con el otro” (Butler, 2009a: 72).

Referencias

- Agamben, Giorgio, (1998). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia, Pre-Textos.
- , (2001). *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-Textos.
- , (2005). *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Valencia, Pre-Textos.
- Ayllon, Eulalia et al., (2009). “Genocidio encubierto en Barrio Ituzaingó. Anexo de Ciudad de Córdoba, Argentina”. En Carrizo, Cecilia y Mauricio Berger, *Estado incivil y ciudadanos sin Estado. Paradojas del ejercicio de derechos en cuestiones ambientales*, Córdoba, Narvaja Editor.
- Berger, Mauricio, (2013). *Cuerpo, experiencia, narración. Auto-organización ciudadana en situaciones de contaminación ambiental*. Córdoba, Ediciones del Boulevard.
- Bodei, Remo, (2014). *Imaginar otras vidas. Realidades, proyectos y deseos*, Barcelona, Herder.
- Butler, Judith, (2009a). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.
- , (2009b). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- , (2009c). *¿Quién le canta al Estado-nación? Lengua-je, política, pertenencia*, Buenos Aires, Paidós.
- , (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós.
- , (2014). *¿A quién le pertenece Kafka?*, Santiago de Chile, Palinodia.
- Carrizo, Cecilia y Mauricio Berger, (2009). “Formas de despojamiento de la ciudadanía, ¿nuevas formas de geno-

- cidio?”. En *Estado incivil y ciudadanos sin Estado. Paradojas del ejercicio de derechos en cuestiones ambientales*. Córdoba, Narvaja Editor.
- , (2009). “Hacia la construcción de un sentido compartido de justicia”. En Carrizo, Cecilia y Mauricio Berger, *Estado incivil y ciudadanos sin Estado. Paradojas del ejercicio de derechos en cuestiones ambientales*, Córdoba, Narvaja Editor.
- , (2012). “Citizens Rights and Environmental Genocide. *Environmental Justice Journal*. Volume 5, N° 2, 2012. Latin American Special Issue. Nueva York, Mary Ann Liebert, Inc. Publishers. Disponible en <http://online.liebertpub.com/doi/pdfplus/10.1089/env.2011.0011>.
- Dewey, John, (2004). *La opinión pública y sus problemas*. Estudio preliminar y revisión por Ramón del Castillo, Madrid, Ediciones Morata.
- Feierstein, Daniel, (2007). *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Firpo Porto, Marcelo y Renan Finamore, (2012). “Riscos, saúde e justiça ambiental: o protagonismo das populações atingidas na produção de conhecimento”, *Ciência e Saúde Coletiva*, 17(6), 1493-1501.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth, (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid, Ediciones Morata.
- Ginzburg, Carlo (2010). *El hilo y las huellas. Lo verdadero lo falso lo ficticio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Godoy, María *et al.*, (2005). “Destrucción del espacio urbano: genocidio encubierto en Barrio Ituzaingó de Córdoba”. En *Informe alternativo sobre salud en América Latina. Observatorio Latinoamericano de Salud*. Quito, CEAS-Editor.
- Gudynas, Eduardo, (2009). “Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo”, en *Extractivismo, política y sociedad*. Quito, Ecuador, Centro Andino de Acción Popular (CAAP) y Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), 187-225.
- Harvey, David, (2004). *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
- Honneth, Axel, (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica-Grijalbo Mondadori.
- Margalit, Avishai y Axel Honneth, (2001). “Recognition”. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes Vol. 75 (2001), pp. 111-139.
- Naishtat, Francisco, (2005). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Pitkin, Hannah, (1984). *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Ricoeur, Paul, (2008). *Lo Justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Editorial Trotta.
- , (1999). *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós.
- , (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rufer, Mario, (2012). “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial”. En Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier (comps.). En *Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*. Barcelona, Gedisa.

Notas

- ¹ Extraído de documentos revelados en la investigación (Carrizo y Berger, 2009).
- ² Conversaciones con el Grupo de Madres (Carrizo y Berger, 2009).
- ³ Conversaciones con el Grupo de Madres (Carrizo y Berger, 2009).
- ⁴ *Ibidem*.
- ⁵ *Ibidem*. El acontecimiento referido del 2001, conocido como “Argentinazo”, fue la manifestación de una multiplicidad de experiencias de organizaciones de trabajadores desocupados, clubes de trueque, asambleas vecinales, fábricas autogestionadas por sus trabajadores, que rechazaron las consecuencias sociales y económicas de las políticas neoliberales vigentes y sus responsables, generando con la renuncia del presidente de la nación, una crisis político institucional sin precedentes en el país.

Recibido: 30/09/2015

Aceptado: 27/03/2016

Cómo citar este artículo:

Berger, Mauricio y Cecilia Carrizo. “La palabra del *nos-otros*. Reflexiones epistemológicas para la superación de las subalternidades en las luchas por derechos”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 129-139, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Significación de sentidos de la memoria y del patrimonio en dos museos comunitarios Ñuu Savi

Fabián Bonilla López

Académico de la Facultad Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM.

RESUMEN: Este artículo problematiza la representación de la memoria subalterna en dos museos comunitarios: Yukuiti y Ñuu Kuiñi,¹ que pertenecen a la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, A.C. (UMCO).² Ambos museos comunitarios están asentados en la Ñuu Savi³, pero en términos de su administración territorial se encuentran localizados en el distrito de Tlaxiaco, del actual estado de Oaxaca.⁴ Parto de la idea de que los museos comunitarios son dispositivos de *enunciación* atravesados por las narrativas maestras del Estado-Nación y las narrativas de las memorias locales, en un proceso complejo de *negociación de sentidos*, en el marco de un contexto en el que se expresan relatos y estrategias de exclusión e inclusión con base en la *diferencia cultural*, significada en nuestro país por las *naciones originarias*.⁵ Para mi análisis me baso en la hipótesis de que los museos comunitarios se encuentran inmersos en un proceso que pretende configurar un *lugar de enunciación*, pero que es marcado por la *hibridez*.

PALABRAS CLAVE: memoria, *ñuu savi*, museos comunitarios, ventriloquía política

ABSTRACT: This article problematizes the representation of subaltern memory in two communitarian museums: Yukuiti and Ñuu Kuiñi that belongs to the UMCO. Both communitarian museums are settled in the Ñuu Savi, but in terms of territorial administration, they are located in the district of Tlaxiaco, the current state of Oaxaca. I part from the idea that communitarian museums are devices of *enunciation* crossed by the master narratives of the Nation-State and the narratives of local memories, in a complex *process of negotiation* of meaning, within a context that expresses stories and strategies of exclusion and inclusion based on the *cultural difference*, signified in our country by the *original nations*. For my analysis I rely on the hypothesis that communitarian museums are immersed in a process that aims configure a *place of enunciation*, but it is marked by *hybridity*.

KEY WORDS: memory, *ñuu savi*, community museums, political ventriloquy.

Introducción

Los museos comunitarios de Yukuiti y Ñuu Kuiñi se posicionan en la esfera pública a partir de las tensiones entre la historia hegemónica, con sus efectos de poder y las narraciones subalternas, pero también a través de las ambigüedades y las contradicciones, la *mimesis* y la *negociación*. Advierto que las propuestas para el análisis de los museos son distintas y disimiles entre sí, por lo que también es amplio el espectro de la sistematización sobre la investigación y la reflexión crítica en torno a los museos.⁶ En mi caso me inclino al área de la producción de significados y la construcción de sentidos, sobre el pasado como un campo de fuerzas donde coacción y poder son elementos centrales (Rufer, 2010: 23) que se depren-den del *discurso museográfico*⁷, al situarme en el terreno de la comunicación y de la política. Por tanto, me inquietan ciertas interrogantes que a continuación expongo: Si el efecto de mayor calado de la empresa colonizadora fue el silencio: ¿dónde quedó la palabra y la *voz* de los sujetos subalternos? ¿Resultó aniquilada junto con otros instrumentos de comunicación y de preservación de la memoria, como la escritura pictográfica o el uso de códices? ¿Construyó otros soportes a lo largo del tiempo para codificarse en otra memoria, divergente a la de la historia oficial? ¿Logró sobrevivir esta memoria, encontrando un *lugar* donde preservarse, donde puede ser significada? Por lo que también es lícito preguntarse: ¿esta memoria encontró su hogar en un dispositivo, ajeno a las *naciones originarias*, como es el museo comunitario?

Museos Comunitarios de Oaxaca

Si bien en 1994 se integró la Unión Nacional de Museos Comunitarios y Ecomuseos como asociación civil, anteriormente se había fundado la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca (UMCO), cuya fundación data de 1991. La UMCO reunió catorce comunidades de *naciones originarias* y mestizas del estado de Oaxaca. Por lo que el proyecto regional de la Unión fue la pauta para el diseño nacional del programa de los museos comunitarios, de tal forma que el Estado-Nación se apropió de esta apuesta local. En su proyecto, la UMCO incluyó distintas regiones del estado como Valles Centrales, la “Mixteca”, la región de Tuxtepec, la Sierra Norte y La Costa. En la actualidad, sigue la obra de la UMCO, entendiendo al museo comunitario como:

[...] un espacio donde los integrantes de la comunidad construyen un autoconocimiento colectivo, propiciando la reflexión, la crítica y la creatividad. Fortalece la identidad, porque legítima la historia y los valores propios, proyectando la forma de vida de la comunidad hacia adentro y hacia fuera de ella. Fortalece la memoria que alimenta sus aspiraciones de futuro (Museos Comunitarios de América, web).

De esta manera, la expresión de museos comunitarios establece una suerte de uniformidad en su definición, apelando al recurso de la fijación de identidades. Al poner el énfasis en lo comunitario genera una especie de naturalidad con la idea de configurar vínculos horizontales, sin pugnas ni controversias internas. El primer riesgo en que este recurso se ha utilizado para generar también la *mitología* de lo comunitario. De tal suerte que a partir de ciertos mecanismos se configura el vínculo afectivo que decanta en la experiencia de la pertenencia. Por lo que se conforma un estado emocional que construye un *nosotros*. Una representación que delinea fronteras para demarcar un identidad, que apuesta a la no diferenciación de los integrantes de la colectividad, pero que al mismo tiempo constituye su propia diferencia frente al *otro*. Por tanto, construye el *nosotros*, prefigurando a los *otros*. Esta configuración puede generar una identidad esencialista.⁸

Esto toma relevancia al señalar que la mayoría de los 250 museos comunitarios, en nuestro país, no son “indígenas”. Pues de los museos reconocidos –ya sea con modalidades autogestivas o con la promoción del INAH, en 19 estados del país– no se ubican en territorios de *naciones originarias*. Para el año de 2001 solo el 24% correspondería a un “grupo étnico” en particular (Burón, 2012: 188). Habría que pensar esta situación para no caer en una caracterización mecánica de los museos comunitarios como lugares de “indígenas”. Sin embargo, sobresale la cantidad de museos asentados en el estado de Oaxaca, marcados por la *diferencia cultural*.

Según Luis Gerardo Morales Moreno, la experiencia museográfica regional de Oaxaca se anticipó a los cambios de los nuevos paradigmas comunicativos y sociales de los museos (Morales, 2012: 234). Y lo hizo a partir de reformular antiquísimas prácticas de organización y vínculo que se llevan a cabo al interior de las comunidades.

En Oaxaca se ha desarrollado un proceso organizativo de 1985 a la fecha, que ha desembocado en la creación de Museos Comunitarios de Oaxaca. Los cuatro museos existentes y otros cinco en proceso surgen a raíz de peticiones de las comunidades por conducto de sus autoridades municipales dirigidas al Centro Regional de Oaxaca del INAH (Camarena y Morales, 1991: 187-188).

Desde su origen se remarca la solicitud para la constitución de los museos comunitarios que “hacen” los miembros de las comunidades a las instancias de la UMCO. Perspectiva que aún tiene vigencia: “Un museo comunitario es creado por la misma comunidad: es un museo ‘de’ la comunidad, no elaborado a su exterior ‘para’ la comunidad (Museos Comunitarios de América, web)”.

La experiencia de Oaxaca con los museos comunitarios ha sido considerada una práctica de características muy particulares en relación con el resto del país. En esta entidad la participación comunitaria en los museos se ha

fundamentado en las prácticas y formas tradicionales de organización interna de la población (mayordomías, el tequio, el sistema de cargos), y no por la implementación de programas específicos, como lo fue el Programa para el Desarrollo de la Función Educativa de los Museos (Prodefem) del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que se aplicó en otros estados como Tlaxcala y Guerrero. Sin embargo, sin la presencia del personal del INAH Regional Oaxaca en los procesos de creación e instrumentos de los museos, estos no hubiesen sido posibles (González, 2008: 137).

En la cita anterior se expresa la ambivalencia al ubicar la fuente del origen del proyecto de los museos comunitarios. Pues al mismo tiempo que se plantea la iniciativa de las comunidades, se evidencia la intervención de los asesores del INAH-Oaxaca.

En Oaxaca ocurre algo distinto: se partió de la propia necesidad de los pueblos que solicitaron al centro regional un museo para proteger sus piezas arqueológicas. El hecho de que fuera una demanda y no una propuesta externa hizo que cada entidad fuera definiendo su función con base en la necesidad y el desarrollo del trabajo (Vázquez, 1991: 178).

En esta misma sintonía podemos ver la forma en que se constituyó la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca en el año de 1991. La Unión está integrada por comités que se generaron a partir del sistema de cargos⁹ en las comunidades. De tal forma que el régimen de *usos* y *costumbres* es la base de los proyectos museísticos.

En 1990, los comités, reunidos con las autoridades municipales de sus respectivos pueblos, decidieron crear un comité que agrupara a todos los comités municipales, al que se dio el nombre de Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, en 1991 (Camarena y Morales, 1991: 189).

En esta versión es el impulso y el acuerdo de la comunidad el que crea la institución, y no al revés. Sin embargo, por más que se intente borrar el papel que juega la institución, se mantiene la intervención de especialistas que figuran como asesores.¹⁰

Por tanto, es posible ver cómo se genera una estrategia para invisibilizar a la comunidad científica, vinculada al INAH, y así conceder completo protagonismo a las comunidades¹¹ en las iniciativas museísticas. Subrayando su exclusiva génesis interna, como si una aceptación de corrientes museísticas y de estrategias de control del patrimonio exógenas, por parte de la comunidad, supusiera una degradación de los procesos comunitarios de decisión, más valorados y legitimados cuanto más endógenos (Burón, 2012: 193). No cabe duda que elementos tanto endógenos como exógenos constituyen el horizonte del cual surgen los museos comunitarios en general y, también en el caso particular de los museos comunitarios en Oaxaca. Este es un proceso complejo donde actores so-

ciales de distinto origen han tenido un papel importante y que no se agota aún, donde voces y narrativas se entremezclan, se confrontan, en un diálogo asimétrico.

Proceso de patrimonialización

Para los fundadores de la UMCO, Teresa Morales y Cuauhtémoc Camarena, el motor para la creación de los museos comunitarios ha sido la resistencia y la conservación del patrimonio. En la narrativa del equipo de asesores de la UMCO fueron las comunidades quienes a través de una reivindicación dieron pauta para el surgimiento de los museos comunitarios. En esta locución se borran las instituciones y su capacidad de dirección para responsabilizar a los sujetos subalternos de ser los artífices de los proyectos museográficos en sus comunidades. En esta narrativa es el “pueblo” quien asume la responsabilidad y aporta tanto los recursos materiales como humanos:

La opción de fundar un museo surge como parte de un proceso de resistencia a la dinámica que amenaza la reproducción de la comunidad. Así, el museo se sustenta en los mecanismos propios de la reproducción comunitaria. Cuando el pueblo decide dedicar parte de su patrimonio colectivo, parte de su territorio, a construir o adaptar un espacio para el museo, está empleando uno de sus recursos fundamentales (Morales y Camarena en Robles, 2002: 274).

Esta narrativa construye un sujeto subalterno con total *soberanía* para definir qué debe ser exhibido. Así se opta por esgrimir una estrategia donde se invisibiliza el discurso externo que autoriza todos los ámbitos del proyecto museográfico. Desparece la institución con su capacidad de mediación, y sobre todo de *administración de población*¹². La apuesta parece una postura transparente proveniente de las comunidades. “Además la comunidad es la que decide sobre el contenido del museo, desarrolla los temas que debe de abarcar y da un lugar nuevo para valorar y resguardar un conocimiento que le es propio” (Morales y Camarena en Robles, 2002: 274). Sin embargo, es el propio discurso de justificación de la mirada patrimonialista la que interviene en la configuración de lo que la comunidad debe de reivindicar como patrimonio, a pesar de su intento por *hacerse* desaparecer. Por ejemplo, los fundadores de la UMCO a manera de anécdota dan cuenta de una situación que les llamó la atención en su visita a uno de los museos que forma parte del presente artículo. Aquí las palabras de la UMCO a través de la pluma de Morales y Camarena:

En Santa María Yucuhiti, el comité del museo escribió un mensaje a manera de bienvenida que dice así: “Vigilemos las cuevas, las minas, los bosques, las montañas y los ríos, son nuestro patrimonio. Es una tarea de todos cuidarlos, no hay que permitir que los saqueen. Demos el ejemplo de ser los so-

brevientes de la cultura mixteca, de los primeros humanos nacidos en ese paisaje, al que debemos brindar respeto y amor para su protección”. Así podemos reconocer que el patrimonio arqueológico es percibido como una herencia fundamental para la existencia de la comunidad (Morales y Camarena en Robles, 2002: 2007).

La cita es reveladora en varios sentidos. En principio, le presta *voz* al discurso del museo comunitario como agente soberano, pero lo más relevante es el sentido de la inscripción que concibe el patrimonio en relación con el territorio de la comunidad.¹³ Porque la valoración que se hace desde la comunidad no se dirige a las piezas arqueológicas u otros objetos museísticos como las artesanías, sino que se extiende a los recursos naturales, advirtiendo que forman parte de la herencia comunitaria y que es necesario defenderlos, como un posicionamiento netamente político. Sin embargo, a pesar de la significación desplegada, se advierte un proceso *sobreescritura*¹⁴ por parte del *decir* autorizado que fagocita el discurso del museo comunitario Yukuiti. Pues acomoda la cita para que la *voz* del museo solo refiera exclusivamente al ámbito de patrimonio arqueológico, lo codificado y lo autorizado por el Estado-Nación. Cuando al revisar el mensaje de bienvenida se advierte que a lo que se apela es al paisaje y a la naturaleza, generando discursivamente una línea de segmentación que marca una contraposición al trayecto obligatorio, *tutelado*, en el que debe suscribirse el patrimonio comunitario: lo arqueológico, la pieza y la ruina.

Es así que esgrime una estrategia de poder que manufactura una narración legítima refractada por intermediación de una *voz* ventrílocua. Se legitima la intervención de la *voz alta* del discurso antropológico, codificado en el patrimonio arqueológico, haciendo *hablar* al *otro* para su propia autorización. En primer lugar, el intermediario redacta y, al hacerlo muda, deviene en un agente *ventrílocuo*¹⁵. En este caso no puede olvidarse que fueron los asesores de la UMCO quienes escribieron el manual *Pasos para crear un museo comunitario*, a mediados de los años ochenta, que será a la postre el documento base para delinear los proyectos de museos comunitarios en todo el país. Por lo que el *ventrílocuo* *hace hablar* a un no-ciudadano desprovisto de *voz* en la esfera pública. En un segundo lugar, es el artífice de una estrategia de representación al redactar un texto donde se cumplen distintas funciones en tanto que posee una reconocida presencia en la esfera pública y maneja el *sentido del juego*: traza una estrategia en la narración legítima (Guerrero, 2000: 53). Para construir la narración legítima se hace a partir de la citación de la *voz* del *otro*. En este caso desbordando al propio discurso del museo comunitario o de los miembros del comité del museo, pues ahora quien *habla* es la comunidad. Aquí presento otro extracto del texto de los especialistas de la UMCO. En Santa María Yucuiti también afirman:

Para nosotros es muy necesario, así como los antepasados dejaron muchas cosas buenas para nosotros, pues eran bien hechos para nosotros, pues algo tenemos que hacer, dejar a los que vienen atrás de nosotros. La Unión de Museos Comunitarios sirve bastante, es muy importante, porque nos da autoridad, no vamos desapareciendo, sino –al contrario– vamos fortaleciendo tanto lo que fuimos como lo que somos (Morales y Camarena en Robles, 2002: 278).

En esta cita que abriga a otra, encontramos precisamente la legitimación del proyecto de los museos comunitarios. Ante lo cual cabe preguntarse ¿quién autoriza a quién? Así en un ejercicio de alquimia discursiva, es decir, de *ventriloquía política*, la *voz* de la comunidad refleja el discurso de la UMCO para legitimar su papel. De esta manera, se expresa una *voz* que hace *hablar*, al momento que se traza la línea segmentaria que ubica e instituye lo que el *nosotros* de la comunidad debe de *ser y hacer*, rechazando todo aquello que pudiera significar un desvío, poniendo un límite a la proliferación de sentidos distintos que no se ajusten a la consigna de: “lo que fuimos como lo que somos”, para así procurar una identidad inalterable. Esto es una manifestación de la relación asimétrica basada en la *diferencia cultural*, en medio del proceso de *patrimonialización*. Por tanto, puede advertirse la estrategia del *ventrílocuo*, que es construir la representación del sujeto subalterno, quien carece de *voz* legítima, pero con este ejercicio de *administración de población* y de *ventriloquía* se hace visible y audible por la acción de los ventrílocuos (Guerrero, 2010: 232).

Museo e historia(s): Museo Comunitario Yukuiti

El Museo Comunitario Yukuiti fue inaugurado en 1992. Sin embargo, tiene una serie de antecedentes que lo configuraron, entre los cuales me gustaría resaltar el siguiente: La importancia que le han prestado, en años recientes, los *ñuu savi* al tema de la historia, enarbolando el “derecho a narrar”, a partir de una postura crítica frente a las estrategias de exclusión de la historia oficial.

Sostener que el “derecho de narrar” es un medio para alcanzar nuestra propia identidad nacional o comunitaria en un mundo global supone la necesidad de revisar nuestra concepción de ciudadanía simbólica y nuestros mitos de pertenencia, identificándonos con los “puntos de partida” de otras historias y geografías nacionales e internacionales (Bhabha, 2013: 101).

Este punto puede ser entendido como una respuesta, en términos *dialógicos*, frente al discurso de la historia nacional.¹⁶

Como señala Michel de Certeau, “hacer historia” es una *práctica*¹⁷, pero no todos tienen la *capacidad* para hacerla. Por tal motivo, se entiende que la tarea del historiador haya sido en su inicio tan cercana a los designios

del príncipe, esto es, a los del poder, el discurso historiográfico “autoriza” la fuerza que ejerce el poder (Certeau, 2010: 20). De ahí que resalte la *táctica* contenida en la expresión de “todos hacemos historia” y el hecho de que el ámbito de la historia se explore a través de la memoria y, no del *archivo*, en el manejo de datos o documentos históricos. De esta manera, la idea que le dio origen al Museo Comunitario Yukuiti surge a partir de la noción de “hacer la historia de nuestros pueblos”, que se vehiculizó por medio de una serie de encuentros entre maestros y autoridades en el municipio, durante los primeros meses de 1990. Del grupo de maestros sobresalieron dos de ellos, ya que en ese momento estudiaban la licenciatura en antropología social en la ENAH, Oaxaca, sus nombres eran: Félix Arturo Santiago López y Timoteo España García.

Ambos maestros fueron artífices para conjuntar al grupo que en 1990 propuso la creación de un museo comunitario.¹⁸ A partir del Proyecto de Museos Comunitarios en Oaxaca, se pensó una propuesta con el fin de crear un museo comunitario en el municipio de Santa María Yucuhiti, a partir de la oferta de que el museo sería el medio que garantizara la enunciación del relato de la historia de la comunidad y de la conservación del patrimonio local, como lo señalaban las políticas multiculturalistas en boga. El proyecto museográfico, en un principio, articuló tres temas. El primero refería en torno a los documentos antiguos del municipio, destacando un lienzo colonial, sobre todo en cuanto a las delimitaciones territoriales; el segundo se concentraría en las artesanías, especialmente en la vestimenta tradicional hecha de lana; el tercero se dirigiría hacia la recuperación y conservación de piezas arqueológicas prehispánicas. Más tarde, se dio a conocer la propuesta en la asamblea del pueblo.

Una vez hecho el acuerdo entre comunidad y autoridades, se pidió apoyo a la UMCO. Así lo narra el primer presidente del comité del museo comunitario, Félix Arturo Santiago López:

Y ya con fecha 2 de mayo de 1990 se dirigió un oficio al antropólogo Cuauhtémoc Camarena que era coordinador de Museos Comunitarios de Oaxaca, su oficina sigue estando en el INAH-Oaxaca, en el INAH Regional Oaxaca.¹⁹

La UMCO decidió involucrarse y ser parte del proyecto. En una reunión en julio de 1990, en la comunidad de Pueblo Viejo se creó comité del museo comunitario, integrado por cinco ciudadanos del municipio:

[...] así se inició la integración del Comité, pero primero habíamos ido a ver cómo era la información, la estructura de los temas que trataban en los comités de museos más anteriores y así se inició el asunto y empezamos a trabajar en las primeras vacaciones del mes de agosto de 1990 (Ibidem).

La inauguración fue en el controvertido año de 1992. Fecha en donde se cumplían los 500 años del llamado

“Descubrimiento de América”,²⁰ lo cual motivó distintas manifestaciones y movilizaciones de grupos provenientes de *naciones originarias* en todo el continente.

Para el también antropólogo social, la trascendencia y la consolidación de la propuesta museográfica radicaron en la cohesión de la comunidad del municipio: “La creación del museo (fue) para unificar a las agencias y al pueblo de Yucuhiti, primer propósito... a la gente, porque antes cada quien jalaba por su lado, no había unidad en Yucuhiti antes de la creación del museo y nosotros sin pensarlo, logramos unificar a la gente” (Ibidem). Una unificación que se valió de la apropiación de un artilugio ajeno a la comunidad pero con el que puede lograrse la generación de *sentido* de lo comunitario al enlazar lo exhibido con la memoria local.

Al entrar al museo, lo primero que puede apreciarse es una cédula que enuncia, citando otra *voz* cuyo enunciadador se borra, pero que lanza un mensaje a un destinatario virtual: la juventud²¹, pero cuyo contenido interpela a todos los *ñuu savi*. Un enunciado que a través del uso retórico de la pregunta acentúa su efecto, pero antes plantea un precepto. “Y tú, juventud de Yucuhiti, estudia tu historia, no hay que dejarla al olvido, conservemos la cultura que legaron nuestros antepasados. Así eran aquellos; y hoy, ¿cómo somos?”²² Esta *voz* pone en evidencia el papel pedagógico del museo, su propia justificación como soporte de la historia y de la memoria, pues instaura el ofrecimiento de que es a través de elementos culturales que se “conservan” en el espacio museográfico que se dará cuenta de la identidad de los “antepasados”, como si fuera un espejo que pudiera devolver una imagen que interpela la identidad de los *ñuu savi* contemporáneos. Más abajo en la misma cédula, puede leerse lo siguiente:

Todos nuestros pueblos tienen una historia en común, no nos querrellemos, unámonos, somos pueblos indios, hermanos de raza y de sangre. Vigilemos las cuevas, las minas, los bosques, las montañas y los ríos que son nuestro patrimonio.

En este enunciado se convoca a la unidad de los “pueblos indios”, a partir de una pedagogía de la comunidad que resalta lo común, guardando una relación con los discursos míticos de la Nación, primero, por el intertexto en la denominación de “indio” y, segundo, a partir de las ideas que descansan en lo biológico como la “raza” y la “sangre”. Nociones que generan relaciones intertextuales con las narraciones esencialistas y nacionalistas, con base en las referencias biológicas,²³ que fundamentaron la configuración de los Estados-Nación en el siglo XIX²⁴ y la propia museografía nacional.²⁵

El texto también hace referencia al tema del patrimonio, pero ampliando su sentido. Al decir:

Es de todos cuidarlas, no permitíamos (sic) que los extranjeros las saqueen, debemos de sentirnos orgullosos de ser los sobrevivientes de la Cultura Mixteca²⁶, de los primeros humanos

nacidos en este pueblo y del paisaje que debemos de brindar respeto y amor para nuestra protección.

Resalta la tensión con “los extranjeros” que desde la *Ñuu Savi* pueden ser los provenientes de otro país, pero también los propios compatriotas mestizos. En la lengua *tu'un savi* para referir al extranjero de la comunidad existen dos expresiones: por un lado, *to'ò*, que significa “extraño” y *tee stila*, cuyas palabras pueden ser traducidas como “hombre” “de castilla”, referencia directa al conquistador; sin embargo, este significante se mantuvo y en la actualidad designa también al mestizo, es decir, a cualquier mexicano.

La significación del origen y piezas antiguas

Al interior del Museo Comunitario de Santa María Yukuiti el relato histórico inicia con la referencia a *1521 la invasión española*, como se titula una mampara que se encuentra en la entrada, donde puede leerse: “El sometimiento de Mesoamérica fue militar, social, cultural y religioso, ya que el período del Virreinato se impuso el idioma castellano y como religión el catolicismo”. No se *habla* directamente de la Conquista en el territorio la *Ñuu Savi* y sus secuelas, pero sí se enumera la variedad de niveles en que se desplegó a lo largo de *Mesoamérica*²⁷, al tiempo que refuerza su enunciado con dos repercusiones ya durante la Colonia, que están marcadas por la dimensión simbólica y significativa: la lengua y la religión. Esta reflexión vincula los ámbitos que reviste la *colonialidad del poder*: las esferas de la política, la económica, el conocimiento y la subjetividad. Por lo que es posible hablar de *colonialidad del poder* (económico y político) y de la *colonialidad del ser* (género, sexualidad, subjetividad y conocimiento). Por tanto, puede advertirse que la *matriz* de la *colonialidad del poder* es una estructura con distintos niveles que se encuentran entrelazados (Mignolo, 2010: 11-12).

Por tanto, en lo expresado en el museo se retiene la fecha que hegemoníamente se considera el inicio de la historia *ñuu savi*, pero para *enunciar* su voz. Dando una versión distinta a las representaciones discursivas que hegemoníamente se construyen sobre el *indio* o el *indígena*,²⁸ en términos del “Encuentro de dos mundos” o “Crisol de razas” que por lo regular son acompañados de imágenes y fotografías,²⁹ apareciendo en distintos soportes significantes de carácter institucional, como son la prensa o los textos escolares.³⁰ Esto pone en duda las *imágenes discursivas* de los *originarios*, con los que se “justificó la invasión”, contraviniendo la construcción de la “imagen falsa”, que dio pie a la justificación de la *misión civilizadora*, sustentada en el *logos* conquistador y la piedad redentora, pero que aún se siguen reactivando en la actualidad al reproducir los prejuicios y estereotipos, no solo en el habla común, sino en el especializado, en el académico, pero que son difíciles de desechar al momento de significar el pasado.

A pesar de que existen piezas *antiguas*,³¹ en la *sala arqueológica* la relación con los *ñuu savi* precortesianos³² que las elaboraron es ajena. Situación que puede ejemplificarse en mi recorrido por el Museo Comunitario Yukuiti, junto con el entonces presidente del comité Waldo Carmen Ortiz Ortiz, pues al llegar a sala de arqueología del museo este se refirió a las piezas colocadas al interior de las vitrinas: “tenemos aquí unos ídolos, tenemos aquí unos huesos de antes, las cerámicas que usaban la gente para tomar agua, para preparar los alimentos, para preparar la tortilla, tenemos nuestras piedras...”³³ Aquí lo que es *mostrado* traza una relación dialógica con lo que se exhibe en el paradigma museográfico que constituye la museografía nacional, el caso paradigmático el Museo Nacional de Antropología. Al respecto, Roger Bartra explica que el símbolo al entrar al ámbito del museo empieza a palidecer hasta ser vaciado de vida para convertirse en signo. “El contenido indígena o prehispánico de muchos símbolos ligados a la identidad nacional se ha vuelto un signo abstracto que alude a valores muertos y delimita espacios petrificados de culto nacional” (Bartra, 2004: 337). El símbolo al devenir signo se vuelve el ropaje tradicional³⁴ del poder.

El proyecto mexicano, tal como lo enuncia el Museo de Antropología, se hace cargo de la herencia étnica, pero subordina su diversidad a la unificación modernizadora gestada simultáneamente por el conocimiento científico y el nacionalismo político (García-Canclini, 2003: 190).

Frente a una de las vitrinas le dirigí la pregunta en torno a qué representaban dos piezas. Dos figuras antropomórficas de cerámica, que comparten rasgos similares. Al tener una cédula con datos indefinidos, le pregunté:

—¿Y estas piezas qué representan? —La respuesta fue lacónica—. —Son ídolos... fueron dioses... Palabras que son la *mimesis* del discurso que legitimó la Conquista y que al mismo tiempo expresan una contradicción, pues el museo intenta cuestionar el hecho de que fueron los frailes quienes denominaron “ídolos”, a las energías vitales³⁵ que fueron representadas en múltiples soportes significantes antes de la llegada de los colonizadores.

Asimismo, me interesé por esa forma de referirse a esas dos figuras, pero quería saber más aspectos de la *identidad* de tales seres. Sin embargo, Waldo Ortiz me comentó que no había un análisis autorizado para dar cuenta de ese punto. Y concluyó su respuesta con estas palabras: “No lo tenemos... solo son ídolos, son los dioses de la gente azteca”. Retomo la noción y la propuesta del “efecto-museo”, pues señala que el objeto es desnaturalizado ex profeso en el museo comunitario, pues se separa del sistema cultural de pertenencia (Kirshenblatt-Gimblett en Rufer, 2014: 118). En este caso, se quiebra el vínculo cultural con la memoria y la cultura *ñuu savi*, para mostrar lo que sí es autorizado por la *voz alta* del Estado-Nación

y vehiculizado por el discurso de la historia nacional y de la narrativa exhibitoria del museo: lo azteca. Asimismo, se genera el vínculo con la majestuosidad y el pasado glorioso de lo azteca, que no es sino la estampa de la “[...] grandeza hispánica hecha orgullo nacional *par excellence* en el complejo pedagógico mexicano” (Rufer, 2014: 122).

Patrimonio y origen: Museo Comunitario Ñuu Kuiñi

El museo comunitario de Santa María Cuquila fue nombrado *Ñuu Kuiñi* por el vínculo con el antiguo centro urbano que floreció en el período Clásico en el territorio *Ñuu Savi*. El museo fue inaugurado en el año de 2001; sin embargo, los inicios de su edificación datan desde 1993, cuando los *ñuu savi* de Cuquila decidieron resignificar su historia y su cultura por medio del museo, considerando objetivos particulares: “Para reconocer y conservar el gran valor de su cultura, los pobladores de Cuquila fundaron el Museo Comunitario ‘ÑU’U KUI ÑI’ (sic). La construcción del museo empezó en 1993 con el trabajo de la gente de la comunidad, inaugurado el 21 de marzo de 2001”.³⁶ Las exposiciones del museo, a grandes rasgos, se dividen en dos temas: arqueología y artesanías.³⁷ Sin embargo, para el análisis del Museo Comunitario Ñuu Kuiñi tan solo recuperaré el tópico de la arqueología de su discurso museográfico.

El tema de la arqueología se encuentra en primer plano en el museo comunitario de Cuquila. Pues es una comunidad que guarda una estrecha relación con un asentamiento histórico de la *Ñuu Savi*, que precisamente lleva el nombre del museo *Ñuu Kuiñi*, al que se le conoce como “Pueblo del tigre”³⁸. *Ñuu Kuiñi*, según la información del museo comunitario “es un centro cívico ceremonial-residencial que floreció en el clásico temprano (300 a.C. 300 d.C.) y fue ocupado hasta su abandono en el clásico tardío (300 d.C. a 900 d. C.) y en el posclásico (900 d.C. a 1500 d.C.) fue parcialmente ocupado”.³⁹ Esta información ha sido obtenida por las investigaciones arqueológicas que se iniciaron en territorio *Ñuu Savi* a finales del siglo XIX, pero que se intensificaron en la década de 1930 y han continuado hasta el presente (Spores, 2007: 4).

La *acrópolis*⁴⁰ de *Ñuu Kuiñi* comparte características con otros sitios que surgieron en el período Clásico temprano, los cuales no tenían un centro hegemónico que los administrara. A pesar de las diferencias se siguen conservando los legados de lo “típicamente mesoamericano” (Vázquez, 2003: 76). Por ejemplo, se advierte que “[...] los mixtecos no tienen una capital como Monte Albán o Teotihuacán, en su lugar hay docenas de ‘Monte Albanes chiquitos’. En ocasiones, dos, tres o cuatro de estas capitales ocupan simultáneamente un determinado valle” (Spores, 2007: 30). Sin embargo, es el *mesoamericanismo* el que determina el trabajo arqueológico. En la actualidad, los catalogados por el discurso arqueológico

como “sitios arqueológicos” son apenas ruinas donde son visibles esbozos de los montículos de piedras, espacios abiertos devorados por la maleza y con muros a punto de venirse abajo.

Un número considerable de sitios mixtecos conservan restos de muros, los cuales probablemente tenían una función defensiva. El resto, que son la mayoría, no posee estructuras para tales propósitos. Muchos de estos muros que se registran son bordes de retención, delimitación o límites sencillos, los cuales, tal vez, son defensivos y, posiblemente, indicadores de un aumento de violencia en este período (Spores, 2007: 34).

De esta manera, sobre la ruina se inscribe un sentido que pasa de ser probabilidad en el campo empírico a la certeza. Un “quizás” que deja de ser una ambigüedad para convertirse en una narración legítima, que viene a llenar los huecos de sentido que demanda la constitución de un relato que configura la identidad nacional, las raíces, es decir, la “etnogénesis nacionalista”⁴¹ (Vázquez, 2003: 67). Lo anterior marcará toda posible significación de este pasado a partir del discurso arqueológico, el cual también delimita su ámbito de exclusividad, su patrimonio: la ruina.

A pesar de que *Ñuu Kuiñi* se encuentra a unos kilómetros de Santa María Cuquila, los habitantes intentan mantener una relación con ese origen. No todas las comunidades en la *Ñuu Savi* guardan el vínculo con los asentamientos antiguos⁴² que se encuentran en su proximidad, pues durante la Colonia se intentó poner en práctica un sistema de ocupación del territorio que potenció la capacidad de administración por parte de los conquistadores.⁴³

Tumbas y paisaje

A la entrada del Museo Comunitario *Ñuu Kuiñi* se encuentra una mampara con una cédula que le da la bienvenida al visitante. Por tanto, este bastidor abre dos opciones para su recorrido: la exposición de artesanías o la exhibición de la arqueología. En esta última se encuentran tres elementos que sobresalen del resto de las vitrinas y de las mamparas: la reconstrucción de la tumba de un “gobernante”, piedras labradas con escritura y una réplica del código colonial conocido como Egerton o Sánchez Solís⁴⁴. Mi análisis seguirá este orden en la disposición de dichos objetos.

En la sala arqueológica, asentada a nivel del suelo, está la “réplica” de la tumba de un “gobernante”, encontrada en las excavaciones hechas en la acrópolis de *Ñuu Kuiñi*. Cercada por pequeñas lajas de piedra, se levanta la tumba, dispuesta en una forma caprichosa. En un extremo tiene un espacio cuadrado que demarca una ofrenda, huesos y demás utensilios, que es recubierta con un vidrio. En el resto de la tumba se encuentra parte de un

cráneo expuesto al aire libre. En la tumba, me comentó el otrora presidente del Museo Comunitario, Humberto Coronel, que se intentó reproducir de la misma forma en que se encontró en Ñuu Kuiñi, por lo tanto, el sepulcro traza una relación estrecha entre la acrópolis⁴⁵ y el museo.⁴⁶

Al subir a la acrópolis, acompañado del expresidente como guía y de la que en ese momento era la presidenta del Museo, Lilia Santiago, encontramos que la vegetación, si bien no abundante, cubría casi en su totalidad los montículos de aquel espacio arquitectónico en ruinas. Por tanto, siempre era necesaria la intervención del guía Humberto Coronel para “reconstruir” el espacio con sus explicaciones. Sin duda, las palabras de Humberto Coronel en aquella reconstrucción estaban mediadas por la voz de la institución arqueológica. La referencia a la voz autorizada del otro especializado habitaba sus explicaciones. Así el discurso arqueológico, vuelto el relato autorizado, se convierte en el garante para la explicación de la historia.⁴⁷ Por lo que sus intervenciones eran la *mimesis* de las interpretaciones hechas por los investigadores del INAH, que han trabajado en Ñuu Kuiñi y otros “sitios arqueológicos”. “Dicen que aquí era” o “dicen que aquí fue”, eran expresiones que, con sus variantes, habitaban la explicación Humberto Coronel. Esto lo hacía cada vez que llegábamos a un punto de estima arquitectónica y arqueológica.

El conjunto arquitectónico ocupa el espacio natural de la montaña, por lo que son evidentes los distintos niveles, donde se despliega el centro urbano hasta alcanzar la cima, que es conocida como el “observatorio”. Antes de alcanzar ese punto, en las distintas áreas abiertas, a través de la voz de Humberto Coronel emergieron los espacios como el “mercado” o la “Plaza de la Danza”, pero también edificaciones como el “Palacio del Rey”. Al llegar a ese punto, Humberto me comentó “ahora estamos parados en las habitaciones del Palacio del Rey”, no hice ningún comentario para agudizar mi mirada y encontrar un signo para comprobar su explicación, pasando los segundos y, por más que di un giro de 360° sobre mis pies para ampliar mi horizonte, no encontré nada, absolutamente nada, salvo los ojos del “guía”, una vez más. “¿Y cómo sabes eso?”, le pregunté insatisfecho de no ver huella alguna de las “habitaciones del Palacio del Rey”. “Me lo dijeron los que vinieron del INAH, donde hay una tumba, cerca se encuentra el Palacio del Rey, porque aquí fue un lugar muy importante en la historia de la Mixteca”. Mi mirada de incredulidad seguro fue creciendo al punto en que Humberto Coronel en un tono más confidencial me dijo una suerte de confesión: “pero nosotros conocemos otra historia”. El relato que continúa propongo leerlo en términos del concepto de *memoria sin garantías* como correlato de la “reubicación de autoridad”, para ampliar el sentido de las *prácticas estratégicas*.

Humberto empezó titubeante a contarme otra versión de Ñuu Kuiñi que se contrasta con la vertida por los especialistas del INAH. “Hubo un personaje muy impor-

tante que se llamó Benito *Constructor*,⁴⁸ él fue quien construyó este lugar”. De inmediato me interesó el nombre, pero no quise interrumpir. Continuó diciendo: “Tenía grandes poderes porque con la mente cargaba las piedras, que iba poniendo una por una para construir el lugar”.⁴⁹ Aparté mis ojos de él y miré la parte alta de la montaña. “Yo sé que es difícil de creer, pero así fue, él solito traía las piedras desde otros lugares, de otras montañas”. Este titubeó al inicio de la enunciación. Puede ser pensado en términos de lo que Certeau sintetizó en una frase denunciante: “Siempre nos desdeñan”, la cual enfatiza las relaciones asimétricas de poder, donde “siempre, ganan los fuertes” (Certeau, 2007: 20). Así, para que Humberto logre mantener esa *memoria viva* la hace valiéndose del discurso autorizado de la museografía y la arqueología, se inscribe en el *juego del otro*, por no tener uno propio, pero para abrir otra dimensión en el espacio instituido usa su *destreza táctica* (Certeau, 2007: 20).

Ruinas y piedras

Tres fragmentos de piedra y una lápida son las piezas que se encuentran exhibidas en el Museo Ñuu Kuiñi como parte de la sala de arqueología. Aunque no existe mayor referencia sobre el lugar en donde fueron hallados, se tiene la certeza de que formaron parte de la arquitectura de la “zona arqueológica”,⁵⁰ aunque por mucho tiempo no se les prestó atención⁵¹. Asimismo, se especula que quizá las piezas de menor tamaño se encontraban dentro de una de las dos tumbas referidas, mientras que la de mayor dimensión era ocupada para tapar el acceso a un santuario mortuario. Estas piezas tienen elementos de escritura ñuu savi, en el estilo que se ha denominado *ñuiñe*⁵². La lápida es una piedra tallada de color rosa claro, mide 72 cm de largo por 1.12 m de largo y 30 cm de ancho. Si bien la piedra ha sufrido erosión por su exposición al aire libre y el tiempo transcurrido, aún es visible el dibujo de un jaguar. Asimismo, aparece el numeral 13, formado por barras y puntos, por lo cual se ha denominado como “el glifo 13 jaguar” (Rivera, 2008: 60). También se han ubicado trazos de elementos naturales en formas estilizadas.

A pesar del reconocimiento de las características de la lápida, su análisis trae consigo otras consideraciones. “La identificación de esta imagen es un poco problemática porque comparte diversos elementos comunes con la representación de varias deidades oaxaqueñas” (Rivera, 2008: 60). Pues según el especialista en arqueología Iván Rivera, guarda estrecha relación con la representación de *Savi* de la cultura *ñuu savi* y de *Cosijo* de la cultura *biniz-zá*⁵³. A lo que se podría formular la interrogante de si es un problema de la imagen por su ambigüedad o es por la lectura e interpretación que se hace de esta, que no repara en la relación estrecha entre las fuerzas de la naturaleza que guardaron ciertas culturas *mesoamericanas*, sino que se antepone la obsesión de trazar líneas taxonómicas

codificadas⁵⁴ para distinguir y separar a culturas tan vinculadas como lo son la *ñuu savi* y la *binizzá*.

El último elemento que quiero recuperar es el trazo de un par de bandas diagonales que se encuentran en la parte inferior de la lápida.

En los códices mixtecos del Posclásico estos elementos pueden representar tanto el símbolo de “peña” como de “piedra”, y de ser así es que marquen un topónimo. En otros ejemplares ñuñe los glifos de ‘cerro’ en ocasiones van acompañados por estas mismas bandas inclinadas (Rivera, 2008: 61).

Por tanto, la lápida representaría el topónimo del “Lugar del jaguar”, haciendo referencia del espacio en que el que se edificó: *Ñuu Kuiñi*. Por tanto, esto serviría para problematizar las designaciones coloniales que refieren a *kuiñi* como “tigre”. La piedra podría ser la detonadora de una memoria más allá de las denominaciones que el régimen colonial impuso.

La otra pieza que entra en este análisis se encontró en el mismo lugar que ocupa hoy la comunidad de Santa María Cuquila. Este asentamiento se encuentra sobre una cumbre que aún deja ver terrazas precoloniales en los trazos de un basamento “piramidal”, en cuya cima se encuentra un templo católico construido por los dominicos, donde a pesar de que no es reconocido como un espacio antiguo *ñuu savi* como en el caso de *Ñuu Kuiñi* se han encontrado vestigios que se han datado en el período Posclásico. Hasta hace poco tiempo, los pobladores han empezado a considerar que bajo la iglesia cristiana se encuentra un espacio ceremonial, pues al hacer excavaciones en los domicilios o en la vía pública, cercanas al templo, han hallado piezas y restos de pisos a escasos centímetros del actual nivel donde se localizan las casas y las calles.

Esta pieza referida es de cantera de color blanco, mide 23 cm de alto, 16 cm de largo y 19 cm de ancho. Por su dimensión se especula que fue parte de un elemento de mayor tamaño como una banqueta o un tablero (Rivera, 2008: 65). Lo que resalta es que es una representación de *Savi*, máxima energía venerada en la *Ñuu Savi* y que le da autodenominación. “Destaca la representación de sus anteojeras, apenas visibles, de una bigotera con ganchos en los extremos y colmillos en la boca” (Rivera, 2008: 65-66), que son los elementos característicos de la imagen de *Savi*. Y a pesar de este “reconocimiento” por parte del discurso autorizado de corte arqueológico,⁵⁵ cuando les hice notar esa referencia al presidente del comité del museo y a un profesor de historia que lo acompañaba, ambos *tee ñuu savi*, “hombres *ñuu savi*” de Cuquila, sus gestos y palabras mostraban un desconocimiento sobre la representación de la piedra y de *Savi* en general.

Por tanto es una representación a la que se le vació el sentido en la cosmogonía de la *Ñuu Savi*. Una presencia que paradójicamente marca la ausencia de la significación de *Savi*. Se genera un dique para frenar el fluido

que por años ha conectado el culto ritual con la representación por la configuración del “fragmento etnográfico”. De allí que me adscriba al argumento que establece la invención como pieza clave en la manufactura del artefacto etnográfico. “Los artefactos etnográficos son objetos de etnografía. Son artefactos creados por los etnógrafos. Los objetos devienen etnográficos en virtud de que los etnógrafos los definan, segmenten, separen y transporten” (Kirshenblatt-Gimblett, 2011: 248). Por tanto, los objetos no adquieren relevancia por su uso cotidiano, sino por la manera en que son exhibidos, a partir del corte quirúrgico que los separa de su contexto.

Quizás debamos hablar no del objeto etnográfico, sino del fragmento etnográfico. Como las ruinas, el fragmento etnográfico se basa en una poética de la separación. La separación se refiere no solo al acto físico de producir fragmentos, sino también a la actitud de separación como distanciamiento que posibilita dicha fragmentación y su apreciación (Kirshenblatt-Gimblett, 2011: 249).

Lo anterior me lleva de regreso a la acrópolis de *Ñuu Kuiñi*, donde el relato que Humberto Coronel me contó del colapso del lugar me hace sentido: “En la cima estaba una enorme serpiente con alas debajo de la ciudad, allí tenía su casa, pero despertó, y al hacerlo, destruyó todo, y así fue como se acabó este lugar”.⁵⁶ Así el abandono de *Koo Savi* significaría la destrucción de la *acrópolis*, pues la energía al abandonar la ciudad despoja de su sentido a la arquitectura y los que quedan no tienen más que ruinas y piedras (Certeau, 2009: 26). La salida tempestuosa de *Koo Savi* rompió con el sistema ecológico del espacio, por la falta de la fuerza vital de la lluvia. El “cambio de casa” se rememora con cierta nostalgia y melancolía dado el actual estado de devastación que atraviesa la comunidad por la falta de agua, que se refleja en el actual paisaje agreste⁵⁷ de Santa María Cuquila.

Conclusiones

Este trabajo al tener como objetivo pensar e imaginar a las memorias *ñuu savi* en condición subalterna que aún se conservan al interior de los museos comunitarios, a pesar de la fragmentación dada por la experiencia *colonial*. Si un efecto es evidente después de la colonización fue hacer del *otro* un sujeto silente; acallarlos, fagocitando sus palabras para después de regurgitarlas como aullido animal, ruido estridente, balbuceo infantil, un canto de locos. Es por tanto, desde esta experiencia por la que aún son atravesadas las memorias *ñuu savi* que se resguardan en los museos comunitarios. Mi reflexión tuvo como punto de partida la apuesta de que el pasado solo puede ser significado en el presente. De allí mi intención de no situarme en la ortodoxia del archivo, sino de abrir el objeto y la *sintaxis museográficas* a la significación ac-

tual. Por lo que mi trabajo no procura la restitución de los sentidos que se extraviaron con la Conquista, tampoco la búsqueda de una identidad esencialista soportada en los vestigios del pasado, menos aún reproducir un discurso de victimización para tener una línea de crédito inagotable. Por el contrario, la intención es abrir el debate en el espacio público de los asuntos comunes desde el *lugar* de nuestra *diferencia cultural y colonial*.

Un paradigma del museo comunitario, se dice, es el rescate y la conservación del patrimonio local. Ante lo cual, es lícito preguntarse, ¿qué debe entenderse por patrimonio? En su propia etimología se prefigura la noción de ser la propiedad del padre, para más tarde de ser la propiedad de la Patria. Es pues, ante todo, una propiedad privada que se intenta hacer pasar por propiedad común, comunitaria. Así un objeto, en el museo, es presentado como perteneciente y accesible a todas y a todos, pero es cortado de su entorno, es mutilado de su *paisaje*, es transformado su uso cuando es depositado en una fría vitrina. Este objeto al ser apartado por el cristal donde se le resguarda pero siendo otra cosa, una pieza, un ornamento, una mercancía.

Y desde ahí, mágicamente,⁵⁸ el objeto-fetiché empieza a *hablar*, a narrar una historia, *la* historia. Por tanto, no es la voz de la cultura y de la cosmogonía de origen, sino la *voz ventrílocua* del poder, ya sea del estatal o el de la iniciativa privada. El objeto ofrece el testimonio que requiere y exige el discurso histórico oficial y “legítimo”. Y Aquello que no es autorizado por esta *voz* se torna invisible e inaudible. Al final, el indigenismo se edificó a partir de las comunicaciones entre colonizadores, los denominados “indios”/“indígenas” han sido las “no personas” en este diálogo, nunca sus participantes. Por lo tanto, una voz externa ha configurado su imagen discursiva, su lugar y su hacer dentro de este circuito de comunicación en la empresa imperial, que logró imponerse sobre el silenciamiento de la Conquista. *La voz del colonialismo discursivo*.

Sin embargo, las memorias de la *Ñuu Savi* aún persisten y han encontrado a lo largo del tiempo mecanismos para su sobrevivencia. Uno de ellos es el de la escritura en alfabeto latino. Y es precisamente la escritura del *tu'un savi* la que satura los márgenes por los que aún se *tutela* bajo la *colonialidad del poder* a las memorias subalternas. Es precisamente la escritura en *tu'un savi* lo que no se encuentra en los museos comunitarios; lengua que aún no es significada como patrimonio del todo. La lengua *tu'un savi* no ha encontrado su hogar todavía en el museo, quizás porque el museo/mausoleo le da cabida solo a lo muerto y la lengua es lo vital en la cultura *ñuu savi* y en el resto de las *naciones originarias*. El *lugar* de su respiro profundo.

Referencias

Agamben, Giorgio, (2005). *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora.

- Bartra, Roger, (1996). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*, México, Grijalbo.
- , (2004). “Sonata etnográfica en no bemol”, en *Museo Nacional de Antropología, México. Libro conmemorativo del cuarenta aniversario*, México, CONACULTA-INAH.
- Bhabha, Homi, (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.
- , (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bidaseca, Karina, (2010). *Perturbando el texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB.
- Burón Díaz, Manuel, (2012). “Los museos comunitarios mexicanos en el proceso de renovación museológica”, *Revista de Indias*, Vol. LXXII, Núm. 254.
- Certeau, Michel de, (2007). *La invención de lo cotidiano I. Arte de hacer*, México, UIA.
- , (2009). *La escritura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- , (2010). *La escritura de la historia*, México, UIA.
- Corona Berkin, Sarah (comp.), (2011). *Pura imagen*, México, CONACULTA.
- Díaz, Ignacio, (2008). *La memoria fragmentada, el museo y sus paradojas*, Gijón, Editorial Trea.
- Dube, Saurabh, (2011). *Encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad*, México, Colmex.
- García-Canclini, Néstor, (2003). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- González, Lilly, (2008). “Funcionamiento del poder y del saber en el discurso/texto museográfico comunitario”, *Cuiculco*, Vol. 15, Núm. 44, sep-dic, México, ENAH.
- , (2007). *Texto museográfico como polifonía de identidades. Semiosis y discursos en dos museos comunitarios de Oaxaca*, México, SEP, INAH, Tesis de Doctorado en Antropología.
- Guerrero, Andrés, (2000). “El proceso de identificación: sentido común ciudadano, ventriloquia y transescritura”, en *Etnicidades*, Quito, FLACSO-Ecuador.
- , (2010). *Administración de poblaciones, ventriloquia y transescritura*, Lima, IEP, FLACSO-Ecuador.
- Guha, Ranahit, (2002). *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Editorial Crítica.
- Mignolo, Walter, (2004). “Globalización, doble traducción e interculturalidad”, en *Comunicación y conflicto intercultural*, *Revista de Signis* 6, Gedisa.
- , (2010a). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógicas de la colonialidad, gramática de la descolonialidad*, Buenos Aires, Del Signo.
- Morales Lersch, Teresa et al., (1984). *Pasos para crear un museo comunitario*, México, INAH, CONACULTA, DGCP.
- Morales Lersch, Teresa y Cuauhtémoc Camarena, (1991). “La participación social en los museos”, en Castella-

- nos, A. y G. López y Rivas (comps.) *Etnia y sociedad en Oaxaca*, México, INAH, ENAH, CONACULTA, UAM-I.
- Morales Moreno, Luis Gerardo, (1994). *Orígenes de la museología mexicana: fuentes para el estudio histórico del Museo Nacional 1780-1940*, México, UIA.
- _____ (2012). "Museología subalterna (sobre las ruinas del Moctezuma II)", *Revista de Indias*, Vol. LXXII, Núm. 254.
- Ortiz Coronel, Germán, (2009). *Ñuu Kuiñi: un territorio en disputa, conflictos agrarios y negociación de la mixteca*, Oaxaca, CONACULTA, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Oaxaca.
- Ortiz López, Constancio, (1982). *Análisis morfosintáctico del constituyente nominal del mixteco de Santa María Yucuhiti*, Oaxaca, México, DGEI, INI.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena, (1999). *El sentido de las cosas. La cultura popular en los museos contemporáneos*, México, CONACULTA, INAH.
- Pineda, Francisco, (2003). La representación de "indígena". *Formaciones imaginarias del racismo de prensa*, México, UAM-I/Plaza y Valdés.
- Robles, Nelly (coord.), (2002). *Sociedad y patrimonio arqueológico en el Valle de Oaxaca: memoria de la Segunda Mesa Redonda de Monte Albán*, México, CONACULTA-INAH.
- Rozental, Sandra, (2011). "La creación del patrimonio en Coatlinchan", en Escalante Gonzalbo, Pablo (comp.), *La idea de nuestro patrimonio cultural*, México, CONACULTA.
- Rufer, Mario, (2010). *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales*. México, El Colegio de México.
- , (comp.), (2012a). *Nación y diferencia, procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, México, Conacyt, Ítaca.
- , (2012 b). "El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial", en Corona S. y O. Kaltmeier, En *Diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales*, Barcelona, Gedisa.
- , (2014). "Ruina, paisaje y nación. Memoria local e historia nacional desde narrativas comunitarias en Coahuila". *Cuicuilco, Dossier, Memoria y Territorio*, Vol. 21, Nº 61 México.
- Santiago López, Félix Arturo, (2006). *Memoria de Santa María Yucuhiti-Ocotepaque, Oaxaca*, CONACULTA, Colegio de Investigadores en Educación.
- Spores, Ronald, (2007). *Ñuu Ñudzahui, La mixteca de Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Estatal de Educación Pública de Oaxaca.
- Terraciano, Kevin, (2013). *Los mixtecos de la Oaxaca colonial. La historia ñudzahui del siglo XVI al XVIII*, México, FCE.
- Vázquez León, Luis, (2003). *El Leviatán Arqueológico. Antropología de una tradición científica en México*, México, CIESAS/Porrúa.
- Uñas Horcasitas, Beatriz, (2000). *Indígena y criminal. Interpretación del derecho y la antropología en México 1871-1921*, México, UIA.
- Zavala, Lauro, (1993). *Posibilidades y límites de la comunicación museográfica*, México, UNAM.

Notas

- 1 Escribo la lengua *tu'un savi* y adopto las reglas que se derivan del *Nusu tu'un Nuu Savi*, "Eco de la palabra de la Nación de Lluvia", que puede ser entendido como su alfabeto.
- 2 El incentivo para la emergencia de los museos comunitarios en México fue la creación del Programa Nacional de Museos Comunitarios en 1983. Con este antecedente se fundaron los primeros museos comunitarios en los Valles Centrales de Oaxaca, entre los años de 1986 a 1988. En 1991 inicia sus actividades la Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca, A.C. (UMCO).
- 3 Uso el término *Nuu Savi* y no el de "Mixteca" para referirme a esta *nación originaria*, que puede ser traducido como la "Nación de la Lluvia". Asimismo, ocupo *ñuu savi* cuando lo hago con la cultura y la población, además señalo que la lengua que se habla en este territorio es *tu'un savi*, la palabra de la lluvia. Dicho territorio se despliega en tres estados: Oaxaca, Guerrero y Puebla. Asimismo, el territorio históricamente se ha dividido en la siguiente triada: *Nuu Savi Ka'ni*, "Mixteca Costa"; *Nuu Savi Vijin*, "Mixteca Alta" y *Nuu Savi Ityi*, "Mixteca Baja". Los museos a los que me refiero se encuentran en el primer estado señalado y en la *Nuu Savi Vijin*, es decir, en la zona de la montaña.
- 4 La UMCO tiene registrados en el distrito de Tlaxiaco, otros dos museos comunitarios: el museo comunitario Note Ujia, "Siete Ríos" en el municipio de San Miguel del Progreso y el museo comunitario Hitalulu, "Flor Bonita" en el municipio de Huameulpan. Los cuales se visitaron para efectos de esta investigación pero no forman parte del *corpus* de este trabajo.
- 5 Utilizo el término de *naciones originarias*, en vez de los términos pueblos indígenas, pueblos originarios, etnias o grupos étnicos, al menos por dos razones: la primera, por el efecto de constituir minorías a partir del uso de estas expresiones, sustentadas en estrategias de homogenización y exclusión; la segunda, a partir de una estrategia para generar un diálogo conflictivo con la denominación de Estado-Nación.
- 6 La antropóloga Maya Lorena Pérez Ruiz los enlista de la siguiente manera: a) La investigación de orientación histórica, b) Crítica a los museos tradicionales de la metrópolis, c) Los museos y la reproducción de las diferencias y las desigualdades sociales, d) La producción museográfica como producción de significados, e) Los procesos de comunicación entre el museo y su público, y f) La producción cultural de los museos: una perspectiva integral (Pérez, 1999: 20-29). Asimismo, Lauro Zavala plantea que son tres los temas característicos que refieren al discurso museográfico y que son al mismo tiempo el despliegue de tres ámbitos del trabajo analítico. "[...] las tres áreas más características del discurso museográfico, y que son, asimismo, las más referidas en los trabajos sobre comunicación museográfica: la experiencia del visitante, la dimensión educativa de esta experiencia y la función que cumplen los objetos en los espacios museográficos" (Zavala, 1993: 10). Si bien cada delimitación no genera fronteras cerradas de investigación, al menos sirve para orientar las perspectivas del análisis.
- 7 "El discurso museográfico es la categoría de análisis con la que se alude al conjunto formado por los elementos de la producción museográfica, los elementos formales de la exhibición y la respuesta de visitante" (Zavala, 1993: 35).
- 8 De lo anterior, se deriva otro riesgo que se estructura cuando ese *nosotros* se determina desde lo externo a la propia comunidad. Cuando se impone una política para homogenizar, que empieza desde la imposición de la denominación. Precisamente esto sucede con la expresión *indígena* que genera una identidad a partir de la denominación, el *ser indígena*, pero que puede tener consecuencias más fatales, "[...] se debe de pensar en un imaginario

- colectivo hegemónico que pone a los indígenas en una situación y una definición absolutamente 'fantásticas', pero con fines no solamente de degradación ideológica de los pueblos indígenas, sino como mero pretexto para poder intervenir en su diversidad social comunal" (García, 2011: 64).
- ⁹ Es un sistema de organización basado en un escalafón de responsabilidades que organiza a grupos de miembros de la comunidad, ya sea en comisiones o en comités. Agrupaciones que desempeñan distintas actividades que la comunidad solicita sin una remuneración por tal actividad. Las tareas se cumplen en lapsos que son distintos en cada comunidad.
- ¹⁰ La manera como se construyen estos museos lleva una alta incidencia de participación de especialistas, casi exclusivamente integrados por personal del INAH Regional Oaxaca, dicha intervención especializada, luego de una experiencia de tantos años en el estado, lejos de reducirse se afianza cada vez más. La Unión de Museos Comunitarios de Oaxaca funciona como una estructura que los auxilia, los asesora y los promueve para intercambios de experiencias entre el mismo estado y con museos comunitarios de otros estados del país (González, 2007: XVI).
- ¹¹ En este sentido, pueden apreciarse las estrategias que otorgan una mayor o menor cuota de protagonismo de los asesores institucionales en el surgimiento de los museos comunitarios. Por tanto, se advierten dos trayectorias en la relación de la institución que tutela y los comités de los museos comunitarios, ya sea al grupo de científicos inscritos en el INAH o su invisibilización, para dar mayor protagonismo a las comunidades. Lo que no puede negarse es su intervención, aunque en el discurso hegemónico y autorizado aparezca en estado latente y no manifiesto.
- ¹² Esta forma de tutelaje la define Andrés Guerrero como el manejo de ciudadanos particulares de grupos demográficos que no son considerados aptos para el trato igualitario, rasgo inherente a la condición ciudadana (Guerrero, 2010: 161).
- ¹³ A partir de esto puede entenderse la propuesta que hace Sandra Rozental para resignificar la idea de patrimonio desde la perspectiva de la comunidad, construir otro tipo de reflexiones y metodologías: "Sugiero por lo tanto que en su historia se vislumbra otra manera de entender esa construcción que llamamos *patrimonio*, y que debe de incluir prácticas y relaciones sociales con objetos-patrimonio propias de grupos o comunidades que son alternativas a, pero también resultado de, la idea de patrimonio generada por el Estado mexicano (2011: 349).
- ¹⁴ "[...] en el acto de escribir (el *decir* en la mampara del museo comunitario) lo funde en una lógica peculiar: transcribe el asunto en código del Estado" (Guerrero, 2010: 228).
- ¹⁵ "Por lo tanto, para desempeñarse de estrategia, el ventrílocuo tiene que ser un jugador avezado, alguien que ocupa o que tuvo una posición cercana al juego de los intereses locales, intervino en los conflictos, sabe de las animosidades personales, desmadeja las redes familiares. Basado en su experiencia personal, sabe urdir gambitos de ataque o enroques de retirada; puede analizar con ojo fino y sentido de orientación exacto las posiciones que ocupan los actores sociales. Maneja tiempo, el momento, propone alianzas o rupturas, las pospone. Dicho en pocas palabras, posee una *destreza* política incorporada (un *habitus*): es la cartografía que en filigrana está trazada en el texto de la solicitud. Esbozar ese trazado es la regla del arte de transescritura" (Guerrero, 2010: 231-232).
- ¹⁶ De ahí que se lance la pregunta sobre el sentido de este dispositivo de la disciplina histórica desde la Ñuu Savi, con base en un primer ejercicio de escribir la historia del municipio de Santa María Yucuhiti, a través del libro intitulado *Qué es la historia?*, en el cual se intenta recuperar la memoria de los ancianos de la comunidad: "¿Se nos ha enseñado que son los gobernantes, los reyes, los generales y los dirigentes los que hacen la historia y que la historia patria es la historia política del centro del país? Bajo esta óptica no existe la historia de las comunidades y regiones. Se pierde de vista a los hombres y mujeres viviendo tanto en la rutina diaria como en sus propios momentos heroicos. Para hacer la historia de nuestros pueblos, partimos de la idea de que los actores de la historia son todos los habitantes de los pueblos. Es decir, todos hacemos la historia, día a día. Hacer la historia es reconstruir la vida de los habitantes de los pueblos a través del tiempo" (Santiago López, 2006: 13).
- ¹⁷ "El 'hacer historia' se poya en un poder político que crea un lugar propio (ciudad, nación, etcétera) donde un *querer* puede y debe escribir (construir) un sistema (una razón que organiza prácticas). Al construirse espacialmente y al distinguirse con el título de un querer autónomo, el poder político da lugar también a exigencias del pensamiento en los siglos XVI y XVII. Dos tareas se imponen, particularmente importantes desde el punto de vista de la historiografía, a la cual van a transformar por medio de juristas y 'políticos'. Por una parte, el poder debe de legitimarse, otorgar a la fuerza que lo vuelve efectivo una autoridad que lo haga creíble" (Certeau, 2010: 20).
- ¹⁸ Este el contenido del escrito que le dio origen al Museo Comunitario Yukuiti: "El suscrito C. Presidente Municipal Constitucional del Municipio citado arriba, ante usted con el debido respeto manifiesto y expongo lo siguiente: En virtud de que, es nuestro deseo crear un museo comunitario para guardar las reliquias históricas como: documentos, artesanías, elementos arqueológicos y otros que nos legaron nuestros antepasados, para darlos a conocer a las futuras generaciones, por medio del presente, muy respetuosamente me permito solicitar a usted, la creación de un museo comunitario en nuestro municipio haciéndole la aclaración de que, el personal docente de la zona escolar número 16 de la Jefatura de Zonas (Plan Piloto), esté en las mejores disposiciones para llevar a cabo este proyecto. Esperando que nos considere sobre esta petición, en virtud de que deseamos lo mejor para nuestro municipio que, de una o de otra manera que su nombre no quede al vacío. Reiterándole con el mejor agradecimiento".
- ¹⁹ Entrevista personal realizada en la comunidad de Caballo Rucio, municipio de Santa María Yucuhiti, el 7 de julio de 2012.
- ²⁰ Por tal motivo, adscribo la noción de la obra de Edmundo O'Gorman, *La invención de América* (1958), para describir un proceso de creación de una serie de ideas y polémicas en torno a las *naciones originarias*, desde el siglo XVI hasta la actualidad. "«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir, sino una invención forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de «descubrimiento» no pertenecían a los habitantes del Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos" (Mignolo, 2007: 28).
- ²¹ En diversas ocasiones se hace referencia a la juventud, en los trabajos donde se resignifican la cultura y la lengua *ñuu savi*, pues intentan, por un lado, acercar a este sector los elementos culturales, dados los procesos de discriminación, marginación y migración a los que está sometido, y, por otro, generar correas de vinculación entre generaciones como una forma de transmisión de dichos elementos.
- ²² Es común encontrar en los textos de cédulas "errores" de escritura, faltas de ortografía o equívocos en la sintaxis; sin embargo, más que tomarlo como un error, lo expongo para advertir la tensión en los registros de lo propio y de lo externo.
- ²³ "Para que exista una verdadera nacionalidad es indispensable que sus individuos tengan relativamente entre sí aptitudes semejantes, tendencias armónicas, organismos constituidos similarmente, que estén sujetos en lo general a las mismas vicisitudes morfológicas y funcionales, a las mismos peligros epidémicos y que no presten entre sí más que anomalías individuales en su construcción, como una variación de la raza, ni en sus múltiples manifestaciones intelectuales una facultad que no posea la generalidad de la raza" (Vicente Riva Palacio en Urías, 2000: 114-115).
- ²⁴ "La interpretación de historiadores y pensadores políticos de la primera parte del siglo XIX, de acuerdo con la cual el atraso de los grupos indígenas provenía de la influencia ejercida por tres siglos de dominación colonial, fue reemplazada por una nueva interpretación revestida de cientificidad que conceptualizó el atraso de ciertos grupos a través de las teorías raciológicas modernas" (Urías, 2000: 79).
- ²⁵ De la sangre del mito se alimenta la comunidad imaginada para configurar la teleología del Estado-Nación. Relato basado en la herencia monumentalista azteca, que requirió una selección por parte del poder. De ahí que cabe la pregunta de por qué se hizo esta elección, esta discriminación. Porque "el Estado necesita del cadáver cultural del indio para alimentar el mito de la unidad nacional" (Bartra, 2004: 334). Así se eligió a la nación mexicana, para continuar con el poder que dimanaba de Tenochtitlán para prolongarlo en el epicentro de la Nueva España y después en la sede

- de la capital del país, pero también porque el mexica fue arrasado hasta el punto del exterminio; vuelto cadáver quedó sin voz para ya no impugnar y rechazar el abuso de memoria que se erigió sobre su prestigio, pues se le condenó al silencio, para ser hablado por el nacionalismo. Este cadáver al ser convertido en signo fue empujado por la administración tutelar de políticos y científicos a las vitrinas museográficas.
- ²⁶ Al no referir a la *Nuu Savi* evidencia el *lugar* desde donde se habla.
- ²⁷ El término *Mesoamérica* es un intento de encontrar un espacio en común de un área cultural, siendo acuñado por el alemán Paul Kirchhoff en 1943, el cual no está exento de críticas. “Considero pues que esta operatividad de la etnología histórico-cultural de Kirchhoff es la causa de su incondicional aceptación entre arqueólogos mexicanos, que, gracias a ello, consiguieron un marco de referencia teórico lo suficientemente comprensivo como para depositar en él todas y cada una de sus muy particulares y muy parciales excavaciones de sitio en las zonas arqueológicas, a las que, con dicho marco reticular, por lo general no se comienza preguntando nada, ni mucho menos se desea problematizar nada para comprobar nada” (Vázquez, 2003: 76).
- ²⁸ “La idea misma de población ‘india’ o ‘indígena’ involucra una clasificación que cobra sentido a través de códigos culturales de poder y que son compartidos en la sociedad de manera consciente o inconsciente. Tal clasificación está presente en México desde hace cinco siglos, cuando se estableció la designación colonial de ‘indio’; es parte constitutiva de las relaciones de poder desde entonces. No es una designación objetiva o neutral y no obedece a ‘la naturaleza misma de las cosas’. Cuanto más simple parece la noción de ‘indio’, en realidad es más compleja, por la cantidad de significaciones implícitas, por las múltiples posibilidades de uso flexible, por la polifonía del ‘retrato’ y su carácter metafórico, por la posibilidad de una realización visual del concepto (Pineda, 2003: 232).
- ²⁹ “En la fotografía de indígenas se reproducen la hegemonía y el poder a partir de discursos que justifican el racismo y la invisibilidad del indígena contemporáneo. El problema mayor radica en que se aprende a mirar de forma natural viendo estas imágenes que han creado ‘retratos’ tan convincentes y que proporcionan la confianza de que se ve el mundo como en realidad es” (Corona, 2011: 66).
- ³⁰ “El género fotográfico indígena escolar aparece explícito en los libros de Texto Gratuitos (emisarios de las políticas masivas de educación del Estado mexicano)” (Corona, 2011: 66).
- ³¹ Aún el pasado prehispánico es usado como un eco de la construcción de “Antigüedad clásica”, similar al papel que desempeñaron en Europa las culturas griega y romana (López, 2011: 141).
- ³² Refiero a las mismas etapas históricas del discurso científico, por no contar aún con un término *equivalente* para referir esta periodicidad, desde un lugar distinto al eurocéntrico.
- ³³ Entrevista personal realizada en la cabecera municipal del municipio de Santa María Yucuhiti, al interior del museo comunitario, el 8 de julio de 2012.
- ³⁴ “La mayor hazaña del Museo radica en dar una visión tradicionalista de la cultura mexicana dentro de un envase arquitectónico moderno y usando técnicas museográficas recientes. Todo dirigido a exaltar el patrimonio arcaico, supuestamente puro y autónomo, sin imponer en forma dogmática esa perspectiva. Lo presenta de un modo abierto, que permite a la vez admirar lo monumental y detenerse en una relación reflexiva, por momentos íntima, con lo que se exhibe” (García-Canclini, 2003: 171).
- ³⁵ En la cosmogonía *nuu savi* a las energías vitales o protectoras de los lugares se les conoce como *nu’un*.
- ³⁶ Información obtenida del tríptico que se da a los visitantes del museo.
- ³⁷ Dos disposiciones museísticas autorizadas, que son un eco del MNA, pues en este se dividen las exposiciones *grosso modo* el ámbito arqueológico a través de la pieza monumentalista y el antropológico, por medio del textil.
- ³⁸ Sin embargo, desde la lengua *tu’un savi*, esta denominación carece de sentido, pues el tigre no es una especie endémica propia del territorio, por tanto la traducción sería el “Lugar del jaguar”.
- ³⁹ Tríptico del museo.
- ⁴⁰ Denominación que genera una intertextualidad en el imaginario criollo, pues construyeron un discurso en el que se proclamaron herederos de las grandes civilizaciones “nativas”, relacionándolas con las culturas antiguas de Grecia y Roma. En dicha discursividad aparecieron expresiones como “Atenas de Anáhuac” y “Esparta mexicana”.
- ⁴¹ Por tanto, no importarán las diferencias culturales ni menos las distinciones por regiones geográficas, el referente seguirá siendo el foco cultural difusor del altiplano (Vázquez, 2003: 79).
- ⁴² A esta relación, Germán Ortiz –originario de Cuquila– la significa en los términos de la intrusión de la Conquista: “Muchos asentamientos actualmente reproducen sus vidas en viejos pueblos que anteriormente fueron cabeceras de señoríos importantes de la Mixteca, otros quedaron desplazados a las laderas de las montañas como parte de la política de expoliación de sus tierras y transgresión de sus prácticas milenarias [...]. Más tarde, sobre sus centros ceremoniales se edificaron grandes iglesias y se buscó condenar al olvido a sus antiguos dioses porque habían otros más ciertos y verdaderos. No obstante, detrás de altares y en las mismas construcciones reaparecieron los símbolos y dioses prehispánicos. La resistencia de unos y la falta de sensatez de otros dividió al *nuu savi* por la intromisión europea a sus viejas casas” (Ortiz, 2009: 20).
- ⁴³ “Después de la Conquista, las estructuras *ñudzahui* fueron reorganizadas para adaptarse a las exigencias coloniales, pero no fueron alteradas a tal punto que fueran irreconciliables. Los principios indígenas siguieron organizando las estructuras, a pesar del grado en que las percepciones españolas reconstituyeron la interrelación de varias unidades y subunidades. Consideremos todas las dimensiones de esta reconstitución, empezando por la institución de las jurisdicciones coloniales” (Terraciano, 2013: 183-184).
- ⁴⁴ El código contiene el registro genealógico de la dinastía gobernante del “Templo del jaguar”. “Apareció” en posesión del abogado Felipe Sánchez Solís en el siglo XIX, quien pudo haberlo obtenido como documentación para un caso judicial, relacionado con el litigio de tierras de un “cacique” o de una comunidad. Con la ayuda del arqueólogo Leopoldo Batres, sus herederos lo vendieron al plenipotenciario alemán, Ernst Ludwig Karl von Waecker-Götter, quien se lo llevó a Berlín en 1883. Tras su muerte en 1908 llegó a las manos de otro diplomático, cuya hija lo vendió al Museo Británico en 1911. Lugar donde se encuentra resguardado hasta el hoy.
- ⁴⁵ Por lo que el recorrido del Museo Comunitario *Nuu Kuiñi* también contempla subir a la llamada “zona arqueológica” de Cuquila. La *Cacica* es otra denominación que se le ha dado a *Nuu Kuiñi*. Se localiza en una área escarpada, solo se puede acceder a ella caminado, a casi una hora del centro de la comunidad de Santa María Cuquila. A su “ingreso” existe un letrero, que señala la importancia histórica del lugar, “firmado” por el Museo y el INAH: “La ubicación del sitio nos habla de un lugar indudablemente defensible (sic), pero más de un lugar sagrado, cercano a las nubes, cuyo aspecto elevado, belleza estética y separación de los terrenos cultivables de abajo, nos muestra la sensibilidad estética y artística de este pueblo mixteco”. Ante lo cual pueden formularse las siguientes interrogantes: ¿a quién le habla el “lugar sagrado”?, ¿quién traza el vínculo entre la nube y el “mixteco”, para no evocar la lluvia y al *nuu savi*?
- ⁴⁶ Aquí pueden ensayarse las ideas de lo profanado y lo improfanable: “Lo que no puede ser usado es, como tal, consignado al consumo o a la exhibición espectacular. Pero eso significa que profanar se ha vuelto imposible (o, al menos, exige procedimientos especiales). Si profanar significa devolver al uso común lo que fue separado en la esfera de lo sagrado, la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente improfanable (Agamben, 2005: 107).
- ⁴⁷ En el caso de Santa María Yucuhiti no existe un trabajo por parte del INAH, a pesar de que se tiene por lo menos localizados dos “zonas arqueológicas” en el municipio, pero sí existe el apego y el celo por el discurso arqueológico: “[...] además, si las autoridades del lugar llegasen a preocuparse por ellos, se podría solicitar al Instituto Nacional de Antropología e Historia la colaboración para un estudio minucioso, ya que se cuenta con buenos y suficientes testimonios o vestigios arqueológicos como lo son los cercos de piedra, montículos y centros ceremoniales prehispánicos, que podrán ser sometidos a estudios arqueológicos, ya que solamente la arqueología mediante análisis radiocarbográfico nos proporci-

naría una perspectiva más adecuada y más aproximada sobre la antigüedad de las construcciones y allí encontrar la formación o fundación del pueblo” (Ortiz, 1982: 15-16).

- ⁴⁸ Aquí se expresa un ejemplo de la manera en que se hibridan y se entretrejen las narraciones fundacionales a partir del nombre del personaje. Pues se mezcla el nombre de Benito Juárez, referencia contundente de la implicación del discurso de la historia patria, sobre quien se ha edificado toda una mitología estatal del “indígena”. Juárez, constructor de la misma patria.
- ⁴⁹ Este relato en Cuquila cuenta con distintas versiones. Estas diferencias permiten pensar en que no existe una única o verdadera, sino que lo son todas. Sin embargo, pertenecen a un mismo tronco del cual se desprenden las variantes (Gómez, 2012: 33). Otra es la narrada por Emiliano Melchor Anaya, donde el artifice de Ñuu Kuuñi no es un personaje masculino solitario, sino una pareja gobernante: “Estas personas ejercían un gran poder hacia los demás, tuvieron mucho poder sobrenatural, solo pensaban y atraían piedras y otros materiales muy grandes y pesados para su propósito. Un ligero aire frío solamente bastaba para atraer grandes piedras para la construcción del cerro y así quedar más bonito” (Ortiz, 2009: 88).
- ⁵⁰ Humberto Coronel me comentó que la lápida fue rescatada por los habitantes de Cuquila, pues, a pesar de su dimensión y peso, poco a poco fue trasladada cuesta abajo de la montaña, llevándola en dirección de una comunidad vecina.
- ⁵¹ Esto se vincula con el propio discurso de “rescate” que se implementó a mediados del siglo pasado por el Estado mexicano. “Hasta 1944 no hubo gran preocupación por convalidar jurídicamente a los bienes nacionales. En 1935 el presidente Cárdenas reformó ligeramente la ley de 1902 de bienes inmuebles, que incluía a los monumentos arqueológicos e históricos. Luego, en 1941 Ávila Camacho trató de derogarla pero por alguna razón que desconocemos su iniciativa se postergó hasta 1944, en que Miguel Alemán decretó la Ley General de Bienes Nacionales, siendo entonces el secretario de Bienes Nacionales e Inspección Administrativa un arqueólogo arquetípico, Alfonso Caso, el mismo que en 1939 había forjado al Instituto Nacional de Antropología e Historia” (Vázquez, 2003: 129).
- ⁵² “El estilo *ñuiñe* se definió en la década de los años de 1960 por medio de la comparación de materiales arqueológicos encontrados en diferentes puntos de la región de la Mixteca Baja. Aunque

la concepción del término de *estilo ñuiñe* se debe a John Paddock, antes de su definición se habían publicado varios materiales *ñuiñe* por Alfonso Caso e Ignacio Bernal” (Rivera, 2008: 119).

- ⁵³ A esta *nación originaria* la historia oficial la reconoce como “Zapoteca”.
- ⁵⁴ “El hecho de exponer es algo más complejo que el mero hecho de mostrar. Es una puesta en escena de carácter discursivo basado en los objetos, su naturaleza, relación y significado. Exponer es codificar, interpretar y proponer modelos de percepción y entendimiento sobre lo expuesto. De ahí que no sea una actividad inocente ni al margen de determinados intereses, sean estos ideológicos, políticos o económicos” (Díaz, 2008: 141).
- ⁵⁵ “Sabemos que la imagen de Dzahui fue usada de diversas maneras en los manuscritos mixtecos: como nombre de un día del calendario antiguo, como nombre de alguna persona en particular o ligado a un topónimo como cerros, poblaciones, entre otros. Pero en el caso de la pieza que nos atañe no encontramos elementos suficientes para sugerir que se trata de la representación de una persona. En el mejor de los casos preferimos considerarlo solo como la deidad” (Rivera, 2008: 67).
- ⁵⁶ Otra versión contada por Emiliano Melchor Ayala señala lo siguiente: “En el interior del cerro hay un gran espacio con agua, una especie de laguna a la que nadie puede acercarse, no obstante estar al interior del cerro, no en la cima, inflúa sobremanera la laguna para que lloviera más. No como ahora, sobre todo cuando la serpiente emplumada se cambiaba de casa, que habitualmente estaba en la laguna, se generan grandes tormentas cuando se trasladaba a otros sitios, aires fuertes que incluso hacían muchos destrozos” (Ortiz, 2009: 88-89). Retomar la expresión de “no como ahora” permite encontrar un vínculo con la memoria, con un pasado que se contrasta con el grave problema del agua que atraviesa Cuquila. Donde se trastocó el ciclo del agua a tal grado que afectó el ecosistema y que es significado como el abandono de la “Serpiente de Lluvia”, de *Koo Savi*.
- ⁵⁷ Actualmente se intenta contrarrestar el deterioro ambiental a través de la siembra de árboles, pues la devastación de los bosques por el uso excesivo del carbón para la manufactura de orfebrería de barro se incrementó con la introducción de ganado ovino, desde la época de la Colonia.
- ⁵⁸ Como lo señala Saurabh Dube: “El proceso de modernidad crea sus propios encantamientos” (2011: 9).

Recibido: 19/10/2015

Aceptado: 21/03/2016

Cómo citar este artículo:

Bonilla López, Fabián. “Significación de sentidos de la memoria y del patrimonio en dos museos comunitarios Ñuu Savi”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 141-154, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Prácticas artísticas trans: estrategias ex-céntricas para hacerse un cuerpo propio

Pablo Oscar Farneda
Universidad Nacional de Buenos Aires

RESUMEN: Los movimientos trans (de travestis, transexuales y transgéneros) sostienen en los últimos años espacios y colectivos de producción de arte, performance, música, escrituras singulares y colectivas, imágenes, teatralidades, en fin, modos de expresión y producción en donde se exploran las propias identidades y las tensiones que las constituyen.

Este trabajo presenta las principales líneas argumentativas de la tesis doctoral de la cual se desprende, e indaga los cuestionamientos a la matriz heteronormativa que las artistas trans sostienen a través de sus prácticas, músicas y narraciones. Al mismo tiempo se propone exponer cómo estas artistas disputan los lugares asignados para los cuerpos trans dentro del campo del arte y cómo desconfiguran los géneros y las disciplinas estéticas al interior del arte contemporáneo. En estos sentidos estas prácticas artístico-políticas devienen descoloniales, en tanto exponen y desmontan los procesos a través de los cuales los cuerpos son sometidos, regulados, producidos.

PALABRAS CLAVE: performance, trans, corporalidad, heteronormatividad, descolonialidad.

ABSTRACT: Transgenders' organizations showed that there were different spaces to make art, performance, music, writings, images and theatrics to express and explore the own trans identities and the tensions around them.

This paper presents the main argumentative lines of the doctoral thesis which follows. It explores the challenges to the heteronormative matrix that trans artists argue through their practices, music and stories. At the same time it is proposed to explain how these artists dispute the places allocated for trans bodies within the field of art and how misconfigured genres and aesthetic disciplines within contemporary art. In these senses, these artistic-political practices become decolonial practices.

KEY WORDS: performance, trans, corporality, heteronormativity, decoloniality.

Ser trans es reconocerse a unx mismx como el primer objeto de arte

Marlene Wayar

Este artículo se desprende de la tesis doctoral: *Prácticas de sí: subjetividades contemporáneas en las expresiones artísticas trans actuales en Buenos Aires*.¹ He intentado allí delimitar una serie de tensiones que atraviesan las prácticas artísticas contemporáneas en los contextos sudamericanos, muy especialmente en la ciudad de Buenos Aires, respecto al cruce entre arte, política y género en las experiencias artísticas de personas trans. El desafío fundamental de esta investigación se ha centrado, no solo en producir un dispositivo de conocimiento con sus reglas metodológicas, sus marcos teóricos y sus trabajos de campo respecto de las obras y artistas, sino más bien en constituirse en un trabajo de “escucha” de lo que estas voces y estos cuerpos expresan a través de sus realizaciones. Este trabajo ha implicado una radical interpelación de mis propias posiciones como investigador, de los “usos” que el conocimiento académico realiza de los saberes y prácticas no disciplinares (e indisciplinadas) y una reflexión sobre los modos de producción de conocimiento en los bordes del saber académico disciplinar.

Una de las hipótesis que guió este trabajo de investigación postulaba que los y las artistas producen *modos de pensamiento encarnado* a través de sus prácticas, y tensionan las lógicas y los mandatos de la Identidad, en el sentido de una lógica identitaria cerrada y centrada sobre sí misma, a través de una relación tensa entre identidades y desidentificación. La asunción de estos modos de pensamiento encarnado me llevó entre otras cosas a cruzar y mestizar las lecturas críticas que los feminismos y las teorías *queer*, la filosofía contemporánea y el post-estructuralismo francés han realizado y realizan en torno a los procesos de subjetivación y el campo de las prácticas estéticas, para complejizar dichas lecturas con las nociones, experiencias y conceptualizaciones de los y las propias artistas y pensadoras locales abordadas.

A través de este artículo presentaré en líneas generales algunos de los ejes que han sostenido esta investigación, así como dos de los casos que han sido abordados y analizados en ella. Para esta exposición el texto se organiza en tres secciones. La primera parte presenta el marco en donde el problema de investigación se inscribe, la delimitación del tema y algunas perspectivas teóricas y políticas desde donde he abordado la construcción del trabajo. La segunda parte expone dos de los proyectos performáticos relevados: la performance *Nunca serás mujer* (2011) de la artista conceptual trans-feminista Elizabeth Mía Chorubczyk, y algunas referencias al espectáculo *Poemario Trans-Pirado* (2010- a la actualidad) de la poeta, performer y cantante Susy Shock. De su análisis es posible extraer los modos en que estas artistas activan prácticas de hacerse un cuerpo y de este

modo resisten, e incluso reconfiguran, la matriz heteronormativa, binaria y colonial en que se insertan las vidas que desobedecen estos mandatos. La tercera parte articula una serie de reflexiones metodológicas en torno a la escritura de esta investigación, la construcción de mi propia posición como investigador y algunas interpelaciones éticas y políticas que ha desatado el encuentro con estas artistas.

A lo largo de este trabajo los problemas respecto del lenguaje, la escritura y los modos de nombrar son constantes y tensos, y por esto considero fundamental una primera aclaración: la utilización en la escritura de los signos lingüísticos y tipográficos como la equis (x), el asterisco (*), el arroba (@) o la “e”, se ha convertido en un recurso que vuelve evidentes las marcas del poder en los usos de una lengua, que extraña esos usos y la materialidad del lenguaje en su condición androcéntrica. En tanto que alteran las asignaciones genéricas de las palabras aparecen como signos de-generados, produciendo una ‘molestia’ en la lectura, una interferencia que considero productiva y prefiero conservar.

Primera parte: algunas perspectivas teóricas y políticas

Este trabajo pretende constituirse en un dispositivo de lectura acerca de una serie de prácticas artísticas contemporáneas que abordan y tematizan las experiencias transgenéricas de sus realizadorxs. He dado en llamar a esto “prácticas artísticas trans”, y al mismo tiempo “prácticas de sí”: prácticas de afirmación de una singularidad, que al realizarse producen un territorio existencial, un modo de vida. No ocurre tanto que se constituyan en un nuevo espacio de visibilidad de la diversidad, sino más bien que producen nuevas formas de lo visible y lo enunciable. No “representan” una diferencia (sexual o genérica, racial o cultural) que ya estaba ahí, que se encontraba reprimida o silenciada, sino que inventan los cruces, los cuerpos y los territorios existenciales en el mismo acto de expresarse.

En los últimos años, en Argentina asistimos a la emergencia de subjetividades que asumen sus cuerpos como territorios políticos para expresar una disconformidad en torno a las normas binarias de género, vividas como impuestas. Cuerpos que encarnan una tensión, pero, fundamentalmente, que abren nuevas complejidades, la imposibilidad de simplificar binariamente la asignación genérica, sexual y deseante.

Estas vidas, al hacerse visibles, interpelan lo más caro de la escala de valores y clasificaciones establecidas, de humanidad, de aceptabilidad, de belleza, de lo que puede ser considerado un cuerpo reconocible, una vida digna y valiosa, una voz a ser escuchada, una identidad a ser nombrada.

La experiencia de ser trans, travestis, transexuales, transgéneros en América Latina sume en una terrible marginación a muchas de las personas que la asumen y

la viven. Comenzando por la discriminación en el seno familiar y en las instituciones educativas, las personas trans sufren desde muy jóvenes la condena social, y ven cerrarse la puerta de acceso a la educación e inserción laboral. Por supuesto, según sus diferencias étnicas, religiosas y sus desigualdades socio-económicas, las experiencias son atravesadas y moduladas de manera diferencial. Para muchxs la prostitución es el principal camino que emprenden como modo de supervivencia una vez que han vivido el rechazo y la “muerte social” por haber decidido asumir su identidad de género.²

De esta manera las prácticas artísticas adquieren una dimensión política en tanto desmontan y exponen los procesos de subjetivación puestos en juego en cada una de ellas: modos de resistencia, modos de hacerse un cuerpo, construcción de una memoria singular y colectiva, producción de relatos, ficciones, narraciones de la identidad y la diferencia, afirmación de un nombre propio.

Por esta razón, el primer recorte en torno a las prácticas abordadas se ha referido a aquellas obras, escrituras y *performances* que en la actualidad, en la ciudad de Buenos Aires, expresan, exponen y desmontan las figuraciones de la transexualidad y la transgeneridad de sus realizadorxs. Temporalmente emergen en los últimos años y es posible fijar como acontecimientos iniciales la publicación del primer número de *El Teje*,³ primer periódico travesti latinoamericano en 2007, dirigido por Marlene Wayar, y la publicación en 2008 del libro de relatos y crónicas de Naty Menstrual, *Continuadísimo*. Por esta misma fecha comenzarán a hacerse visibles *performances* de otras artistas y a partir del 2010 se presenta el Poemario Trans-Pirado de Susy Shock, adquieren visibilidad las *performances* conceptuales de Effy Beth y se institucionaliza la Cooperativa Art-TV-Trans dirigida por Daniela Ruiz, razón por la cual el recorte temporal abarca los últimos cinco a siete años.

Todas estas prácticas pueden ser pensadas en algún sentido como modalidades auto-representativas (Trastoy y Zayas de Lima, 2006), ensayos y auto-ficciones corporales (Preciado, 2008) que no se ajustan totalmente a una categoría auto-biográfica, sino más bien a la puesta en variación del propio cuerpo y las experiencias vitales en función de un extrañamiento, más aún que de un reconocimiento. Devienen así en lo que Paul B. Preciado (2008)⁴ ha llamado *laboratorios de contra-productividad disciplinaria*: lugares de resistencia y experimentación de otros modos de ser y estar en el mundo que interpelan y cuestionan las demandas biopolíticas de adaptabilidad, reconocimiento, inclusión, gestión estatal de los cuerpos, diversificación del consumo de identidades.

La elección de las dos obras analizadas aquí también aparece ligada a este rasgo: nos encontramos con *performances*, films, músicas y escrituras que cuestionan los propios discursos identitarios de los movimientos trans. Al tiempo que forman parte de ellos en el marco

de las luchas sociales y políticas (muchas de estxs artistas han participado por ejemplo del Frente Nacional por la Ley de Identidad de Género durante los años 2011 y 2012)⁵ se encuentran en la necesidad de tensionar las representaciones de la transgeneridad al interior de sus auto-ficciones.

Muchas de las prácticas artísticas trabajan y elaboran una compleja relación entre identidad y desidentificación, extrañan los discursos pedagógicos y políticamente correctos sobre la diversidad, exponen las complejas regulaciones de inclusión y exclusión al interior de los propios colectivos políticos trans. No todas buscan ni llegan a ser obras y artes ejemplificadoras, normalizadoras o incluso en un sentido conciliador, sino más bien que atacan y exponen las condiciones en que los límites de lo correcto y lo incorrecto (incluso para un cuerpo trans) es producido histórica, social y subjetivamente. Tampoco persiguen siempre de manera explícita “ampliar la comprensión” sobre la experiencia travesti, transexual o transgénerica, sino conmovier las certezas e introducir las preguntas que se encuentran silenciadas como condición de establecimiento de la matriz social heteronormativa: ¿cómo es que lo travesti, la transexualidad, la transgeneridad se convierten en enigmas, vistos desde la heteronormalidad? o en los términos en que Foucault lo formulara (2000), ¿cómo extrañar el dispositivo de la sexualidad que convierte al sexo (y agregaré, al género) en objeto de saberes y políticas, y que lo hace devenir fundamentalmente en la verdad del sujeto? Algunas de estas prácticas artísticas extraen y exponen la producción ficcional de estas verdades.

Las nociones utilizadas en este trabajo pretenden ser pensadas desde las formulaciones de los propios colectivos de desobediencia. La referencia a lo “trans” aquí engloba de manera amplia una multiplicidad de formas de asumir y experimentar el género y la sexualidad en las vidas de travestis, transexuales y transgénero entre otras: vidas al margen de la normatividad binaria de géneros hombre-mujer. No existen formas inocentes de “nombrar”, de “hablar acerca de”, y de abordar experiencias tan radicalmente diferentes. Con el lenguaje operamos recortes, clasificaciones y perspectivas que son políticas, parciales, inacabadas y fundamentalmente ficcionales. Lo trans, entonces, no existe como realidad identitaria de manera homogénea, y ni siquiera, para muchxs, de manera compartida. Lo trans aquí opera como ficción que pretendo tornar útil, en el sentido en que pueda sostener una serie de reflexiones, análisis y miradas sobre los procesos de constitución de las subjetividades y los procesos de reconfiguración del campo del arte contemporáneo. Trans es antes el prefijo de un verbo (en movimiento) que la sustancialización en el lenguaje de una esencia o identidad. No “es” nada, no puede decirse que “exista”, sin embargo, in-siste como potencia diferenciadora y difiriente.⁶

En palabras de Marlene Wayar:

Yo creo en la idea de lo Trans como un paraguas conceptual donde quepan figuras similares, pero no iguales: aquello de transtóxicos, travestis y transexuales y aun más allá de esas formas, las que sean, y que permitan sostener la tensión entre identidad / des-identidad. Pues creemos que si bien necesitamos anclar la identidad, de alguna manera, para interpelar a los Estados en busca de políticas públicas de inclusión positiva, también debemos tener en claro que en lo cotidiano la identidad es un concepto no universalizable, no uniformable (2009: 3).

A su vez, el pensador y activista trans e intersex Mauro Cabral aborda la noción de *transgeneridad* como

un conjunto de discursos, prácticas, categorías identitarias y, en general, formas de vida reunidas bajo su designación por aquello que tienen en común: una concepción a la vez materialista y contingente del cuerpo, la identidad, la expresión de sí, el género y la sexualidad –es decir, un rechazo compartido a la diferencia sexual como matriz natural y necesaria de subjetivación (2006: 1).

La noción de “matriz heteronormativa” es una expresión que tiene conceptualizaciones claves en el feminismo crítico lesbiano desde los años ochenta,⁷ y me interesa nombrar aquí de esa manera a la matriz que asume la naturalidad de los cuerpos, los deseos y los géneros como binaria y heterosexualmente constituidos. Resulta fundamental observar entonces cuáles son las estrategias que las artistas ponen en marcha para des-centrar dicha matriz heteronormativa, para dislocar sus reparos binarios y cuestionar su genealogía colonial. De esta manera se percibe una cierta potencia de las prácticas artísticas contemporáneas para desplegar interrogantes, licuar consensos y activar la producción poética y estética de nuevas realidades, dado que es aquí, en el seno de estas prácticas, en donde nuevos futuros pueden ser imaginados. En palabras de una de las artistas relevadas, Susy Shock: “Nosotras no venimos a decirle a la sociedad ‘quiero un lugar en tu mesa’. Lo que venimos es a cuestionarles qué mesa han construido. Porque de esta construcción binaria varón/mujer, ustedes son sostenedoras y víctimas también” (Shock, 2015: 3).

Este trabajo pretende indagar desde una perspectiva feminista, no “acerca de” las prácticas artísticas trans sino *con* la ayuda de ellas, sobre las operaciones de cuestionamiento y deconstrucción de la matriz heteronormativa que realizan estas prácticas. Por esta misma razón no podré afirmar que estas prácticas y estéticas se constituyen en un nuevo nicho de arte que podríamos llamar “arte trans” o “arte queer”, sino que interpelan la propia producción androcéntrica de la historia de las artes, y disputan las reglas de los géneros artísticos con sus cánones establecidos, como el arte conceptual en el caso que analizaré aquí de Elizabeth Chorubczyk o el canon tradicional del folclore argentino en el caso de Susy

Shock. Para observar esto más claramente nos acercaremos a continuación a los dos proyectos performáticos señalados.

Segunda parte: proyectos performáticos abordados “Nunca serás mujer”

La artista trans-feminista Effy Beth (1988-2014), de nacionalidad argentina e israelí, vivió hasta los 5 años en Israel y al comienzo de la guerra del Golfo sus padres decidieron volver a Buenos Aires. Su nombre completo es Elizabeth Mía Chorubczyk y llegó a constar así en su Documento Nacional de Identidad, a pesar de varios conflictos que surgieron por problemas con su doble nacionalidad, incluso después de la aprobación de la Ley de Identidad de Género. De los dos pasaportes que poseía, uno de ellos indicaba su género como masculino (el israelí) y el otro como femenino (el argentino). Aunque hubiera preferido que su sexo no conste en ninguno de los dos, ella declaró sentirse orgullosa de eso.

A través de sus distintas obras de performance, foto y video-performance, *blog*-performance y textos, la artista intentó plasmar no solo sus experiencias respecto al género, la sexualidad y la nacionalidad, que la colocan, y en las que ella se coloca, en una zona de indeterminación y extranjería, sino también una práctica que toma como superficie de expresión el cuerpo y los fluidos corporales, en la exploración de un cuerpo trans posible y habitable, en tanto territorio singular-colectivo.



Elizabeth Mía Chorubczyk. Autora: Nora Lezcano. Pie de página: Elizabeth Mía Chorubczyk (Jerusalén 1988-Buenos Aires 2014). Artista conceptual trans-feminista.

El proyecto *Nunca serás mujer*, compuesto por trece acciones, relevado y relatado en el *blog* homónimo (<http://nuncaserasmujer.blogspot.com.ar/>), surge como resultado de un diario que la artista escribe acerca de su proceso de reasignación hormonal, a partir de abril de 2010. Uno de los disparadores de esta performance es una frase dirigida a Effy una vez comenzado este proceso: “aunque vos te sientas mujer, te crezcan las tetas, tomes hormonas, te operes los genitales, nunca serás mujer porque no menstruás ni sabés lo que eso significa”

(<http://nuncaserasmujer.blogspot.com.ar/>). Al cumplirse un año de haber comenzado la reasignación hormonal, en abril de 2011, Effy performa trece menstruaciones: se extrae medio litro de sangre, (la cantidad aproximada que una mujer que menstrua pierde por año), la fracciona en trece partes y realiza una acción con cada una de esas dosis de sangre, relacionadas con lo que vivió cada mes del año transcurrido respecto a su construcción corporal y de género.

Así, la primera acción que realiza remite a su primer mes de hormonización, cuando su cuerpo es 'intervenido' biomédicamente mientras ella no deja de preguntarse

Este es el primer mes en que mi cuerpo –hormonalmente– empezó a funcionar como el de una mujer, y lo hago de manera consciente, sin dejar de cuestionarme por qué lo hago, para quién lo hago, con qué fin. Yo era mujer antes de esto, ¿por qué entonces exteriorizar mi identidad?⁸

La acción consiste en colocarse ropa interior masculina y mancharla en la entrepierna con la sangre de esa primera menstruación, acción que, como todas las demás aparece fotografiada en el *blog*.

En mayo de 2010, Effy comienza a presentarse, en los cursos en el Instituto Universitario Nacional de Arte (IUNA)⁹ donde estudia Artes Visuales, ante sus compañerxs y docentes con su apodo *Effy*, diminutivo de Elizabeth. La acción que remite a ese acontecimiento es una performance en el IUNA. Esta presentación contó con el apoyo del Departamento de Artes Visuales del IUNA y con el auspicio del INADI.¹⁰ Allí nuevamente se extrae sangre públicamente, se *disfraza* con ropa de hombre, como solía ir en mayo del 2010 a la facultad, introduce su mano por debajo de su ropa y la saca manchada de sangre, enseñándola a sus compañerxs y presentándose como solía hacer para explicar su identidad: “Mi nombre es Elizabeth Mía Chorubczyk, presente”.

En el mes de junio de 2010, Effy decide encontrarse con la última persona con quien había tenido una relación estable antes de comenzar su transición, para poder expresarle todo lo que estaba viviendo y que no había podido comunicar antes, razón por la cual sentía que había causado mucho dolor. La acción correspondiente es entrar el 19 de abril de 2011 en la Iglesia de la Piedad con una copa cargada con su sangre: “Pido perdón a todas las personas que trataron de quererme y resultaron heridas. Bebo mi menstruación mientras pienso en sus nombres”.

Es posible ver cómo este derrotero de acciones presenta un *increscendo*, un devenir en el cual la performance va *tomando cuerpo*: las acciones pasan de un ámbito privado, el de la propia casa y la propia ropa masculina, a ámbitos cada vez más públicos, que provocan intervenciones en las instituciones. La cuarta acción será directamente sobre el espacio público, interviniendo la zona de Microcentro con tampones manchados con sangre. Varios aparecen colocados en los mismos lugares en don-

de están pegados los volantes de publicidades de prostitución de mujeres y strippers, como postes y teléfonos públicos. Fundamentalmente, se opera una densificación en la transparencia de sentidos: las imágenes de los tampones ensangrentados sobre los volantes callejeros de mujeres exhibiéndose y siendo ofrecidas para consumo de prostitución o pornografía *enturbia* el consumo en su doble sentido, consumo de los cuerpos y consumo de las imágenes de los cuerpos. La superficie transparente de un cuerpo de mujer para el consumo puede trastocarse a partir de la exhibición de su materialidad y experiencia, devolviéndole a la imagen la densidad de la carne y de su sangre.

La quinta acción remite a un reclamo a la Empresa de medicina prepaga OSDE, que se niega a brindar cobertura médica al tratamiento de reasignación hormonal, salvo que la paciente se haga pasar por *un* enfermo de cáncer de próstata, para lo cual podrían darle las hormonas. Effy llenará sus manos de sangre y dejará su marca en los vidrios como una obra de *action painting*.

La sexta acción es una mascarilla de belleza con su propia sangre mientras se depila las axilas. Remite a la primera vez, después de seis meses de haber comenzado el tratamiento de reasignación hormonal, en la que Effy tiene intenciones de estrenar ropa de mujer en una cena familiar. Ese mismo día ella tendrá su primera sesión de depilación laser:

Costosa, dolorosa y poco prometedor respecto a los resultados, lloro de dolor mientras pienso por qué tengo que pasar por esa tortura, ¿por qué las mujeres no podemos ser bellamente barbudas? ¿Por qué debemos someternos a tratamientos dolorosos o gastar nuestro dinero en cumplir con un mandato social sobre lo aceptado, la belleza, lo atractivo y lo femenino?¹¹

La octava acción (llena sus uñas con sangre y con ellas sus brazos, que tiempo antes se había cortado y lastimado en momentos de mucha angustia) conmemora el día que finalmente puede renunciar a su trabajo y a partir del cual se atreve definitivamente a usar ropa de mujer, al no sentirse ya coaccionada por esa situación y por el miedo a perderlo. Ese momento de su vida, antes de renunciar a su trabajo en un video-club, Effy se encontraba obligada a fajarse las tetas que habían comenzado a crecerle a raíz del tratamiento hormonal, para poder “disfrazarse” de varón.

La novena acción remite a sus primeras experiencias en la calle frente a hombres, viviendo su vida social como mujer. Habla de los mal llamados “piropos” que recibe y de la experiencia de sentirse abusada por un médico que la atiende y que a toda costa pretende ver sus pechos, hasta que de imprevisto separa la ropa del cuerpo de Effy para verlos. Ella se pregunta si hizo algo para que eso ocurriera, si actuó de alguna manera que se prestara a malos entendidos. Se siente violada: “Rompo en llanto las primeras veces que lo comparto individualmente

con mi madre y mis amigas. La respuesta de todas fue la misma: ‘qué hijo de puta’ seguido de ‘esas cosas suelen pasarnos a las mujeres’”.¹² Para recordar esos hechos Effy se viste con un traje muy ceñido y muy corto de enfermera, mancha sus pechos con sangre y camina por la calle. Afirma que los hombres le gritan cosas sobre su cuerpo sin prestar la menor atención a la sangre de su ropa. Luego de esto, se dirige al baño de su facultad a lavar su remera, para intentar sacar cualquier mancha de su menstruación.

Por un lado es posible registrar en el relato la manera en que muchos abusos de poder, sobre el cuerpo y la sexualidad de las mujeres se encuentran naturalizados, padecidos sin ser expresados, y reforzados por las redes de saber-poder de una institución como la corporación médica androcéntrica: si la historia de la medicina occidental desde el Renacimiento en adelante ha consistido en expropiar los saberes colectivos sobre el cuerpo y la sexualidad a las comunidades, pero fundamentalmente a las mujeres (Martín Barbero, 1987; Preciado, 2008), ¿por qué la institución médica androcéntrica contemporánea no consideraría que además de *El* saber, detenta el poder sobre los cuerpos que atiende?

Por otro lado, Effy performa al lavar su ropa con intención de hacer desaparecer cualquier mancha, la vergüenza del propio cuerpo y de sus fluidos, una mancha que fundamentalmente carga, cristianamente, el cuerpo de la mujer. Frente a estos relatos se abre un cuestionamiento: si compartimos de manera fundamental con Simone de Beauvoir su ya célebre manifiesto de que mujer no se nace, sino que se llega a serlo... ¿Exigen nuestras lógicas sociales que alguien, para hacerse mujer, tenga que pasar por esta experiencia de una violencia iniciática? ¿Hacerse mujer implica inscribirse en una violencia que ‘ubica’ el cuerpo femenino en los lugares marcados en un mapa antagónico del androcentrismo?¹³

Con su décima menstruación la artista tacha en su documento nacional de identidad (anterior) su nombre masculino y escribe con sangre en su brazo su verdadero nombre, Elizabeth Mía, para relatar la experiencia en su nuevo trabajo, en donde a pesar de haber sido aceptada explicitando ella su situación de mujer trans indocumentada, el guardia de seguridad del edificio no le permite entrar. Cuando finalmente la deja entrar le dice “Seamos sinceros, vos *no sos* Elizabeth”.

En año nuevo, Effy pretende estrenar un vestido, hecho que divide a la familia en la celebración. La acusan de infantil por no aceptar vestirse con pantalón y remera para no causar problemas familiares. En esta acción ella se dirige a la plaza de Congreso, delimita un círculo con su sangre y vestida con su vestido elegido se sienta y se siente sola, separada del mundo. Conmemora también así a todas aquellas personas que han sido separadas del mundo y de su sociedad por su sangre, como las personas con VIH.

Su menstruación número once expresa el signo de una apertura y de una transformación:

Luego de más de tres años de evitar acercamientos sexuales de cualquier tipo con otras personas, un hombre trata de seducirme en el subte. Lo rechazo reiteradas veces en buenos términos. Sorprendido de que no demostrase interés me pregunta si el problema era que yo tuviese novio. Me da mucha gracia pensar que alguien imaginase posible que yo, siendo físicamente como soy, tuviese una pareja. Le digo que no y se retira tímido. Luego pienso en que me gustaría enamorarme o al menos no rechazar a todos y pensar que es posible estar con alguien. Vuelvo a casa sintiéndome lista para eso.¹⁴

La acción entonces es una intervención urbana en las escaleras de la Estación Florida, en el Subte B. Allí deja un rastro de gotas de sangre simulando el llamado de apareamiento. La sucesión de las acciones performáticas despliegan para Effy nuevos devenires-animales, posibilidad de nuevas conexiones y otras formas de pensarse.



Proyecto “Nunca serás mujer”. Autora: Elizabeth Mía Chorubczyk. Pie de fotografía: Montaje de fotografías del registro de la artista para el proyecto “Nunca serás mujer” (2011).

Para conmemorar su menstruación de marzo, Effy realiza una pintura performance. Recuerda así que su pareja más reciente, en un momento decidió terminar la relación con ella porque sentía deseos de ser padre y ella nunca podría quedar embarazada. Por esta razón, en la acción, moja sus cabellos con sangre y pinta una superficie blanca, realiza una pintura con ellos: “Baño mis cabellos en mi propia menstruación declarando que mi mente es mi aparato reproductor femenino: fértil y capaz de reproducir ideas para que formen parte de la siguiente generación”.

Su decimotercera y última acción cierra el ciclo menstrual. En un espejo de su casa, donde Effy puede ver su cuerpo completo, escribe con sangre “Siempre soy mujer” y subraya, no tacha, la palabra *mujer* utilizando su pene.

Este es un proyecto performático sobre el propio cuerpo, pero que explicita el entramado social, cultural y político en el que todo cuerpo se inscribe y es modulado. En el devenir de estas acciones, la artista encuentra la posibilidad de construcción de un relato sobre sí misma, sobre su identidad, subjetividad y corporalidad, que no deja de implicar la propia trama política. Expresa a un tiempo la diseminación de las complejas redes de poder en las que un cuerpo se teje: familiares, institucionales, económicas, afectivas; y a la vez la posibilidad de operar apropiaciones, desvíos de sentido, interpelaciones en esos tejidos de significación aparentemente fijados y establecidos.

Claramente la primera pregunta que esta obra pretende problematizar es si una mujer se define simplemente por sus rasgos biológicos, por una determinada disposición corporal y si esto es suficiente para atribuir y/o negar a los cuerpos una identidad de género.

Pero el sexo y la biología aparecen aquí como marcadores de poder. Como expresa Judith Butler,

[...] el ‘sexo’ es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas. En otras palabras, el “sexo” es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo. No es una realidad simple o una condición estática de un cuerpo, sino un proceso mediante el cual las normas reguladoras materializan el “sexo” y logran tal materialización en virtud de la reiteración forzada de esas normas (2008: 18).

Así, se expresa en la obra no solo el ideal regulatorio del sexo a través de la frase que la dispara, “nunca serás mujer porque no menstruás ni sabés lo que eso significa”,¹⁵ sino también en muchas de las acciones cotidianas devenidas en elementos de una acción artística, como depilarse las axilas con cera, someterse a tratamientos de depilación láser, de reasignación hormonal... hay un sexo que debe *hacerse* culturalmente para poder *ser* ‘naturalmente’ una mujer. Se da un movimiento paradójico en el que Effy fuerza la escritura de un sexo femenino en su cuerpo y al unísono lo cuestiona: “¿Por qué debemos someternos a tratamientos dolorosos o gastar nuestro dinero en cumplir con un mandato social sobre lo aceptado, la belleza, lo atractivo y lo femenino?” o “por qué lo hago, para quién lo hago, con qué fin. Yo era mujer antes de esto, ¿por qué entonces exteriorizar mi identidad?”. Este movimiento paradójico narrado es lo que se transforma en un componente de la obra.

Pero la cita de Butler se profundiza de esta manera, respecto de la reiteración forzada de las normas:

Que esta reiteración sea necesaria es una señal de que la materialización nunca es completa, de que los cuerpos nunca

acatan enteramente las normas mediante las cuales se impone su materialización. En realidad, son las inestabilidades, las posibilidades de rematerialización abiertas por este proceso las que marcan un espacio en el cual la fuerza de la ley reguladora puede volverse contra sí misma y producir rearticulaciones que pongan en tela de juicio la fuerza hegemónica de esas mismas leyes reguladoras (2008: 18).

Que la fuerza de la ley no se dé de una vez y para siempre, no solo abre un espacio político y de resistencia sobre los cuerpos, sino que da cuenta fundamentalmente de que el cuerpo, en tanto que materia viva, se encuentra en el movimiento continuo de su devenir intrínseco, aquello que Gilbert Simondon (2009) llamará *individua-ción*, proceso continuo de singularización. Es por esto que la reiteración o repetición debe ser entendida, como nos proponen Bergson (1998) y Deleuze (2009), solo en el devenir del tiempo: como el terreno o la materia en la que se introduce la diferencia. La repetición en la obra, de una serie de actos naturalizados (la presentación de ella misma, la depilación, la colocación de la mascarilla de belleza, el acto de lavar la ropa), entre-abre la posibilidad de una diferencia en el cuerpo mismo y en los sentidos sobre el cuerpo, convierte al cuerpo en un territorio paradójico en donde los sentidos aparecen retorcidos, como en el país de las maravillas de Alicia que Deleuze (2008b) toma para pensar la lógica del sentido, siempre paradójico. El acontecimiento artístico se produce en esa superficie corporal extrañada que pone en jaque la naturalización del binarismo sexo-genérico masculino/femenino, hombre/mujer y que jaquea también, en la reiteración de algunas normas, las acciones cotidianas que las sostienen.

Pero también aquí la repetición adquiere otra dimensión, de reconexión ritual. Todo ciclo menstrual es un modo de darse el tiempo en el cuerpo, orgánico y pulsante.¹⁶ El hecho de que las menstruaciones en la obra se repitan 13 veces puede leerse como un modo de denuncia de un calendario occidental que sostiene un año arbitrariamente dividido en 12 meses de diferentes cantidades de días, solo con el fin de combatir los calendarios lunares de 13 meses sincrónicos de 28 días más 1 día, que daría como resultado 365 días igualmente. No solo los calendarios lunares son registros propios de las culturas matrilineales, sino que el número 13 ha sido identificado en las sociedades occidentales cristianas como el número del diablo, la desgracia y la muerte.¹⁷ Trece veces se produce el ciclo lunar y el ciclo menstrual sincrónico en un año. Casualmente, desde la Inquisición en adelante este número se vincula a las brujas y sus poderes sobre los cuerpos, razón por las cuales, como explica Jesús Martín Barbero, más del setenta por ciento de las acusadas, torturadas y ajusticiadas por brujería fueron mujeres (1987: 101).¹⁸ Respecto a esto Paul B. Preciado afirma:

La Inquisición actúa aquí como una instancia de control y represión tanto del saber farmacológico de las mujeres de las

clases populares como de *la potentia gaudendi* que reside en algunas plantas [...] Esto es parte de un proceso de erradicación de saberes y poderes populares y de consolidación de un poder y un saber experto y hegemónico imprescindible para la implantación progresiva del capitalismo a escala global [...]. Se crean así licencias para el ejercicio de la profesión médica que excluyen los saberes corporales de las mujeres, las parteras y las brujas... Se trata de exterminar o confiscar una cierta ecología del cuerpo y del alma, un tratamiento alucinógeno del dolor, del placer, de la excitación, y de erradicar las formas de subjetivación que se producen a través de la experiencia colectiva y corporal de los rituales... (Preciado, 2008: 115-17).

Por eso el desafío es restablecer, a través de una serie de ritos (las acciones performáticas) el tiempo del ciclo vital que pone a circular la vida y la muerte en un proceso de equilibración y meta-estabilización. Como afirma la antropóloga María Laura Méndez: “Los ritos son un intento permanente de conjurar el caos sin creer que puede existir un cosmos que permanezca inalterable” (2011: 154). Así como la dimensión del acontecimiento mítico es la variación continua y cada mito es una versión sin posibilidad de referencia a una verdad o versión primera, la dimensión del acontecimiento ritual es la repetición continua siempre forzada a recomenzar por la diferencia. Por esta razón el ritual no opera un “como si”, no finge, no repite tampoco como si fuera la primera vez, sino que cada vez pretende demarcar un territorio, recodificar los cuerpos y los espacios, re-organizar y re-conducir los flujos del cosmos, limitar la entrada del caos, religar aquello que el transcurrir del tiempo ha roto, mundo de los vivos y de los muertos, cielo y tierra, pasado y futuro, individualidad y colectividad. Los rituales tienen la función de sanar las rupturas, por eso religan el cuerpo a su comunidad y la subjetividad a un territorio posible.

Una performance ritual se encuentra en el límite de los lugares demarcados para el arte y la vida, lo cotidiano, lo privado y lo público. Al ejecutarse pone en cuestión y en crisis también esos límites, que se ven extrañados, expuestos e interpelados. Deviene en un modo de hacer arte con la propia vida a fuerza de operar una torsión sobre el sentido del campo del arte.

Una pregunta funciona como marco de este trabajo y es un eco del texto de Gilles Deleuze y Félix Guattari, “¿cómo hacerse un cuerpo sin órganos?” (En: *Mil Mesetas*, 2002: 155). Allí los autores exploran esa famosa expresión robada a Antonin Artaud: el *cuerpo sin órganos* (CsO) no como un concepto sino como una experiencia... ¿una experiencia de qué? La experiencia de una intensidad o de una intensificación. En varios momentos de las dos obras que componen *Capitalismo y esquizofrenia* (*El AntiEdipo*, 1995; *Mil Mesetas*, 2002) los autores utilizarán esta expresión para referirse a un campo de intensidades inmanentes. El deseo como campo o como superficie, desear es hacerse un cuerpo sin órganos o entrar en él. Todos sus desarrollos conceptuales de las máquinas

deseantes y de los campos sociales de deseo son nombrados y explorados en torno a esta expresión. A partir de ella estos pensadores batallan contra la *sobrecodificación* de los cuerpos, la introducción de todo cuerpo en una máquina binaria de clasificación e interpretación.

En su trabajo *Antropología del cuerpo y modernidad* (2000), David Le Bretón reconstruye algunos de los modos en que las instituciones del saber científico y médico han anatomizado el cuerpo en nuestras sociedades, y han jerarquizado el acceso a una “verdad” del cuerpo que queda siempre en manos de otros, de los expertos, expropiado de cualquier saber colectivo. Así, estos conocimientos surgen fundamentalmente de la disección y el estudio de ‘especímenes’ muertos, en donde el cuerpo es separado en partes, secciones, sistemas y es concebido fundamentalmente, ontológicamente, en su inmovilidad. ¿Cuál es entonces la guerra a los órganos que en 1947 declara Artaud y que Deleuze-Guattari, como un relevo, retomarán a partir de los setenta? Es la guerra contra todo sistema de sobrecodificación trascendente, de ‘verdad’ última sobre los cuerpos, detentada por la pontificia universidad de los conocimientos de la salud, es la guerra, en fin, no tanto contra los órganos sino contra el organismo, el sistema de organización que rige el principio o el fin del cuerpo, aquel que dice lo que un cuerpo sí puede y lo que no:

El cuerpo sin órganos no se opone a los órganos, sino al organismo, a la organización orgánica de los órganos. El juicio de Dios, el sistema del juicio de Dios, el sistema teológico es precisamente la operación de Aquel que hace un organismo, porque no puede soportar el CsO [...] juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder (2002: 163-164).

Esta noción del organismo como juicio de Dios aparece reactualizada en el pensamiento de Butler de la manera en que señalé más arriba: el sexo como construcción ideal. Fundamentalmente, estas críticas se convierten en herramientas de interpelación (martillos, en términos nietzscheanos) a la partición fundante occidental, la de naturaleza-cultura, y cuestionan las estrategias de asignación, envío y reenvíos a los compartimentos de la naturaleza o la cultura, una serie de dispositivos de poder contruidos histórica y socialmente.

Frente al organismo, frente al Juicio de Dios, es poco lo que podremos conceptualizar o batallar, se trata más bien de abandonarlos, de producir una línea de fuga, de crear un nuevo territorio, de experimentar. Los autores dirán explícitamente “de ningún modo [el CsO] es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas. El CsO no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite” (2002: 156), o diré también, es el efecto de una experimentación con las intensidades: *performance*. “De todas maneras tenemos uno (o varios), no tanto porque

el CsO preexista, sino porque no podemos desear sin hacer uno” (2002: 155).

En las experiencias que estoy analizando, la performance, para Effy Beth, se convierte en la línea de constitución de un cuerpo propio, de un cuerpo como campo de intensidades que le permiten no habitar (“nunca se acaba de acceder a él”) pero sí desorganizar una serie de estratificaciones (representaciones a través de su presentación; localizaciones a través de la dislocación) para poder recortar un territorio singular a ser explorado.

La dimensión colectiva fundamental para hacerlo es encontrada aquí en la práctica artística, a través de la cual es posible dar sentidos, producir nuevos sentidos, en torno a actos y situaciones que necesitan ser reinscritos socialmente. El arte performático opera como el modo de restituir una ruptura de los lazos con una sociedad excluyente, a través de su re-significación ritual.

Así, el cuerpo también aparece *expandido*,¹⁹ abierto, expuesto, a un público y a una comunidad de sentido, tratando de restituir los flujos de intensidades, flujos de sangre y flujos menstruales que derraman el cuerpo y se vuelcan sobre la calle, las plazas, las instituciones. La performance es así la exploración de lo que este cuerpo puede. La expresión que Deleuze (2008a) reactualiza desde Spinoza, “nadie sabe lo que un cuerpo puede” apunta a destituir toda verdad y saber seguro sobre los cuerpos para devolverles su potencia de exploración. Y un cuerpo puede, cada vez, algo distinto según los encuentros de los que es capaz. A través de su práctica artística, la artista busca los encuentros que le permitirán transitar la experiencia de hacerse un cuerpo.

Así, la experimentación del CsO es una práctica peligrosa, que linda con el caos, con una intensificación que, de hacerse sin medida y sin plano de consistencia, arrastraría llanamente al cuerpo hacia su disolución. Por eso la práctica artística que se aloja en una comunidad de sentido, aunque efímera y situacional, funciona a modo de plano de consistencia para una subjetividad.

Susy Shock y los monstruos en el folclore argentino

Susy Shock es una artista trans, argentina, nacida y criada en Buenos Aires pero de familia proveniente de las provincias de Tucumán y La Pampa, y con fuertes lazos también allí. Es cantante, escritora, actriz, humorista, integra el elenco de la varieté de humor *Noches Bizarrras* que ella y otros crearon después del 2001 y realiza como espectáculo estable un recital de música y poesía llamado *Poemario Trans-Pirado* desde el 2010 ininterrumpidamente, con el que ha transformado sus *shows* de *performances* poéticas en verdaderos espacios de concurrencia ritual. Una vez al mes, en el Centro Cultural LGBT Casa *Brandon*, ella realiza su espectáculo en el que canta, lee y recita sus poemas, invita a músicos, artistas, y danzantes, proyecta fotografías y produce un espacio en donde

el humor se transforma en una herramienta política. Ha publicado además dos libros de poemas, *Relatos de Caneclón* y *Poemario Trans-Pirado* (los dos editados por Nuevos Tiempos, 2011) y trabaja ininterrumpidamente en diversas performances, presentaciones y festivales. En el año 2013, protagonizó el medimetraje *Andrea*, dirigido por Edgar de Santo y, en el 2014, editó su primer disco, que lleva por título la frase de cabecera de su abuela Rosa la tucumana: *Buena vida y poca vergüenza*, y que Susy levanta como bandera. Además participa con sus relatos, poemas y reflexiones en distintos medios gráficos como la revista literaria *Maten al Mensajero* y el *Periódico Mu* de la Cooperativa de Comunicación *La Vaca*.



Título: Susy Shock. Autora: Marieta Vázquez. Pie de foto: Poeta y cantautora Susy Shock.

La invención del cuerpo de Susy se encuentra profundamente ligada a la deconstrucción del cuerpo trans de *femme fatal*, hiper-expuesta e hiper-femenina. Como Bevacqua señala:

[...] la performer construyó una imagen corporal desde la negatividad heteronormativa: ni hombre, ni mujer. Fue Marlene Wayar, quien le dio a Susy “el sentido del taco puesto”, como ella misma suele expresar. En ese sentido, exclama Wayar en la primer editorial de *El Teje*: “¡Inventémonos lejos del hombre que nos imponen y la mujer que deliran que debemos ser!” (2011: 6-7).

Para esto, Susy opta por ropa holgada y cómoda, realizada por integrantes del Colectivo de Artistas de Giribone y que desarrollan un proyecto de diseño y producción indumentaria llamado M.I. (Moda Inclusiva: moda sin moldes):

La propuesta estética de M.I. le permite a Susy Shock desidentificarse del único modelo travesti reproducido en la televisión argentina, la performer presenta un cuerpo sin excesivo esteticismo resaltando las partes que prefiere (sus piernas y su rostro), para reservarse con amplias capas y acampanados vestidos su “triángulo invertido”. En ese sentido, desarrolla una imagen que remite de manera explícita a un cuerpo feminizado, ya sea desde su gestualidad como desde su vestuario, pero sin llegar a ser una caricatura de lo femenino, ni una “copia fiel” de ello, manifestando siempre una ambigüedad (Bevacqua, 2011: 8).

Así, su cuerpo se va haciendo de gestos, colores, girones, retazos y ropas. Su cuerpo también es su caja bagonalera,²⁰ caja de resonancia plagada de pines, cintas, pequeños recuerdos que le van regalando en su paso por los escenarios, las marchas y la militancia y que la convierten en una ekeka, figura mítica andina siempre excesivamente cargada.

Habitualmente, Susy abre o cierra sus Poemarios con un texto en donde exclama “reivindico mi derecho a ser un monstruo, que otros sean lo normal”, y corona el escenario con una pancarta-obra que deja ver un cuerpo con tres tetas y pelos en las axilas, cuerpo que no responde al binarismo, pintado por su hija Anahí Bazán Jara, artista plástica y diseñadora.

Yo, pobre mortal,
equidistante de todo,
yo, D.N.I: 20.598061,
yo, primer hijo de la madre que después fui,
yo, vieja alumna
De esta escuela de los suplicios.

Amazona de mi deseo.
Yo, perra en celo de mi sueño rojo.

Yo, reivindico mi derecho a ser un monstruo.
Ni varón ni mujer.
Ni XXY ni H2O.

Yo, monstruo de mi deseo,
Carne de cada una de mis pinceladas,
Lienzo azul de mi cuerpo,
Pintora de mi andar.
No quiero más títulos que cargar.
No quiero más cargos ni casilleros a donde encajar
Ni el nombre justo que me reserve ninguna ciencia.

Yo, mariposa ajena a la modernidad,
a la posmodernidad,
a la normalidad.
Oblicua,
visca,
silvestre,
artesanal.

Poeta de la barbarie
Con el humus de mi cantar,
Con el arco iris de mi cantar,
Con mi aleteo:

Reivindico mi derecho a ser un monstruo
¡Que otros sean lo normal!
El Vaticano normal.
El Credo en dios y la virgísima Normal.
Los pastores y los rebaños de lo Normal.
El Honorable Congreso de las leyes de lo Normal.
el viejo Larousse de lo Normal.

Yo solo llevo la prendas de mis cerillas,
el rostro de mi mirar,
el tacto de lo escuchado y el gesto avispa del besar.
Y tendré una teta obscena de la luna más perra en
mi cintura
y el pene erecto de las guarritas alondras.
Y 7 lunares,
77 lunares,
qué digo, 777 lunares de mi endiablada señal
de crear

mi bella monstruosidad,
mi ejercicio de inventora,
de ramera de las torcazas.
Mi ser yo, entre tanto parecido,
entre tanto domesticado,
entre tanto metido de los pelos en algo.
Otro nuevo título que cargar:
¿Baño de Damas? ¿o de Caballeros?
o nuevos rincones para inventar.

Yo, trans... pirada,
Mojada, nauseabunda, germen de la aurora
encantada,

la que no pide más permiso
y está rabiosa de luces mayas,
luces épicas,
luces parias,
Menstruales, Marlenes, Sacayanes, bizarras.
Sin Biblias,
sin tablas,
sin geografías,
sin nada.
Solo mi derecho vital a ser un monstruo
o como me llame
o como me salga,
como me pueda el deseo y las fuckin ganas.

Mi derecho a explorarme,
a reinventarme.
hacer de mi mutar mi noble ejercicio.
Veranearme, otoñarme, invernarne:
las hormonas,

las ideas,
las cachas,
y toda el alma

Amén.



“Poemario Trans-Pirado”. Autora: Andrea Hamid. Pie de foto: Susy Shock interpreta cantos de copla con caja en su Poemario Trans-Pirado.

Como señala Claudia Kozak (2014), el sentido etimológico del término y su acepción cotidiana ubica a lo monstruoso como aquello que “muestra” (en latín: “ego monstruo” –yo muestro– del verbo *monstrare*) pero también podría tener una raíz en el sentido de advertir: “(monere); una advertencia de los dioses respecto de las posibilidades de lo existente” (2014: 05).

Susy reivindica insistentemente en sus obras y entrevistas la figuración de lo monstruoso como fuga de las representaciones y clasificaciones, pero, fundamentalmente, como territorio de creación y autocreación. Esta monstruosidad opera en un doble movimiento: de conexión y proliferación como las tetas que le crecen, el exceso de canecalón (pelos, crenchas, pelucas), de pestañas de cartón y al mismo tiempo por despojo, por sustracción y por falta de ser: Susy no llega a ser ni varón, ni mujer, ni xxy, ni H2O. Tampoco, para una parte del colectivo trans, Susy llega a ser trans dado que su travestismo no se inscribe en el relato relativamente legitimado en donde las travestis padecen discriminación por su identidad desde niñas. Ella ha tenido una deriva trans desde el arte y para muchxs esto es pura simulación, no verdadera transexualidad o transgeneridad. Lo mismo ocurre con su relación con el folclore.

De raíces tucumanas y pampeanas, a pesar de ser porteña, Susy Shock ha reivindicado como propios los diferentes géneros folclóricos de la región andina y litoral, y ha construido la performance de su Poemario Trans-Pirado en torno a estos ritmos, cantos y escrituras.

Uno de los géneros musicales que aborda y que adquiere una presencia singular en el escenario es el canto de copla con caja. Este canto es una expresión típica de

las culturas andinas sudamericanas, enraizado en nuestra región, a las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy entre otras, lugares de Argentina con los que Susy tiene una historia de transmisiones y relevos.

Acerca del canto de coplas con caja, la investigadora Yanina Mennelli (2009) explica: “fue estudiado como género poético-musical característico del noroeste argentino, desde la musicología bajo la denominación general de ‘baguala’. Este mismo objeto fue abordado desde estudios literarios y folclóricos, en términos de ‘poesía oral y anónima” (2009: 191). Su origen mixto se da en el cruce entre tradiciones pre-hispánicas y españolas: su sistema tímbrico es pre-hispánico al igual que la caja utilizada (bimembranófono de marco), mientras que su sistema rítmico procede de ambos continentes y la métrica de los versos (cuarteta octosilábica) es de origen español (Mennelli, 2009). Es un género fuertemente mestizo e híbrido vinculado en nuestro país al área que fuera de influencia de pueblos originarios llamados diaguitas, omaguacas, atacamas y capayanes, entre otros, y actualmente a los festejos del carnaval y a los ámbitos festivos norteros en general, distante tanto de la llanura como de la gran urbe. Mennelli describe el modo en que se produce el canto: “un coplero canta los dos primeros versos de la copla y el resto de la ronda canta el bis, luego el mismo cantor completa la copla y el resto de los cantores repiten” (2009: 192). Este procedimiento sigue Susy Shock en muchos de sus cantos en relación con el público.

En gran medida los cantos tradicionales como estos presentan deícticos de género, marcas de poder en torno a los roles sexuales y genéricos que han contribuido, como géneros musicales “nacionalizados” incluidos en el discurso de lo nacional y de lo patrio, a reafirmar los binarismos naturalizados.

Mennelli (2009) ha realizado un extenso trabajo de campo sobre el carnaval humahuaqueño y analiza de esta manera la performance del canto de copla con caja en dicho contexto: mientras en principio el carnaval andino se presenta como el desentierro del Diablo (*Pujllay*) y la inversión de todos los valores durante los nueve días de su duración, también es cierto que las performances llamadas de contrapunto, en donde dos cantores, habitualmente un hombre y una mujer, dialogan, se contestan y se provocan a través de las coplas, funcionan como reguladores de lo posible y de lo admisible respecto a los roles de sexo y de género. Los sujetos privilegiados de enunciación aquí aparecen como el mozo y la moza.

Desde la perspectiva de los actores el contrapunto de coplas es percibido, en primer lugar, como una forma de “cortejo amoroso” pero también como un modo de discusión o lucha por los sentidos que gravitan en torno de la definición de los sexos, sus funciones y atributos (2009: 193).

Es en este sentido que el contrapunto y el canto de coplas con cajas funcionan como performance que trami-

ta una expresión de los cuerpos exclusivamente heterosexualizados. De esta manera, Mennelli resalta

su dimensión social, la considerada en nuestro trabajo, a partir de la conceptualización de las coplas como enunciados, es decir, como productos culturales, históricos e ideológicos, a través de los cuales se instituyen construcciones de “mujer” y de “hombre” que dan cuenta de las valoraciones sociales que pujan por la legitimidad y el reconocimiento en la performance (2009: 193).

Sin embargo, en las performances de Susy todas estas características aparecen extrañadas: se trata de una artista trans, montada en sus tacos n° 42, en el centro de una gran ciudad como Buenos Aires, cantando coplas al son de una caja, en donde muchos de los temas abordados en la escritura relatan la experiencia trans.

Si bien en este caso el canto se presenta como parte de una performance escénica, y no en rondas como típicamente aparece en el carnaval humahuaqueño, funciona igualmente con el público en su lógica de canto y respuesta cada dos versos. Susy Shock compone:

De para abajo me vengo
 Pisando sobre cajones
 Nada me han hecho los tigres
 Qué me han de hacer los ratones
 [...]
 Yo soy como hecha al revés,
 Cuando me siento me paro,
 En la Gloria me condeno
 Y en el infierno me salvo
 [...]
 Siempre que escucho una copla
 Canta el hombre a la mujer.
 Esta que les traigo ahora
 Cambiará su parecer
 [...]
 No quiero ser un señor
 Tampoco quiero ser dama.
 Yo quiero ser otra cosa,
 Ser lo que me dé la gana
 [...]
 Esta es una copla rara
 Como ya la habrán notado
 No habrá mujeres lavando
 Ni hombres con redes pescando
 [...]

De esta manera, el canto de copla deviene en una producción cultural extrañada, desterritorializada de sus inscripciones habituales (para no referirnos a un “texto original”) urbana y travesti, y que en su propia realización expone las reglas de producción deconstruidas. Aquí no hay un hombre cantándole a una mujer, ni una mujer respondiendo cómplice o audazmente, como típi-

camente ocurre en el contrapunto de copla con caja. Las letras expresan la ambigüedad del género, la indefinición de los roles, y la negativa a entrar en los binarismos. Utiliza de hecho, las inversiones del mundo carnavalesco (en la Gloria me condeno / y en el infierno me salvo) para ponerla a funcionar en otro lado, no de manera simétrica. Si habitualmente este canto les asigna la picardía a los varones, y el carnaval permite esa inversión simétrica y la utilización de la picardía en las letras por parte de las mujeres, aquí la autora desbarata la simetría y los lugares asignados (no habrá mujeres lavando ni hombres pescando).

Tradicionalmente, al menos en sentido hegemónico, todos estos ritmos han sido incluidos dentro de la producción narrativa del Estado-Nación argentino desde la primera mitad del siglo XX, pertenecen a la argentinidad, y están fuertemente marcados genéricamente: los roles del hombre y de la mujer claramente delimitados, las estructuras de baile segmentadas binariamente, los temas (contenidos) muy bien especificados. A pesar de esto, ningún producto cultural permanece al margen de los cambios y transformaciones sociales, y como señala Raymond Williams, lo que llamamos *tradicción* “es una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo en el proceso de definición e identificación cultural y social” (2009; 153), o sea, un fenómeno presente, en continua transformación.

La historia del folclore argentino (en términos amplios y generalizados) está mucho más ligada a un tradicionalismo conservador en las sociedades de provincia, impregnadas por una doble vertiente, religiosa, por un lado, y nacionalista por otro. En una entrevista realizada en ocasión de la presentación de su disco *Buena Vida y Poca Vergüenza* (2014) Susy afirma:

Hay una mirada desde donde yo me quiero parar en el folclore: una zamba puede ser más zamba, una chacarera puede ser más chacarera, pueden ser traídas hasta acá desde otras épocas y llevadas hacia adelante, estéticamente hablando, y vamos a entender eso como una “evolución” del folclore, pero hay algo que no se pone en discusión todavía en general, que es el discurso o, mejor dicho, los discursos del folclore. Me parece que las más son canciones que tienen un nuevo discurso. Más allá de que están dichas, cantadas y compuestas por una persona trans, es más bien una mirada en todo caso de nuevos modos de ser femeninos y masculinos. El folclore es un canon que en la década del cuarenta cuatro tipos se sentaron y determinaron que el folclore es de esta manera y se baila de esta manera, e hicieron libros... y obviamente fueron cuatro varones, no hubo mujeres y menos travestis, para decir cómo bailamos y cómo cantamos el folclore. Creo que hay algo de esto que está pendiente. Tengo la pequeña ilusión de que esto sea un aporte para empezar a pensar qué estamos cantando y no solamente cómo lo cantamos o qué arreglo bonito le hacemos [...]. Hay una idea de patriarcado que atraviesa totalmente el folclore y no lo hemos puesto en discusión...²¹

Por esta razón, el canto de copla con caja se vuelve descontextualizado, extrañado a través de Susy: aunque la ciudad de Buenos Aires cuenta con un gran y marcado circuito de producción y consumo de folclore, no se puede afirmar que el público que asiste a los espectáculos de Susy sea necesariamente parte de ese circuito: es tan mestizo como el propio canto de copla, y como la misma Susy. De esta manera, no solo el contenido de las coplas se vuelve intertextual, sino que la elección del ritmo para ser cantado y tocado en un contexto extraño, establece también una dimensión dialógica y de interpelación. Bajtín (2002) es quien señala la dimensión dialógica como constitutiva de los géneros discursivos y aquí podemos afirmar y encontrar dicha noción también en los géneros musicales: así como hablar es responder, en este caso cantar también lo es, implica ligarse a un relevo de prácticas que tienen fundamentalmente una transmisión oral, y que aquí aparecen interpeladas, no solo citadas.

Al mismo tiempo implica establecer un vínculo entre dimensiones heterogéneas que se ven siempre extrañadas, por un lado, un ritmo propio de otra región del país es performado fuera de su contexto, pero no se constituye en una “muestra originaria” o “tradicional”, sino que a su vez es torcido y resignificado por este nuevo territorio. Esto produce una intertextualidad como encuentro de mundos, urbano y rural, llanura y montaña, en el que se expresa también un mestizaje trans.

Por otro lado, la propia performance de la copla con caja es muchas veces de contrapunto: Susy canta una copla a la que el público a su vez responde cantando: “La soledad es cosa rara / con tanta gente tan sola”. “Si los solos se juntaran / la soledad queda sola” y así continúa cerca de diez minutos con distintas consignas y respuestas. De esta manera, la modalidad de responso que se encuentra presente en muchas prácticas musicales del folclore argentino remiten en general a la dimensión sagrada ritual de los festejos, en las reuniones de las comunidades y colectivos. Así la práctica artística se constituye en un espacio ritual, en donde se re-liga la comunidad. La artista insiste en esta dimensión de sus prácticas, hace referencia a lo largo de toda su presentación al encuentro con la ‘pacha’ o la ‘Pachamama’.

En las tradiciones indias, mestizas argentinas y del cordón andino sudamericano, la Pachamama es el nombre que recibe la madre tierra y que funciona como dimensión cosmogónica, deidad cohesionadora de tiempo y espacio y celebración de las antiguas fiestas agrícolas de cosecha. Esta imagen se encuentra profundamente ligada a las culturas andinas agrarias y pastoriles, pero no necesariamente había encontrado lugar hasta ahora en las prácticas culturales y los modos de simbolización urbanos. Sin embargo, Susy Shock es parte de una serie de artistas y colectivos que han resignificado la experiencia de la Pachamama, ligándola a los contextos urbanos, en relación a las luchas de los pueblos originarios que se dan en las grandes ciudades (dentro de ellas y muchas

veces frente a ellas), y de los movimientos de ampliación de conciencia ecológica respecto a la producción, distribución y consumo de bienes materiales y simbólicos.

Susy afirma que es necesario y fundamental ‘hacer la Pacha en el lugar de una’, aquí en Buenos Aires en este caso. Micaela Ortelli escribe en una nota-entrevista que realiza y cita a Susy:

Soy urbana, no me enfrente al folclore pretendiendo ser algo que no soy. Pero yo creo que la Pacha está acá también, lastimada, enajenada, escondida, atrofiada, pero está; y yo estoy en ese rescate. [La Pacha que, obviamente, no tiene nada que ver con la parafernalia de Cosquín²² ni los nuevos ecologismos perfumados de corrección política] Tiene que ver con una mirada respecto de la naturaleza, y en la naturaleza están los vínculos; la Pacha somos todos y todas. Mucha gente habla del prójimo como un ideal, y como dice mi amigo José Santucho, el prójimo es el primero que te encontrás, si no estuvieras seleccionando al prójimo que te conviene (Susy Shock, 2013a).

La Pachamama es una imagen presente (no solamente tradicional y pasada) y disruptiva para las nociones tanto de territorio nacional, como de propiedad privada de la tierra. Y en tanto las categorías modernas no llegan a aprehender la complejidad de sentidos que abarca, es también disruptiva en términos de género: Susy no se cansa de repetir que “La Pachamama es trans”. Ella lo explica de esta manera en una entrevista:

Hay algo que digo, que a los folcloristas no les gusta mucho, y es que la Pachamama es trans, porque es todo, la unión de todo, entre lo masculino y lo femenino. Y en ese todo no sabemos qué somos, tenemos que decodificar y empezar a construir. Las personas trans entendemos que hay algo en la búsqueda de la identidad que nos marca todo el tiempo en nuestra propia lucha, y eso no está ajeno a nuestro continente. Yo no sé si ser trans en Europa tiene la riqueza que tiene acá. Acá tenemos además la implicancia de ser un pueblo cortado en gajos, y oculto (Susy Shock 2013b).

Por eso todo encuentro ritual que invoca a la Pacha, como los recitales de Susy, operan una apertura de tiempo y espacio, abren un hueco, literal o simbólicamente, en la tierra, por donde el mundo de abajo se comunica con el de arriba, por donde se re-liga y se celebra. Según Costa y Karasik, la invocación de la Pacha se realiza como un encuentro con las deidades a través de un pozo o mojón:

Allí se invoca a la Pachamama, de allí surge el carnaval y el diablo que presidirá todo el tiempo... es también un conducto, una vía de comunicación con otros mundos, fundamentalmente con el mundo de abajo. En este sentido cumple la función de ‘centro’ del ritual y es donde lo ‘extraordinario’ se irradia a todos los presentes (citado por Mennelli 2009: 9).

Aunque distantes en tiempos y espacios, la celebración de la Pachamama y el carnaval cristiano católico se

encuentran en un fenómeno transcultural como el carnaval andino y parece que el “mundo de abajo” del *Pujllay*, y lo bajo corporal investigado por Bajtín (1985) en el carnaval de la Edad Media y el Renacimiento se tocan y tejieran en nuevas dimensiones, que los recitales-celebraciones de Susy Shock actualizan en los cuerpos cuando ella, monstruo con tres tetas, invita al público a cantar y a bailar. La experiencia trans, otra vez, excede la asignación sexual o genérica y explora otras dimensiones corporales, colectivas y territoriales: lo bajo corporal, el mundo de abajo, lxs de abajo del mapa.

Tercera Parte. Reflexiones metodológicas y políticas en torno a la escritura

Para la realización de este trabajo ha sido necesario producir un dispositivo de lectura múltiple y mestizado, dado que el campo teórico de los feminismos y las teorías queers aparece dis-torsionado, descentrado y extrañado en las apropiaciones de las artistas, y a partir de sus propias formulaciones. Por esta razón las “teorías” aquí citadas no se presentan explicando las “prácticas” que ellas realizan, sino que sus propias artes devienen en modos pensar, en prácticas de pensamiento encarnado, en donde dicha división (teoría/práctica, pero también cuerpo/mente) se vuelve inoperante.

También aquí es que se constituyen en ex-céntricas: disputan desde sus bordes la constitución y el sostenimiento de una lógica centro-periferia para pensar el presente de nuestras modernidades coloniales, la lógica de producción artística, y el ordenamiento de los géneros y las disciplinas estéticas. Desobedecen el reparto de lo sensible que asigna la producción de las perspectivas teóricas y grandes corrientes artísticas a los centros y capitales del llamado Primer Mundo, mientras las “periferias” y los bordes, faltos de capacidad para conceptualizar y producir reflexión teórica y estética, son insertados en el Mercado Mundial del Arte como productores de materia prima: exotismo, cuerpo, “naturaleza” en estado puro, la versión que este mercado fabrica del “buen salvaje”. Si las prácticas artísticas trans han encontrado un lugar legitimado y tranquilizador en el music hall, el varieté, el humor y la parodia, aquí estas artistas disputan las definiciones de arte conceptual y folclore tradicional, salen del terreno reconocido que la sociedad asigna a las personas trans y exploran nuevos territorios expresivos.

En este sentido devienen artes propiamente contemporáneas, como nos propone pensar Giorgio Agamben:

Pertenece verdaderamente a su tiempo, es verdaderamente contemporáneo, aquel que no coincide perfectamente con él ni se adecua a sus pretensiones y es por ello, en este sentido, inactual; pero, justamente por esta razón, a través de este desvío y este anacronismo, él es capaz, más que el resto, de percibir y aferrar su tiempo (2008: 1).

Por fuera de cualquier comprensión determinista simple, pero también por fuera de cualquier constructivismo voluntarista, se expresa en estas prácticas artísticas la voluntad y el esfuerzo de hacerse un cuerpo, y al hacerlo, estas artistas exponen los procesos de subjetivación que todxs y cada unx de nosotrxs atravesamos para gestar un lugar en el mundo, un territorio existencial. El análisis de estas performances me llevó a verlas en su negativo: no como experiencias particulares y únicas por las que los cuerpos trans se constituirían, sino *experiencias cualesquiera*, que exponen el trabajo de apropiación subjetiva que todos nuestros cuerpos realizan para habitar el mundo.

En este sentido podríamos tal vez afirmar que todxs somos trans. Sin embargo el costo, para algunxs, es considerablemente más alto. Es fundamental para mí reflexionar acerca de estos costos y esas desigualdades: aunque pueda afirmar que todxs somos trans, mi entrada y permanencia en la academia como un hombre cis, o sea, biopolíticamente asignado como tal y que vive una coincidencia entre sexo y género, goza de una serie de privilegios en este recorrido y esta permanencia en relación a una inmensa mayoría de personas trans (personas que cruzan y desafían la asignación biopolítica) que carecen incluso hasta hoy de la posibilidad material de llegar a la educación pública secundaria. Uno de los desafíos más grandes de las prácticas artísticas tal vez se encuentre en el cuestionamiento de los privilegios naturalizados para las personas cisgénero.

A su vez, quienes trabajamos en investigación jamás nombramos algo que se encuentra fuera, en una supuesta realidad, sino que producimos (en ciertos aspectos), reproducimos y en general tomamos prestadas, para reformular, las expresiones y categorías que han sido producidas en el campo social, en los espacios que circulamos, investigamos y pretendemos circunscribir. Por esto, la cuestión no es solo “¿qué sostenemos en nuestras producciones de conocimiento?” sino también “¿Qué voces retomamos en ellas? ¿Para decir qué? Que les sirve a ¿quiénes o a qué intereses?” Todas estas son preguntas pragmáticas y éticas que nos permiten a su vez preguntarnos ¿qué tipo de prácticas de sí mismxs sostenemos cuando investigamos? es decir, ¿quiénes estamos siendo en estas relaciones de conocimiento e investigación?

Considero que la investigación feminista puede constituirse en el gesto y la posibilidad de activar estas preguntas. No se trata de sumar un nuevo conocimiento, área o tema de investigación a un campo ya establecido, sino de cuestionar las condiciones en que este campo ha sido constituido androcéntrica, racial y económicamente, en fin: colonialmente, y los papeles que jugamos cada unx de nosotrxs en dicho entramado.

En este sentido, antes que delimitar una nueva área para el arte queer o el arte trans, me ha interesado habilitar un modo de lectura que desde las experiencias trans expresadas en diversas prácticas artísticas, nos permita

abordar, pensar e investigar sobre la heteronormatividad como régimen de regulación de los procesos de subjetivación contemporáneos en los que devenimos sujetos, y como régimen de constitución de las esferas que llamamos arte, política, género e incluso academia.

Estas artes solo han podido ser abordadas desde una estrategia transdisciplinaria: capaz de utilizar los saberes producidos al interior de disciplinas como la historia de las artes, la antropología y la filosofía, solo a condición de que estos saberes sean capaces de abrirse a una escucha y un diálogo tenso con aquellos saberes minorizados y silenciados que se producen en las artes, los movimientos sociales, las experiencias subjetivas y las prácticas colectivas indisciplinadas. Desde allí, las prácticas artísticas trans tienen la potencia de convertirse en espacios de pensamiento, reflexión, disputa y construcción de una multiplicidad vital en donde muchos otros cuerpos sean posibles y viables más allá del binarismo y sus privilegios.

Referencias

- Adorno, T. y M. Horkheimer, (1988). *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Agamben, G., (2008). “Qué es lo contemporáneo”. Texto publicado en el marco de la 19° Bienal de Arte Paiz. Disponible en <http://19bienal.fundacionpaiz.org.gt/wp-content/uploads/2014/02/agamben-que-es-lo-contemporaneo.pdf>. Fecha de consulta 25 de febrero de 2015.
- Bajtín, M., (2002). *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- , (2003). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid, Alianza.
- Baring, A. Y J. Cashford, (2005). *El mito de la diosa*. México, FCE.
- Bergson, H., (1997). *Memoria y vida*. Barcelona, Altaya.
- Berkins, L., (2013). “Los existenciaros trans”, en A.M. Fernández y W. Siqueira Peres (edit.) (2013). *La diferencia desquiciada. Géneros y diversidades sexuales*. Buenos Aires, Biblos.
- Berkins, L. y J. Fernández, (2005). *La gesta del nombre propio. Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo.
- Bevacqua, G., (2011). “De la autogestión escénica a la transgresión social: poética y política de *Susy Shock*”, en *Revista Afuera. Estudios de crítica cultural*. Año VI, mayo, N° 10. ISSN: 1850-6267.
- Bookchin, M., (1999). *Ecología de la libertad*. Madrid, Editorial Nossa y Jara.
- Butler, J., (2006). *Deshacer el género (2004)*. Buenos Aires, Paidós.
- , (2007). *El género en disputa (1990)*. Buenos Aires, Paidós.
- , (2008). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo” (1993)*. Buenos Aires, Paidós.
- , (2009). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós.
- Cabral, M., (2006). “La paradoja transgénero”, en *Ciudadanía Sexual*. Boletín N° 18. Disponible en <http://www.ciudadaniasexual.org/boletin/b18/articulos.htm>
- , (2009a). *Interdicciones. Escrituras de la intersexualidad en castellano*. Córdoba, Anarrés Editorial.
- , (2009b). “Pensar la intersexualidad, hoy”, en Diana Maffía (comp.) (2009). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero [2003]*. Buenos Aires, Mujeres Editoras.
- De Lauretis, T., (1989). “La tecnología del género”. Tomado de *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*, Londres, Macmillan Press. Disponible en <http://www.caladona.org/grups/uploads/2012/01/tecnologias-del-genero-teresa-de-lauretis.pdf>
- Deleuze, G. (2008a), *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Cactus.
- , (2008b). *Lógica del sentido*. Buenos Aires, Paidós.
- , (2009). *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires, Cactus.
- Deleuze, G. y F. Guattari, (1974). *El AntiEdipo. Capitalismo y Esquizofrenia (1972)*. Buenos Aires, Paidós.
- , (2002). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia (1980)*. Valencia, Pre-Textos.
- Despentes, V., (2013). *Teoría King Kong*. Buenos Aires, Hekht Libros.
- Dussel, E., (2010). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Paraná, Planeta Plutón.
- Federici, S., (2015). *Calibán y la bruja*. Buenos Aires, Tinta Limón.
- Fernández, J., (2004). *Cuerpos Desobedientes. Travestismo e Identidad de Género*. Buenos Aires, Edhasa.
- Foucault, M., (1999). *Historia de la sexualidad. 2- El uso de los placeres (1984)*. México, Siglo XXI.
- , (2000). *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber (1976)*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- , (2007). *Historia de la sexualidad. 3- La inquietud de sí (1984)*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Ginzburg, Carlo, (2003). *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*. Barcelona, Península.
- Grupo de Investigación Micropolíticas de la Desobediencia Sexual en el Arte, (2014a). “¿Qué pueden hacerle las desobediencias sexuales a la historia del arte?” Intervención presentada en la 2da Jornada *Degenerando Buenos Aires*, mayo de 2014.
- , (2014b). “Poéticas de la falla, archivos dañados y contraescrituras sexopolíticas de la historia del arte”. Texto leído en el marco del Coloquio Internacional *De una raza sospechosa: arte / archivo / memoria / sexualidades*. Santiago de Chile, 18 de noviembre de 2014.

Guasch, Ò., (2007). *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona, Laertes.

Kozak, C., (2014). “Guía Teórica 12: Después del fin del hombre. Técnica (arte) y poshumanismo”. Material de Cátedra *Seminario de Informática y Sociedad*. Lic. en Comunicación Social-UBA.

Krauss, R., (2008). “La escultura en el campo expandido”, en Hal Foster (2008). *La posmodernidad*. Barcelona, Kairos.

Le Breton, D., (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Maffia, D. (comp.) (2009). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero [2003]*. Buenos Aires: Mujeres Editoras.

Martín Barbero, J., (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Buenos Aires: Gustavo Gili.

Méndez, M.L., (2011). *Procesos de Subjetivación. Ensayos entre antropología y educación*. Paraná, Editorial Fundación La Hendija.

Mennelli, Y., (2009). “‘Cuerpos que importan’ en el contrapunto de coplas del carnaval humahuaqueño”. Publicado en *Avá Revista de Antropología* N° 16. Universidad Nacional de Misiones. Diciembre.

Menstrual, N., (2008). *Continuadísimo*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.

Mumford, L., (1982). *Técnica y civilización*. Madrid, Alianza.

Pollock, G., (2010). *Encuentros en el museo feminista virtual*. Madrid, Cátedra.

Preciado, B., (2008). *Testo Yonqui*. Madrid, Espasa.

Rich, A., (1996). “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”, en *DUODA Revista d’Estudis Feministes*. N° 10 Barcelona, Universidad de Barcelona.

Sennett, R., (2004). *La corrosión del carácter*. Barcelona, Anagrama.

Shock, S., (2011a). *Relatos en canecalón*. Buenos Aires, Nuevos Tiempos.

-----, (2011b). *Poemario Trans Pirado*. Buenos Aires, Nuevos Tiempos.

-----, (2013a) “Transpirando la camiseta” en entrevista con Micaela Ortelli para *Suplemento Radar* de Página/12. 23 de junio de 2013. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-8934-2013-06-23.html>.

-----, (2013b). “Lo mediocre de este mundo tiene que ver con no ser creativos” en Entrevista realizada para Diario *El Tribuno de Jujuy*. 15 de enero de 2013. Disponible en <http://www.tribuno.info/lo-mediocre-este-mundo-tiene-que-ver-no-ser-creativos-n242648>.

-----, (2015). “Trans-formarse. Identidad, política y sociedad”. Entrevista realizada para el *Periódico Mu* del Colectivo de Comunicación *La Vaca*. Buenos Aires, agosto de 2015.

Simondon, G., (2009). *La individuación. A la luz de las nociones de forma e información*. Buenos Aires, Cactus/La Cebra.

Trastoy, B. y P. Zayas de Lima, (2006). *Lenguajes escénicos*. Buenos Aires, Prometeo.

Wayar, M., (2004). “*Salud mental y prostitución*” en *Revolución en las plazas y en las casas*. Equipo de Educación Popular (2004), Buenos Aires, Madres de Plaza de Mayo.

-----, (2009). “Editorial” en *El Teje. Periódico travesti latinoamericano*. Año 2, N° 4, Buenos Aires, junio.

Williams, R., (2009). *Marxismo y literatura*. Buenos Aires, Las Cuarenta.

Wittig, M., (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos (1980)*. Madrid, Egales.

Notas

- 1 Tesis defendida el 11 de marzo de 2016, en el marco del Programa de Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras-UBA, área: Teoría e Historia de las Artes.
- 2 Para abordar la puesta en relato de estas experiencias y las reflexiones sociales y políticas en torno a ellas nos encontramos con una Referencias que surge en gran medida a partir de escrituras de lxs propixos protagonistas, militantes sociales, integrantes de los colectivos y pensadorxs de las organizaciones travestis y trans. Se puede consultar: Wayar (2004); Berkins (2013); Berkins y Fernández (2005), Fernández (2004), Maffia (2009); Cabral (2006; 2009a; 2009b).
- 3 Disponible online (última consulta: 27-09-15): http://www.rojas.uba.ar/contenidos/revistas/index_revistas.php
- 4 La referencia bibliográfica conserva su nombre: Beatriz Preciado, dado que el autor no reniega de ello. Sin embargo por su decisión, su nombre en la actualidad es Paul B. Preciado y prefiere ser citado y nombrado de esta manera.
- 5 Este Frente fue parte de las movilizaciones que lucharon y dieron como resultado la aprobación de la Ley N° 26.743 de Identidad de Género que en Argentina permite realizar cambios registrales de sexo, nombre de pila e imagen para aquellas personas que declaren una no correspondencia de los datos con el género autopercebido. La Ley de Identidad ha sido efectivamente reglamentada el 29 de mayo de 2015 a través del decreto N° 903/2015. Esto permite a las personas trans, además, que puedan acceder a un servicio de salud integral que contempla su propia singularidad, derecho que se encuentra incluido también en el cuerpo de la ley.
- 6 Para un desarrollo de la noción de *sentido* como inexistente y como insistencia puede leerse Deleuze (2008b).
- 7 Para distintas aproximaciones a la constitución de la matriz heteronormativa y a sus críticas pueden consultarse: Wittig (2006); Rich (2006); De Lauretis (1987); Butler (2006; 2008); Foucault (1999; 2000; 2007); Guasch (2007).
- 8 <http://nuncaserasmujer.blogspot.com.ar/2010/04/primeira-menstruacion.html>
- 9 Actualmente la UNA (Universidad Nacional de las Artes)
- 10 Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo.
- 11 <http://nuncaserasmujer.blogspot.com.ar/2010/09/mi-menstruacion-de-septiembre.html>
- 12 <http://nuncaserasmujer.blogspot.com.ar/2010/11/mi-menstruacion-de-noviembre.html>
- 13 Virginie Despentes (2013) articula una serie de reflexiones en torno a estas violencias iniciáticas y explícitamente en torno a la violación como matriz de constitución occidental de la relación varón-mujer.
- 14 <http://nuncaserasmujer.blogspot.com.ar/2011/02/mi-menstruacion-de-febrero.html>
- 15 No es tan importante la ingenuidad de la frase, que con dicho criterio (el de menstruar o no menstruar para definir el género femenino y lo que una mujer es) dejaría afuera a todas las mujeres cisgénero que por miles de razones diferentes no menstrúan, sino lo que la performance como respuesta a esta frase llega a cuestionar.

¹⁶ Sobre la noción de tiempo orgánico en distinción con el tiempo homogéneo, cuantificable y medible que la Modernidad instala, puede consultarse Bookchin (1999) y Mumford (1982). Explicito algunas aclaraciones: a la sincronización de los ciclos menstruales con los ciclos lunares se la llama tradicionalmente “ciclo natural”. Me interesa distanciarme de esta noción en el mismo gesto y esfuerzo de descomponer la separación naturaleza/cultura: los calendarios lunares y las sincronizaciones cíclicas son *otras* técnicas de modulación e intervención de los cuerpos en relación a los procesos vitales, y no una no-técnica. Existir, para la condición humana, es intervenir. No hay posibilidades de “no intervención” en los llamados “ciclos naturales”. Claramente lo que sí hay es distintos modos de intervención, según distintos parámetros de comprensión y distintos sistemas de valores e intereses para cada cultura o comunidad. Como nos recuerdan Deleuze y Guattari (2002), lo que hemos llamado naturaleza más bien funciona agenciando procesos maquínicos, conectando flujos, produciendo cortes, combinando elementos heterogéneos. Las técnicas corporales como estas y muchas otras (basta pensar en las complejas técnicas respiratorias de las prácticas orientales) son, desde mi perspectiva, modos de acoplamiento y desacoplamiento, producción e invención de máquinas, y no técnicas naturales o “retornos a la naturaleza”.

¹⁷ Para un desarrollo exhaustivo de estos temas es posible consultar *El mito de la diosa*, de Baring, Anne y Cashford Jules (2005), y para abordar algunas de estas problemáticas desde un punto de vista específicamente vinculado a la historia del arte,

Encuentros en el museo feminista virtual, de Pollock, Griselda (2010) donde la autora trabajará en torno a la permanencia de las *ninfas* como tema en el arte occidental y a sus significados corporales, ancestrales y políticos.

¹⁸ Una exhaustiva investigación sobre los aquelarres, sus ritos y mitos, y la situación de las acusadas de brujería por la Inquisición en Europa se encuentra en *Historia Nocturna*, de Carlo Ginzburg (2003). Un análisis pormenorizado del surgimiento del capitalismo con base en la persecución de las brujas y el ocultamiento del trabajo femenino se encuentra en el libro *Calibán y la bruja* de Silvia Federici (2015).

¹⁹ La noción de *expansión* ha adquirido relevancia para pensar la deslimitación de las disciplinas artísticas en el arte contemporáneo desde los años sesenta en adelante. Un texto fundamental para su comprensión es el de Rosalind Krauss (2008), *La escultura en el campo expandido*, escrito en 1978. Con esta categoría la crítica intenta nombrar las experiencias en donde tanto las reglas como las materias y los materiales que componen las artes actuales parecen tender a hibridarse y explorar nuevos territorios.

²⁰ Instrumento típico de las tradiciones andinas sudamericanas, utilizado para cantar e interpretar lo que se llama canto de copla con caja y que analizaré a continuación.

²¹ En entrevista en Youtube: *Susy Shock presenta Buena Vida y Poca Vergüenza*. En línea (última consulta 18-09-15). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kMd8l1WTdn8>.

²² Localidad de la provincia de Córdoba en donde se realiza el festival de folclore argentino más reconocido y tradicional del país.

Recibido: 30/09/2015

Aceptado: 30/03/2016

Cómo citar este artículo:

Farneda, Pablo Oscar, “Prácticas artísticas trans: estrategias ex-céntricas para hacerse un cuerpo propio”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 155-171, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Dispositivo de traducción en las relaciones de cooperación internacional Norte-Sur

Raúl Eduardo Cabrera Amador
Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco

RESUMEN: La noción de traducción ha sido empleada como un medio para poner en relación significaciones propias de un idioma y trasladarlas a otro, intentando conservar el sentido de las mismas. Sin embargo, los trabajos de diversos autores poscoloniales han puesto de relieve el empleo de esta noción para destacar, no solo el aspecto comunicativo presente en este concepto, sino también un medio para el análisis de un campo conflictivo, que supone que las diferencias culturales tienden a manifestarse como diferencias jerárquicas y de ejercicio del poder. Con base en esta concepción de la traducción se analizan algunas relaciones de cooperación internacional para el desarrollo establecidas entre donantes en el Norte y donatarios en el Sur a partir de experiencias producidas entre Europa y América Latina.

PALABRAS CLAVE: traducción, interculturalidad, cooperación internacional, poscolonialidad.

ABSTRACT: The notion of translation has been used as a means to relate own meanings from one language and deliver them to another, trying to keep a sense of them. However, the work of various postcolonial authors has highlighted the use of this notion to emphasize not only the communicative aspect of this concept, but also a means for analyzing a conflictive field, which implies that cultural differences tend to manifest as hierarchical and exercise of power differences. Based on this conception of translation, some relationships of international cooperation for development, established between donors from the North and recipients from the South from experiences between Europe and Latin America, are analyzed

KEY WORDS: translation, intercultural, international cooperation, postcoloniality.

Translation dispositive in international cooperation relations
North-South

Pp. 173-182, en Versión. *Estudios de comunicación y Política*
Número 36/mayo.octubre 2015, ISSN2007-5758
<http://version.xoc.uam.mx>

Introducción

Acercarse al tema de las relaciones de cooperación internacional para el desarrollo desde una perspectiva, aun poco visible, basada en la construcción de conocimiento producido desde el Sur, representa no solo un reto en cuanto al conocimiento mismo (en la medida en que son los patrones occidentales los que han permeado su producción y reproducción), sino también en cuanto a la necesidad de establecer relaciones con el Norte bajo nuevas nomenclaturas y formas de nombrar los problemas y las posibles soluciones, desde el aprendizaje que se forja en el Sur.

Una de las principales expresiones que han caracterizado a estas relaciones de cooperación internacional, (con base en la experiencia sobre la cooperación realizada entre Europa y América Latina en las últimas décadas), es la asimetría en la construcción y relevancia de conceptos y significaciones, que dan sentido a las prácticas de *ayuda* y a los modos específicos de concebir e instrumentar, a partir de ello, las estrategias del desarrollo. En dicha experiencia, la traducción del conocimiento y visión del mundo, de los modos de aplicación de herramientas técnicas y de las diferencias en los fines mismos de la ayuda entre el Norte y el Sur, representa un esfuerzo no solo de comprensión lingüística, (sea porque la ayuda viene de países que no son hispanoparlantes o porque aunque lo sean, el destino de la ayuda son pueblos que hablan alguna lengua indígena), sino también del reconocimiento a las dinámicas en las cuales el otro se encuentra inserto y, por tanto, a las acciones en las que se involucra y desde las cuales puede producir conocimiento. Es pues un esfuerzo por establecer en la relación, condiciones menos desiguales en el predominio de significaciones que adquiere una determinada práctica cultural y sus consecuencias para el desarrollo y la acción.

En este ensayo se pretende abordar esta relación a partir de la noción de traducción, utilizada por los estudios postcoloniales. La idea es emplear esta noción para analizar las perspectivas a través de las cuales se piensa la cooperación internacional para el desarrollo y contribuir a la formulación de referentes conceptuales, que aporten una mirada crítica sobre el tema, desde una construcción anclada en una visión propia del Sur. Para ello se parte de algunas experiencias donde intervienen principalmente actores de la cooperación internacional, de gobiernos estatales y de las propias comunidades donde se han puesto en marcha acciones centradas en la ayuda internacional. Una de estas experiencias a

la que se hace alusión para analizar las relaciones entre los actores, desde el punto de vista de la noción de traducción, es la efectuada en Chiapas a través del Programa Estratégico de Seguridad Alimentaria (PESA), impulsado por la Food and Agriculture Organization (FAO) en distintos municipios del estado, aunque en particular nos referiremos a los municipios de Chilón y Sitalá, municipios en los cuales los Indicadores de Desarrollo Humano se encuentran en los últimos lugares a nivel nacional. El PESA es un programa en el que participa la FAO como responsable de la cooperación internacional, quien ha desarrollado la metodología y ofrece servicios de asistencia técnica a todos los actores involucrados en el programa, la Secretaría de Agricultura, Gadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación a nivel federal y estatal, las Agencias de Desarrollo Rural que son organizaciones de la sociedad civil responsables de la operación del programa y los grupos de productores de distintas comunidades en los municipios mencionados. El dispositivo a través del cual estos actores se relacionan entre sí y contribuyen al desarrollo del programa abre la posibilidad de indagar aspectos que consideramos centrales para dar contenido a la noción de traducción.

La traducción: más allá de un problema semántico

La traducción resulta algo más que la posibilidad de transmitir un significado de un idioma a otro, acercando con ello la palabra del otro, la lengua del otro. La traducción es, según Benjamin (1999), un medio para poner de relieve la íntima relación que guardan los idiomas, y señala que no tiene la capacidad de crear esta relación, pero sí de representarla a través de una forma, encontrando en las analogías y los signos su propio medio de expresión. Desde una perspectiva poscolonial, la noción de traducción ha sido usada, sobre todo, para poner de manifiesto que las diferencias, no solo lingüísticas, sino también culturales, son además de diferencias en la concepción del mundo y en los comportamientos colectivos a ellas asociados, diferencias que distribuyen de manera desigual los lugares de enunciación y legitimación del discurso y por tanto, del modo en que aparecen colocados los actores respecto a las decisiones que les conciernen. La traducción, bajo esta perspectiva, aspira a construir o reconstruir un espacio de afirmación que le ha sido negado al otro, con base en el uso de lo que Said (1999) llama un constructo

ideológico. Nos referimos con ello a que, un intento por definir el sentido que adquiere una acción relevante en el marco de la ayuda para el desarrollo, a partir de una determinada práctica cultural en el Sur, es reducido a un modo de representación más o menos homogéneo. Dicho modo busca incorporar el significado dado a la práctica cultural en cuestión, en un paradigma que opera como principio de organización de esa acción, pero cuyos parámetros de medida se ajustan a otro modelo creado y propuesto por el Norte.

De esta manera habría que considerar que la traducción resulta ser, no únicamente, un concepto y una práctica ligada al interés por crear los puentes de significación y comprensión compartida de idiomas diversos, sino también de fenómenos que atañen a otro tipo de relaciones como pueden ser las relaciones de cooperación internacional. La traducción requiere entonces dar reconocimiento no solo a las diferencias culturales entre el Norte y el Sur y a las relaciones desiguales que estas diferencias involucran, sino también, como lo señala Boaventura de Sousa (2009), a “la contraposición entre el Sur del Sur y el Norte del Sur y entre el Sur del Norte y el Norte del Norte”.

Se trata entonces de pensar la traducción como un instrumento de análisis relevante en el campo de las relaciones de cooperación internacional para el desarrollo. No es pues solamente un medio para la identificación y traslación de significaciones de un campo idiomático a otro, sino también, sobre todo, una vía a través de la cual emerge la posibilidad de producir un descentramiento, una desclasificación respecto de los lugares asignados a la relación de cooperación entre los donantes y los donatarios. Al hacerlo se interroga el lugar de cada uno de los actores en dicha relación, así como las atribuciones que se les otorgan, con base en criterios definidos prioritariamente por uno de los polos de la relación. Benjamín Arditi (2005), leyendo a Rancière, emplea la noción de desidentificación para señalar que este ejercicio de desclasificación no consiste solo en afirmar una identidad alterna, sino también, al mismo tiempo, en rechazar una identidad que es dada por el otro.

La traducción, bajo esta mirada, lucha por construir espacios de reflexión crítica en torno a las características presentes en las relaciones de cooperación y, por tanto, de disputa semántica (Cabrera, 2010), de afirmación y de capacidad de agencia de los actores en el Sur. La traducción hace posible la emergencia de una cualidad propia del discurso sobre la identidad y la diferencia, que se centra en la resistencia a una propensión reductora de la alteridad y de su discurso, privilegiando la explicitación de los mecanismos a través de los cuales se imponen significaciones desde una perspectiva cultural hegemónica.

¿Qué repercusiones tiene el pensar la traducción en el ámbito de las relaciones de cooperación internacional para el desarrollo? Se puede recurrir a un ejemplo para mostrar algunas de sus posibles consecuencias. En el

conjunto de ensayos periodísticos escritos como correspondencia en diversos países de África y reunidos bajo el título de *Ébano*, Kapuscinski sostiene que:

El europeo y el africano tienen un sentido del tiempo completamente diferente; lo perciben de maneras dispares y sus actitudes también son distintas. Los europeos están convencidos de que el tiempo funciona independientemente del hombre, de que su existencia es objetiva, en cierto modo exterior, que se halla fuera de nosotros y que sus parámetros son medibles y lineales.

[...] Los africanos perciben el tiempo de manera bien diferente. Para ellos, el tiempo es una categoría mucho más holgada, abierta, elástica y subjetiva. Es el hombre el que influye sobre la forma del tiempo, sobre su ritmo y su transcurso (Kapuscinski, 2009: 22).

Así, mientras que para unos la medida del tiempo representa la ubicación objetiva y precisa de un momento en un proceso, para los otros adquiere una dimensión menos situada en su exactitud temporal y más bien ligada a la relación que el ser humano establece con el mundo y se apropia de él. Son justamente los primeros parámetros los que van a definir criterios, en el marco de las relaciones de cooperación, a través de los cuales se evalúan las acciones que el otro lleva a cabo y, por tanto, las condiciones que determinan la viabilidad y éxito de una acción determinada.

La traducción hace referencia así, a una puesta en acto no solo de las diferencias en cuanto al modo de significar un evento determinado, a partir de distintas culturas, sino también y sobre todo, a la desigualdad en la que se traduce este modo distinto de apreciación de los eventos.

Si nos atenemos a una vertiente propiamente lingüística, la labor de traducción tendría que situar el texto a ser traducido en el espacio y en el contexto en el que adquiere sentido para el otro. Pero una vez que esto ocurre, hace falta identificar el escenario propio de conflicto en el que esta diferencia de sentido se está manifestando. Este es el punto relevante en el que insiste la mirada poscolonial y que en nuestro tema permite situar, aspectos relacionados, no solo con los señalamientos hechos por Kapuscinski en torno a la apreciación sobre la manera de concebir y actuar en el tiempo entre europeos y africanos, que puede ser trasladado a las relaciones de cooperación internacional para el desarrollo, sino también, la desigual manera de enfrentar esta diferencia restringiendo los parámetros de medida a la apreciación de una sola de las partes.

El tema de la traducción ha sido relevante para la perspectiva intercultural. En *Traducir al otro*, Carbonelli (1997), señala que la búsqueda de equilibrio entre las diversas representaciones del mundo, propias de las culturas, que en términos relativos a la cooperación interna-

cional podríamos situar entre el Norte y el Sur, atañen en gran medida a cuestiones de traducción. En ellas resulta necesario reconocer la presencia de espacios, no solo de aprehensión lingüística y cultural sino de litigio, por lo cual la tarea de traducción se vuelve compleja, comprometiendo la posición del traductor. La escuela pos-estructuralista ha señalado que el proceso de construcción de sentido y significación, sobre cualquier objeto, se encuentra saturado de implicaciones relacionadas con la cultura a la que se pertenece, que pueden incluso estar en conflicto con los intereses del autor de un texto o de su traductor. El hacer referencia al papel de dichas representaciones, tanto en el escenario de diversidad como en el de conflicto y, por tanto, al contexto desde el cual se lee un evento determinado desde cada lugar, representa una primera condición para reconocer las diferencias y, en virtud de ello, establecer otras modalidades de comunicación. Es pues en ese espacio de representación de la cultura propia, donde la lectura y traducción consideran los referentes, desde los cuales se construye una interpretación del otro, como medio para reconocer el contenido de dicha interpretación. Es decir, supone la existencia de una visión de sí mismo que opera como referente a la hora de construir una mirada sobre el otro. Al mostrar y explicitar estas representaciones bajo las cuales se teje dicha mirada, es posible reconocer las diferencias, enunciarlas y abrir espacios para su intercambio y posible negociación.

La traducción vista desde esta perspectiva abre un espacio de afirmación del otro en lo que le es propio, de reconocimiento de las diferencias entre actores, pero también de reconocimiento de las desigualdades en que se traducen estas diferencias. La contextualización es entonces un referente importante de la traducción. Pone en juego la procedencia y construcción misma de las estrategias semánticas y el tipo de sistemas de interpretación que ocupan un lugar preponderante en cada cultura. De esta manera el ejercicio de traducción hace posible el reconocimiento de las estructuras, tanto de emisión como de recepción de los mensajes, que constituyen el soporte de su interpretación, y por tanto, de explicitación de las diferencias a partir de las cuales se produce una determinada comprensión de un fenómeno. Al hacer visibles las diferencias es posible analizar los modos particulares de relación que establecen los actores entre sí a partir de las mismas. Con esta perspectiva se pueden visibilizar también las modalidades de organización discursiva de poder y sus manifestaciones en los lugares donde estas operan, impidiendo la existencia de relaciones más horizontales y de participación de una de las partes (en el caso de la cooperación internacional) en la creación de alternativas para el desarrollo. La traducción deja de ser un instrumento solo de comprensión de una lengua ajena y se convierte en un recurso para dar cuenta de las diferencias en los modos de concebir la relación entre los actores involucrados, de concebir la problemática que los convoca y

de actuar sobre ella, así como mostrar las desigualdades que existen a partir de estas diferencias. Boaventura de Sousa (2009) señala que la posibilidad de existencia de una pluralidad de proyectos, que existan de manera tal que no se encuentren atravesados por la jerarquía o por el ejercicio de dominio de unos sobre otros, requiere de estrategias de traducción y por tanto de reinención de las relaciones con base en una ética que parte de la presencia y reconocimiento del otro.

La traducción se convierte entonces en un espacio orientado a procurar el agenciamiento, desde los actores subalternos, de procesos que reafirman sus modos particulares de ensamblaje cultural y sus perspectivas de desarrollo,¹ y que han sido negados por la imposición que ejerce una textualidad dominante, capaz de producir un significado ajeno a los modos en que se manifiesta en la cultura de destino. Spivak (1998) señala al respecto que el sujeto subalterno se encuentra enmarcado en una narrativa histórica occidental, que entre otras cosas aparece como un sujeto incapaz de adquirir y desarrollar conocimientos propios necesarios, por ejemplo, para las tareas del desarrollo. Se trata de una práctica cuyo soporte es la actuación de lo que denomina, siguiendo a Foucault, *violencia epistémica*. Esta práctica supone la definición desigual del otro y por tanto da lugar a un trato basado en dicha desigualdad. Para Spivak el proceso de anulación del otro tiene como soporte esta asimetría fundante, que coloca al sujeto colonial y al conocimiento que este produce como un conocimiento inadecuado respecto a la tarea para la cual se requiere. Es según Foucault un conocimiento que no adquiere una “dignidad cognoscitiva o científica” (Spivak, 1998: 13).

Hay, pues, en la construcción de esa textualidad dominante un soporte basado en la idea de que la producción de conocimiento necesario para las tareas del desarrollo, emprendidas por los actores en el Sur, no cuenta con perspectivas viables ni con sujetos capaces de llevarlas a cabo. La cooperación internacional para el desarrollo es, por tanto, no solo un instrumento financiero para la ejecución en el sur de dichas tareas, sino también, de transmisión de herramientas técnicas que desplazan el lugar ocupado por los conocimientos mal llamados tradicionales.

Cooperación Internacional: paradigmas en tensión

Volvamos pues al tema de la cooperación internacional. Gottsbacher y Lucatello (2008) mencionan que si se considera a la cooperación internacional para el desarrollo como “conjunto de procesos internacionales que acompañan el desarrollo de los países”, (Gottsbacher y Lucatello, 2008: 11) existe, en las últimas décadas, una ausencia de reflexión sobre la importancia de la ética en las relaciones de cooperación y sobre el papel que la ética tiene en la defi-

nición de políticas orientadas a combatir la pobreza, la discriminación o la exclusión social. Señalan que una visión ética tendría que incorporar al menos siete componentes: en síntesis estos componentes atañen a una visión más integral de los problemas del desarrollo que considere la perspectiva del otro en la elaboración de políticas públicas; la generación de capacidades que promuevan un liderazgo desde lo comunitario y local en los procesos de desarrollo; la creación de enfoques de planeación y desarrollo que reconozcan no solo los cambios económicos, sino también de comportamiento en las relaciones humanas; el reconocimiento en las políticas, estrategias y acciones del desarrollo y de la cooperación de los derechos y capacidad de las diversas poblaciones para contribuir a la existencia de un mundo común; la transformación de los esquemas que conciben y asignan identidades sumamente dispares entre donantes y beneficiarios; la creación de alternativas novedosas de cooperación que combatan el crecimiento de aparatos burocráticos y financieros y, finalmente, la coordinación entre actores involucrados en el desarrollo: cooperantes, actores sociales, gobiernos y sociedad civil.

Por su parte, Juan Pablo Prado (2008) va a introducir en torno a la dimensión ética de la cooperación internacional para el desarrollo, la presencia actual de dos corrientes teóricas cuyos fundamentos colocan en primer plano, tanto las relaciones de poder como las de solidaridad, en el ámbito de la cooperación internacional. Prado señala que mientras el realismo político considera que la cooperación internacional es un medio para incrementar la influencia que los donantes tienen, particularmente en temas relativos a la política, a la seguridad, al comercio o a la inversión externa, de manera tal que la cooperación resulta inseparable de los asuntos de poder en las relaciones internacionales, la teoría constructivista de la cooperación pone el acento en que las relaciones que se producen, en este ámbito, son básicamente relaciones sociales y, por tanto, condicionan los intereses de los actores internacionales gubernamentales o privados. Así, las consideraciones éticas proporcionan un sustento importante para la definición de políticas y programas de cooperación internacional basados en la solidaridad.

Mientras que para el realismo político, la ayuda al desarrollo resulta poco eficaz y solo se traduce en un medio para abrir los espacios de intercambio entre el Norte y el Sur y garantizar beneficios que respondan a los intereses de los inversionistas y de las políticas de los países desarrollados, los constructivistas ponen el acento en la necesaria compensación, dadas las relaciones de inequidad entre países ricos y pobres. En ello resulta fundamental la creación de instrumentos y modalidades de cooperación internacional, que debieran estar orientadas a modificar gradualmente las condiciones de pobreza y exclusión, que repercuten en una buena parte de la población mundial.

Según el autor, los intereses tanto del Norte como del Sur pueden coexistir abriendo los márgenes en los

que la cooperación internacional para el desarrollo realiza sus acciones. Lo que resulta fundamental es la idea de que el Norte no imponga las necesidades del desarrollo que deben imperar en las perspectivas establecidas desde el Sur. A pesar de esta visión, más bien optimista, el autor señala que tras el 11 de septiembre de 2001, la geografía de la cooperación internacional se transformó. La seguridad se colocó como un tema central de la agenda global, incluso desplazando al papel e importancia que hasta entonces se le había dado a los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Aun así, el tema de la seguridad en el Norte está íntimamente relacionado con el desarrollo en otras esferas del planeta. Una visión que privilegie la interdependencia de estas dos estrategias, tendría que otorgar mayor peso político y económico a la búsqueda de condiciones que propicien la colaboración y que trasciendan el puro plano de los intereses y beneficios particulares.

Tanto en la visión de Gottsbacher y Lucatello (2008) como en la de Prado (2008), se impone una necesaria incorporación de una dimensión ética, para pensar y concebir el escenario geopolítico en el que se juegan las estrategias de cooperación internacional. No sin señalar la tensión que existe entre un paradigma basado en la instrumentalización de la CID en función de intereses económicos y políticos definidos desde el Norte y, por otro lado, la posibilidad de producir un conocimiento apuntando la existencia de otras modalidades de intercambio y colaboración cuyo beneficios son mutuos, cabe preguntarse, qué aportes teóricos pueden hacerse, al introducir en esta reflexión, un referente centrado en la noción de traducción tal y como la hemos expuesto.

Consideremos, antes de intentar una respuesta, los señalamientos hechos por Makowski (2007) en torno a las formas actuales de intervención propias de la gestión pública. Las tendencias a la focalización y fragmentación de la población, identificando a los pobres y diferenciándolos de los más pobres para fomentar actividades compensatorias de integración social, han dado lugar a una variada nomenclatura jerárquica imponiendo en el tema categorías que nombran a los sujetos sociales con base en criterios fundamentalmente estadísticos y de manipulación y control de la información. Esta perspectiva semántica en la construcción y adjudicación de funciones y lugares tiene consecuencias importantes en la transformación de las identidades. Así, las nuevas definiciones sociales se traducen en un álgebra de rasgos establecidos que fragmentan a la población y toman forma en la construcción de políticas, modalidades organizativas y de intervención y montos variados de inversión pública. Una de las principales consecuencias de ello ha sido el despojo de las características identitarias con las que se nombran los diversos sujetos sociales, en favor de una lógica instrumental y de mercado que los cosifica y los interpela usando códigos que desdibujan su potencial político y social: pobres, vulnerables, asistidos, etc.

La cooperación internacional para el desarrollo, en el caso de las relaciones Norte-Sur, no ha estado exenta

de esta lógica de atribuciones y fragmentación de la población, que cada vez más desarrolla instrumentos para perfeccionar la contabilidad de los que no cuentan. Es por ello importante considerar estos aspectos atribuidos a los modos de intervención gubernamental en la esfera social y extender sus características a las tendencias actuales, presentes también en la cooperación internacional para el desarrollo.

Cooperación internacional para el desarrollo y traducción

¿Qué nos dicen estos referentes en torno al tema de la cooperación, cómo podemos leerlos desde la traducción? Cuando Gottsbacher y Lucatello (2008) señalan que una perspectiva ética en el marco de las relaciones de cooperación debe considerar, en los problemas del desarrollo, una visión y liderazgo del otro a partir de una postura local, capaz de impulsar procesos orientados por definiciones propias, están llevando la reflexión al terreno que interesa al tema de la traducción. Sin embargo, su consideración está situada en el ámbito del deber ser y, por tanto, del modelo al cual las relaciones de cooperación tendrían que responder, ofreciendo en estos términos una propuesta alternativa.

El hacer este señalamiento no demerita la identificación de la problemática que se da en términos de la relación de cooperación con base en la ética. Lo que interesa expresar aquí respecto al texto de Gottsbacher y Lucatello (2008) es que, si bien ubican un problema que atañe al modo en el que se establecen las relaciones entre los actores involucrados, el tema de la eficacia de la cooperación, y en este caso el de la ética, se vinculan a la reflexión sobre una falta de reconocimiento del otro y de su participación en las decisiones sobre la empresa del desarrollo. Esto supone en contraposición la explicitación de una propuesta que se orienta por modificar las estrategias de cooperación colocando en primer plano el desarrollo local y la visión propia de los actores locales. A la estrategia que desconoce al otro como agente del desarrollo se responde con una estrategia que lo reconoce, pero siempre desde un modelo genérico de lo que deberían ser las relaciones de cooperación internacional.

El tema que atañe propiamente a la traducción tiene que ver con el reconocimiento, no solo del otro, sino de los propios referentes a partir de los cuales se construye una relación con el otro. El eje de la reflexión sobre la traducción no está en el desconocimiento o reconocimiento del otro desde una postura ética, a partir de la cual se modela nuevamente la relación, y entonces se definen planes y estrategias universales para enfrentar la desigualdad. Está, más bien, en emplear las características propias que toma la relación para proponer a partir de ella, no un modelo alternativo, sino una modalidad de comprensión de esas características en cada situación y

del tipo de encuentro que producen, cuyos soportes son las visiones diferentes o enfrentadas respecto del desarrollo, incluso entre el desarrollo y el posdesarrollo.

La traducción hace posible un análisis más complejo de la situación en la que se encuentran los actores, incorporando sus propias trayectorias y perspectivas, sus propensiones e inclinaciones y a partir de este análisis detectar aquellos factores capaces de inhibir, pero también de potencializar la relación y las acciones a favor de una u otra idea del desarrollo. Significa explorar los modos de construcción de un pensamiento sobre sí, sobre el otro y sobre la relación e identificar el tipo de fuerzas que se ponen en movimiento en cada caso y las direcciones que estas fuerzas toman, y a partir de ello, visualizar posibles desplazamientos y escenarios. El análisis que esta conceptualización sobre la noción de traducción desata, pone de manifiesto la posibilidad de contraponer al modelo existente, no otro modelo que considere la ética en las relaciones de cooperación, sino la desclasificación de los constructos que el modelo supone, para visibilizar su génesis y sus consecuencias en el plano de las relaciones de cooperación e identificar posibles líneas de despliegue que caminen en otros sentidos, no desde una perspectiva genérica, sino a partir de la revelación de estas mismas líneas.

Si vamos ahora a la confrontación teórica que Juan Pablo Prado (2008) resalta en las visiones del realismo político y el constructivismo, encontramos básicamente dos referentes: de un lado, la cooperación internacional como medio de incidencia de donantes en temas estratégicos y en las políticas de los países receptores de la ayuda; del otro, la cooperación internacional como un modo de equilibrio geopolítico en las relaciones entre países ricos y pobres. En ambos casos la traducción daría lugar a construir una mirada que permita desconstruir los modos de significación que adopta, por ejemplo, la noción de países ricos y pobres y el sentido que esta noción cobra en las relaciones entre unos y otros países, o hacerlo sobre el llamado equilibrio entre ellos. En este ejercicio está en juego, necesariamente, el análisis del vasto repertorio de indicadores e instrumentos empleados para medir las condiciones de pobreza y valorar su evolución.

Es en este último marco que resulta importante detenerse en algún caso y vislumbrar las consecuencias de un análisis basado en la noción de traducción que hemos desarrollado. Tomemos por ejemplo la decisión gubernamental de elevar a rango constitucional los hasta entonces llamados Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) en Chiapas, durante el periodo de gobierno de Juan Sabines, y la participación de la cooperación internacional, sobre todo del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo en esta política pública. En el caso del ODM 1 “erradicar la pobreza extrema y el hambre” se consideran como indicadores “Reducir a la mitad entre 1990 y 2015 el porcentaje de personas con ingresos inferiores a un dólar” y la misma proporción de personas que sufren “hambre y pobreza alimentaria”.²

Ya en estos enunciados está presente una visión que necesariamente separa a la población con base en criterios netamente instrumentales y no en función de comportamientos colectivos e identitarios y/o problemáticas que estas poblaciones enfrentan para acceder a la producción y comercialización de granos y productos naturales, por ejemplo. Así, quienes caen en la categoría de pobreza o pobreza extrema se convierten en objeto de las políticas orientadas a disminuir su presencia, relativa al ODM 1.

Cuáles son las consecuencias de este modo de categorización. En primer lugar se puede señalar que el acto mismo de reflejar en una cifra una condición de por sí heterogénea y atribuirle un marca, produce no solo una separación exógena respecto de los procesos sociales locales, también da lugar a un modo de penetración del tejido social no visible desde la atribución categorial. Ello significa que la intervención que la construcción de la categoría pobreza o pobreza extrema produce, para alterar los indicadores vinculados a ella y modificar las condiciones de pobreza, trae consigo una invisibilidad de los efectos de la misma intervención en términos de fragmentación de los vínculos y del potencial que en estos vínculos pueda existir para buscar alternativas propias al problema. Partamos del ejemplo. En algunas comunidades rurales es palpable la falta de coordinación de diversos programas de gobierno, que cuentan o no con apoyo de la cooperación internacional, seleccionando a los supuestos beneficiarios con criterios que no necesariamente obedecen a las estructuras de decisión colectiva que operan en dichas comunidades. La categorización produce, de entrada, una desigual posición de los actores que intervienen en dicho problema al separar a los donantes de los operadores y de los beneficiarios y atribuirles un papel diferenciado priorizando una participación jerarquizada en la toma de las decisiones.

En una investigación realizada en Chiapas (Sánchez y Cabrera, 2012) mientras organizaciones como la FAO o el Gobierno del estado hablaban de seguridad alimentaria y desarrollaban una estrategia conjunta a través del Programa Estratégico de Seguridad Alimentaria (PESA), fue posible constatar que, en la visión de algunas comunidades indígenas involucradas en el programa, pertenecientes a los Municipios de Chilón y Sitalá, las acciones realizadas no respondían necesariamente a un plan para propiciar la seguridad en la producción, distribución y consumo de alimentos que mejorara la dieta de las familias campesinas. Dichas acciones, sus tiempos y sus perspectivas tienen un referente conceptual y estratégico claro para la FAO y para el gobierno del estado de Chiapas, pero son vistas, por los campesinos involucrados, como oportunidades que un programa entre otros ofrece, para hacerse de un huerto de hortalizas o un corral de aves de traspatio y contar con subsidio y apoyo técnico. Ello no implica, por tanto, que estas acciones adquieran sentido en el marco de una estrategia de seguridad alimentaria

en la comunidad y en la región, mucho menos en el mediano plazo. Los proyectos en los que participan no se constituyen en un medio para asegurar la existencia de alimentos suficientes y variados. Más bien dan la pauta para extender el uso de sus recursos naturales en algunas actividades que complementen el ingreso familiar, en una lógica centrada en la sobrevivencia de la unidad doméstica. De un lado está en juego una perspectiva orientada por la disponibilidad de alimentos suficientes de manera sostenible, del otro una visión más directamente vinculada a las condiciones de producción de alimentos y reproducción de la vida rural.

Así, lo que desde la perspectiva de quienes promueven y coordinan el programa es visto como una estrategia exitosa para combatir la pobreza y favorecer la seguridad alimentaria, modificando los indicadores relativos al ODM 1, en la lógica de las familias campesinas hace referencia a un programa más de gobierno que ofrece la oportunidad de complementar una actividad agrícola bastante castigada, en cuanto a estrategia de política pública y modelo de desarrollo se refiere, y sacar algún tipo de beneficio suplementario a nivel familiar. El aprovechamiento de esta iniciativa abre una interrogación sobre las condiciones en las cuales se encuentra la actividad agrícola predominante que hace posible el sustento en la región, no tanto ligada a la seguridad, sino a la soberanía alimentaria, es decir, al cultivo y comercialización de granos básicos y principalmente del café, actividad preponderante, no necesariamente prevista en el PESA.

En este ejemplo es posible observar la existencia de una lógica de funcionamiento que prioriza, desde el ámbito estatal, las perspectivas de una política de ayuda internacional para combatir y reducir la pobreza y, entre otras cosas, asegurar la existencia de alimentos para la población que se encuentra en esta condición. Al hacerlo, separa estas acciones de un modelo de desarrollo para el cual los actores del desarrollo no son propiamente los beneficiarios de esta ayuda. Esta separación invisibiliza la existencia de estos llamados beneficiarios como sujetos del desarrollo, capaces de enunciación de las problemáticas y definición de estrategias para combatirlas y, por tanto, sujetos capaces de decidir respecto a las acciones que les competen.

La desigual y arbitraria distribución de los lugares como agentes de desarrollo, o bien, como población sujeto de la asistencia y ayuda internacional para erradicar la pobreza, se refleja en la separación entre pobres y productores y, por tanto, en el tipo de estrategias que promueven las distintas políticas públicas, separando por ejemplo, el huerto familiar o la granja de aves de traspatio, de la actividad agrícola preponderante en la región. Con ello, se establece un acceso diferenciado a la información sustantiva que una perspectiva de desarrollo local o un proyecto de combate a la pobreza pueden generar, de manera tal que, a partir del tipo de atribuciones conferidas a los actores involucrados, es posible concebir

contextos que se rigen por modos distintos de explicación, de comprensión de la problemática y de acceso a la información, y por tanto, por estrategias de intervención que se escinden de las propias perspectivas locales.

Lo que la traducción permite sacar a la luz es que el PESA, como estrategia de seguridad alimentaria, no es una estrategia apropiada por estas familias y comunidades en cuanto a sus fines, sino solo vista como un medio para otra finalidad, que no descansa en asegurar la existencia de alimentos diversos, sino de buscar un complemento a la actividad agrícola central que no forma parte sustantiva de la política pública, sea esta la producción de café, de maíz o de otros granos. El modo en que se construye una significación acerca del programa tiene como sujeto a sus ideólogos y operadores, no necesariamente a sus *beneficiarios*.

La traducción permite, de igual manera, analizar las tendencias presentes en las políticas alimentarias y agrícolas en los ámbitos nacional e internacional, y compararlas con perspectivas más locales. Estas perspectivas tienden a estar orientadas, más bien, a proteger la producción y comercialización de productos del campo en pro de la sustentabilidad de los recursos naturales y su explotación a pequeña escala. Es decir, que en la discusión sobre el tema de la pobreza y las estrategias para erradicarla no están en juego solamente problemas relativos a las posibilidades de consumo de alimentos variados y suficientes para todas y todos, también y de manera trascendental aparecen otros problemas que apuntan a mirar lo que ocurre a nivel de la producción y comercialización de los alimentos, tales como la falta de apoyo a la producción y al fortalecimiento del mercado local y la transnacionalización y monopolización de la venta de semillas transgénicas y comercialización de los productos del campo, que sin embargo, un programa como el PESA se limita a ver de manera tangencial.

Así pues, el ejemplo descrito muestra que los modos de comprensión del problema relativo a la pobreza y las consecuentes estrategias de erradicación, como una respuesta propia de la cooperación internacional, no son necesariamente compartidos entre los donantes en el Norte, los representantes gubernamentales en el Sur, y la población destinataria de dichas acciones. Hay distintas visiones que tienden a no ocupar un lugar de reconocimiento en el entramado propio de las relaciones que se producen entre los actores involucrados. En estos casos, existe entonces poca claridad respecto de las diferencias que estas visiones suponen en términos de aproximaciones culturales y, por ende, de las posibilidades de compartir un mismo sentido y finalidad de las acciones. Se produce entonces una ignorancia constitutiva del vínculo establecido entre los actores involucrados, respecto de los modos distintos de concebir un determinado ordenamiento de la problemática y proyección social de una acción para solucionarla, de manera tal que, solo una de las visiones prevalece y otras tienden a invisibilizarse, des-

conociendo con ello el potencial local capaz de combatir un fenómeno como la pobreza o la producción agrícola.

Un análisis basado en la traducción, en los términos en los que lo hemos descrito, es decir, como traducción intercultural y no solo semántica, por tanto, basado en el reconocimiento mutuo y en la colonialidad del poder que la confrontación cultural implica, pone en juego una serie de tensiones que responden al esclarecimiento de los significados otorgados por el otro, a un proyecto que se pretende compartido. Estas tensiones relativas a la producción de sentido³ hacen referencia no solo a las modalidades en que se concibe y se enuncia un problema y se proponen soluciones para resolverlo, también dependen de las modalidades de recepción del enunciado y por tanto de comprensión y aceptación del mismo. Entre una y otra está en juego de manera fundamental el tema del poder.

Así, la codificación de la diferencia tiende a ser planteada de manera asimétrica. De un lado, como resultado de un proceso civilizatorio donde el otro está ubicado en una posición de desventaja y retraso respecto del desarrollo posible. Del otro lado, se busca preservar una autonomía y por tanto una construcción que dé cabida a una heterogeneidad más igualitaria. No se trata solamente de una disputa entre perspectivas más universales e identidades locales como lo señala Chatterjee (2008) está en juego también, la imposibilidad misma de un fundamento a partir del cual sea posible la idea de un sustrato universal del desarrollo. Toda perspectiva universalizante responde necesariamente a un proyecto político. En contraste, está en juego la experiencia que Lefort denomina la “disolución de los marcadores de certeza” (Marchart, 2009: 19), para hacer hincapié en el carácter contingente de los fundamentos de toda sociedad. Si esto es así, entonces las operaciones culturales constituyen un referente fundamental en el ejercicio del poder. Son estas operaciones las que dan lugar a la construcción de nociones tales como desarrollo y subdesarrollo o ayuda para el desarrollo y, por tanto, a erigir la diferencia como desigualdad.

Ahora bien, si leemos estas implicaciones de los actores en sus modos de significar y de construir una comprensión del problema, como textos a través de los cuales se relacionan con el otro, la traducción del texto da la pauta para deshilar la complejidad que el vínculo supone y buscar esclarecer estos referentes aparentemente universales y sus consecuencias en la acción, para situarlos en su justa dimensión, es decir, como una modalidad entre otras y no una modalidad a través de la cual las otras tienen que subordinarse. Con ello se abre el camino para la conformación de un proyecto de cooperación internacional que dé cabida a la perspectiva cultural, desde la cual, se constituyen otras visiones sobre el desarrollo y sobre los medios a través de los cuales ponerlo en marcha. Solo así es posible imaginar el mundo, como lo señala Chakrabarty (1999), como algo profundamente heterogéneo.

A modo de cierre

Un análisis de las relaciones de cooperación internacional, con base en la noción de traducción, da lugar a una necesaria reafirmación del lugar del otro como agente. Impone además de una distinción semántica, una perspectiva cultural de abordaje de las relaciones, que se encuentra necesariamente atravesada por el poder y por las formas coloniales que históricamente dieron lugar a un sometimiento del otro a la cultura occidental. Sin embargo, da lugar también a la posibilidad de superar los estereotipos, la asignación de lugares y papeles preconcebidos de los actores y los modos hegemónicos de instrumentalizar las relaciones entre el Norte y el Sur.

Al considerar la relación entre ambos como una relación intertextual, es posible suponer que ahí se inscriben las narrativas, los textos propios y ajenos, y por tanto las perspectivas desde las cuales aparecen las referencias que dan origen a una construcción determinada. Una idea diferente de desarrollo, por ejemplo, y un conjunto de estrategias distintas para implementarla. La reinscripción de los textos producidos, tanto de un lado como del otro de la relación de cooperación, como producto del ejercicio de traducción, opera como resignificación de ambos textos. Dicha reinscripción tiende a resaltar los modos a través de los cuales se construye en cada caso un saber y ese saber, confrontado con el del otro, está necesariamente sujeto a una posición, a un saber que no puede ser pensado más que en situación, en perspectiva. Una acción de reinscripción de los textos, tal y como lo hemos planteado, corre en forma paralela y en tensión con el discurso globalizado de la cooperación internacional cuya manifestación más contundente se traduce en una modalidad discursiva que tiende a desdibujar las diferencias conceptuales y nominales de los actores involucrados.

La traducción abre además una reinscripción, no solo del texto propio y el del otro, hace también posible la emergencia de esta diferencia cultural y semántica como proyecto. Es decir, como construcción inacabada de la relación con el otro, sujeta al equívoco y por tanto a un examen constante de los modos de comprensión y aceptación del otro en función de su propio contexto. Esta labor, necesariamente, expone las condiciones de poder y sometimiento, pero pone de relieve la posible alteración del texto dominante como una hibridación productiva (Carbonelli, 1997), una especie de combinación conflictiva que, sin embargo, encierra la reafirmación de un territorio apropiado, un territorio que ya no es el texto producido desde un lado de la relación de cooperación. La traducción aparece entonces como un ejercicio de creación de un otro del otro, un replanteamiento que obliga a pensar ese otro capaz de conciliarse consigo en función del encuentro con el otro, una alteración esencial que resulta necesariamente recíproca.

Referencias

- Arditi, B., (2005). "Agitado y revuelto del arte de lo posible a la política emancipatoria" en *Revista Académica de la Federación Latinoamericana de comunicación Social*. Disponible en <http://www.dialogosfe-lafacs.net/75/articulos/pdf/75BenjaminArditi.pdf>. Consultado el 15 enero 2015.
- Benjamin, W., (1999). *Obras escogidas*. México, Ediciones Coyoacán.
- Cabrera, R., (2010). *Subjetivación y acción política*. Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales. México: UAM-X.
- Carbonelli i Cortes, O., (1997). *Traducir al otro: Traducción, exotismo, poscolonialismo*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha. Disponible en <http://books.google.com.mx/books?hl=es&lr=&id=OROz-bBmEfl0C&oi=fnd&pg=PA19&dq=la+nocion+de+traduccion+en+el+poscolonialismo&ots=1eG1g6a-ViN&sig=Z10qZWDxUyd4pxnOhLUI81UHLw#v=onepage&q=la%20nocion%20de%20traduccion%20en%20el%20poscolonialismo&f=true>. Consultado el 21 de noviembre de 2014.
- Chakrabarty, D., (1999). "La poscolonialidad y el artificio de la historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?" en *Pasados poscoloniales*. Compilado y editado por S. Dube. México, Colegio de México.
- Chatterjee, P., (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- De Sousa Santos, B., (2009). *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México, Siglo XXI.
- Gottsbacher, M. y S. Lucatello, (2008). "Introducción" en Gottsbacher, M. y Lucatello, S. (comp.), *Reflexiones sobre la ética y la Cooperación Internacional para el Desarrollo: los retos del siglo XXI*. México, Instituto Mora.
- Kapuscinski, R., (2009). *Ébano*, España, Anagrama.
- Makowski, S., (2007). "Ética y micropolítica de la intervención psicosocial". En *Revista Tramas. Subjetividad y procesos sociales*. No. 27, México, UAM-X.
- Marchart, O., (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. México, FCE.
- Melucci, A., (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México, Colegio de México.
- Prado, J. P., (2008). "La dimensión ética de la cooperación internacional al desarrollo. Entre la solidaridad y el poder en las relaciones internacionales". En *Reflexiones sobre la ética y la cooperación internacional para el desarrollo: los retos del siglo XXI*. México, Instituto Mora.
- Said, E., (1999). *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.
- Sánchez, G. y R. Cabrera, (2012). *Objetivos de Desarrollo del Milenio y seguridad alimentaria en Chiapas: ¿Superación o profundización de las desigualdades?* México, Instituto Mora.

Spivak G. C., (1998). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. En *Orbius Tertius*, Disponible en <http://clio.fahce.unlp.edu.ar/index.php/OT/article/viewFile/OTv03n06t01/3976>, 10. Consultado en febrero de 2015.

productores y colectivos de producción agrícola o artesanal, que establecen principios de diversidad y de armonía con la naturaleza como soporte de lo que se ha denominado *El Buen Vivir*.

² *Diario Monitor*, “Para combatir pobreza en Chiapas, destina ONU 6.5 mdd”. *Diario Monitor*.

³ Empleo el término *producción de sentido* como el resultado de un proceso de diálogo que está presente en la constitución de una acción colectiva como producción social (Melucci, 1999).

Notas

¹ Cabe señalar que en la actualidad más que hablar de desarrollo habría que poner el acento al pensar desde el Sur, en las diversas prácticas que se inscriben en un más allá del desarrollo, en un conjunto de formas de convivencia de campesinos, pequeños

Recibido: 29/09/2015

Aceptado: 08/04/2016

Cómo citar este artículo:

Cabrera Amador, Raúl Eduardo. “Dispositivo de traducción en las relaciones de cooperación internacional Norte-Sur”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 173-182, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

De la subalternidad a la autorrepresentación: Las voces indígenas latinoamericanas y el caso de la radiodifusión mapuche¹

Claudia Villagrán Muñoz
Universidad de Chile

RESUMEN: Desde el surgimiento mismo de la denominación como *indios*, los integrantes de los pueblos originarios de Latinoamérica han sido representados y enunciados por las hegemonías monoétnicas latinoamericanas con el propósito de justificar, construir y reproducir su condición de subalternidad impuesta. No obstante, en las últimas dos décadas (1990-2010) se ha producido una eclosión de medios de comunicación autogestionados por los pueblos originarios autoempoderados, que muestran la madurez de la reemergencia indígena continental. En el presente artículo revisaremos tal fenómeno, a través del análisis de contenido de la radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile), dando cuenta cómo estos sujetos sociales se nombran, explican y legitiman desde su propia identidad, cultura y memoria colectiva, impugnando las narraciones dominantes que sobre ellos imperan en la esfera pública chilena.

PALABRAS CLAVE: subalternidad, autorrepresentación, movimiento indígena latinoamericano, radiodifusión, pueblo mapuche.

ABSTRACT: Since the appearance of the designation as *indians*, the latin american indigenous people has been represented and named by hegemonies dominants with purpose to justify, build and reproduce their condition of subalternity imposed. However, in the last two decades (1990-2010) there has been an explosion of mass media self management by indigenous people, showing the maturity of the reemergency of continental indigenous people movement. In this article we review this phenomenon, through the analysis of contents of mapuche radio broadcasting in Gulumapu (Chile), realizing how these social subjects name, explain and legitimize from theirs own identity, culture and collective memory, disputing the dominant narratives prevailing about them in the Chilean public sphere.

KEY WORDS: Subalternity, Self-Representation, Latin American Indigenous People, Radio Broadcasting, Mapuche People.

From Subalternity to Self-Representation:
Latin american indigenous people voices and
the case mapuche radio broadcasting
Pp. 183-200, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*
Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758
<<http://version.xoc.uam.mx>>

Dialogar, en términos personales y sociales, implica conversar y escuchar(se) recíprocamente, para (re)conocerse, entenderse y (re)valorarse en igualdad de condiciones. De tal forma, se teje la posibilidad de existir, compartir conocimientos e intercambiar puntos de vista, en la construcción de acuerdos y de un enriquecimiento mutuo.

No obstante, no todos los actores sociales gozan de la posibilidad de participar en igualdad de condiciones del diálogo público y, por ende, del reconocimiento social y recíproco. Existen grupos dominantes que deciden qué acontecimientos se recuerdan y olvidan para escribir la historia. Son parte de quienes acceden a formular y difundir imaginarios sociales en la esfera pública. Son quienes administran la elaboración de mensajes que legitiman ciertas narraciones y omiten o tergiversan otras a través de los medios de comunicación masivos. Es decir, existen ciertos actores sociales que cuentan con mecanismos de validación simbólica para justificar su poder y sus acciones, logrando construir, legitimar y reproducir su hegemonía.

Dialécticamente, existen actores sociales subalternizados, a quienes se les niega el acceso a esas mismas posibilidades de construcción de representaciones sociales y validaciones narrativas, reproduciéndose su condición de omisión y exclusión en la esfera pública y de los imaginarios sociales. Razón por la cual, estos actores, al decidir movilizarse y organizarse, también deben actuar a través de acciones colectivas simbólicas para disputar tal prerrogativa de los poderes dominantes.

En Latinoamérica los pueblos indígenas no solo han sido uno de los grupos sociales más excluidos, marginados y pauperizados en la mayoría de los estados nacionales de nuestra región, sino que además han estado privados de la posibilidad de entablar un diálogo recíproco con las sociedades mayoritarias, a raíz de la subalternización que los proyectos estado-nacionales monoétnicos les impusieron, además de las subsecuentes políticas etnocidas y/o aculturantes indigenistas, las cuales han pervivido en el tiempo y el espacio sociocultural de nuestra región.

Como consecuencia, a las poblaciones originarias también se les ha negado la posibilidad de nombrar(se), representar(se), validar(se) socioculturalmente, de la misma manera en que han estado marginados del acceso a difundir y elaborar mensajes en los medios de comunicación masivos. Una evidencia sobre la diversidad de expresiones que puede llegar a adquirir la violencia simbólica que los grupos dominantes imponen a ciertos grupos sociales y que les permite, además, utilizar ciertas operaciones narratológicas para justificar otro tipo de violencias más concretas y directas en nuestras sociedades.

El presente artículo posee por propósito dar cuenta sobre cómo los pueblos indígenas en Latinoamérica han venido construyendo una serie de acciones colectivas de carácter diverso que han desembocado de manera nítida, en los últimos veinte años (1990-2010), en la elaboración, multiplicación y centralidad de estrategias de

índole comunicacional. Tales estrategias se enmarcarían dentro de acciones colectivas simbólicas, con el propósito de autorrepresentarse socioculturalmente y validarse políticamente en sus demandas.

Parafraseando a Spivak (2003), los comunicadores indígenas latinoamericanos no se han limitado a analizar si “¿puede hablar el subalterno?”, sino que además han creado sus propias narraciones y discursividades, han generado formatos, contenidos temáticos y sentidos estratégicos para hacer oír sus propias “voces con historia”; buscando soslayar la “violencia epistémica” de ser representados por comunicadores ajenos a sus cosmovisiones. Al mismo tiempo, son sujetos que, aunque han pervivido en condiciones de colonialismo interno, han buscado autogestionar sus propios medios de comunicación con el objeto de crear sus “espacios de enunciación” que transmitan sus memorias.

En primer lugar revisaremos algunos conceptos importantes para nuestra discusión, en orden a revisar cómo se construyó la condición subalterna de los indígenas en Latinoamérica y cómo ellos han elaborado continuamente estrategias de acción colectiva contenciosa y simbólica para oponerse a tal condición. Posteriormente contextualizaremos el caso de la radiodifusión mapuche en Gulumapu², con el objeto de mostrar cómo ellos se nombran y autorrepresentan en los mensajes radiofónicos que construyen. Cerraremos este artículo con algunas reflexiones finales sobre la importancia y ejercicio de la autorrepresentación sociocultural y política de los indígenas en Chile y nuestra región.

Acción colectiva simbólica de los subalternos indígenas

La disputa por la legitimidad de la hegemonía no ocurre únicamente en el plano material y concreto. Tanto la generación de estrategias de reproducción social, así como también de agravios, dirigidos a mantener un estatus privilegiado, están generalmente precedidos por construcciones sociales justificatorias, que se inscriben en el ámbito de lo intangible y que son tan o más importantes que las acciones llevadas a cabo en el plano de lo concreto.

Antes de desarrollar una acción, primero hay que validarla en el horizonte de las ideas para que cuente con la anuencia social. De tal forma, los actores hegemónicos crean, recrean y difunden ideas, creencias, narraciones, imaginarios, representaciones sociales dominantes, con el fin de justificar previamente sus acciones, en un contexto de cultura hegemónica que, además, válida y reconoce como valiosas ciertas narraciones, identidades y memorias colectivas en detrimento de otras.

De ahí que la acción colectiva de los actores subalternos –entre ellos los pueblos indígenas latinoamericanos– también deba actuar en ese mismo plano intangible, con

el fin de validar las razones de su desacuerdo, impugnar las interpretaciones de la realidad consideradas legítimas y ofrecer visiones alternativas sobre la sociedad. Lo cual se logra a partir de la (re)construcción de sus propios elementos culturales, sus identidades y memorias colectivas, que dan soporte y sustancia a sus demandas y movilizaciones, así como también la posibilidad de desafiar a la cultura y representaciones sociales hegemónicas. Aún más, la cultura, identidad y memoria colectiva de los actores subalternos se constituyen en sí mismos como recursos centrales en la disputa por el reconocimiento social valorable.

Tales recursos simbólico-culturales son aún más trascendentes a la hora de rescatar “las voces subalternas no escuchadas” (Guha: 1983) de los pueblos indígenas de Latinoamérica, debido a la naturaleza con la cual se recreó la construcción de la subalternidad indígena en nuestra región, la cual surgió en la mayoría de los casos durante la colonización española y se reforzó (o nació como con el caso Mapuche) con la consolidación de los estados nacionales independientes.

Es decir, la instauración de Estados Nacionales Latinoamericanos durante las primeras décadas del siglo XIX, con características hegemónicas monoétnicas (Roitman, 1996), no solo consagró la exclusión étnica de los indígenas (así como también de las negritudes) de los proyectos nacionalistas en curso, sino que además reforzó la “subalternidad de matriz racial” (Gilly, 2003: 78) con las poblaciones originarias, las que fueron obligadas a vivir en un régimen de ‘colonialismo interno’ político y económico (González Casanova, 2006). Tal subalternización indígena en América Latina descansó en procesos de “despojos territoriales” (Polanyi, 2000), los cuales, al mismo tiempo que brindaron el necesario “excedente económico” y “consolidación territorial” a los países nacientes (Zavaleta, 1987), también crearon las condiciones para la desestructuración de sus sistemas socioculturales.

Siguiendo a Giménez (2009), tal proceso de subalternización fue edificado sobre la base de “procesos de etnicización” (los cuales surgieron históricamente en el siglo XVI con los colonialismos y nacionalismos homogéneos europeos y las migraciones internacionales), los que se han prolongado hasta la actualidad y que –según nuestra argumentación– se reforzaron durante todo el siglo XIX en América Latina con la consolidación de los Estados nacionales con afanes modernistas y desarrollistas acordes a paradigmas europeizantes.

Este autor resalta que, el punto de partida esencial de los procesos de etnicización está dado por la “desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales”, las cuales son construidas, a través de estos procesos, como “extranjeros en sus propios territorios”. De tal manera, se disocia su cultura (existencia simbólica) con su territorialidad (existencia concreta y productiva), lo que pone en riesgo “la integridad de una comunidad cultural”, constituyéndose en la

razón fundacional de la marginación y discriminación de los grupos que son subalternizados por razones étnicas (Ibid: 123-124, 133). Así, tradiciones, idiomas, religiosidad, memorias orales son objeto de los procesos de etnicización.

En tal punto crítico, son estos mismos recursos socioculturales étnicos los que se han transformados en elementos centrales de lucha por el reconocimiento valorable de las identidades, memorias y culturas indígenas, convirtiéndose en los ejes medulares de la dimensión simbólica de su acción colectiva. Lo cual no desmerece el papel de otras demandas concretas por la territorialidad, base material que ofrece, precisamente, un espacio vital para la reproducción de sus usos y costumbres.

Y, aunque la dimensión simbólica de la acción colectiva y de las estrategias hegemónicas no es novedosa, el análisis de tales mecanismos, desde el ámbito de la teoría de la acción colectiva, es más bien reciente. Es decir, el análisis clásico de los movimientos sociales estaba centrado en los aspectos tangibles de la movilización, a través del análisis del *cuándo actúan* los actores movilizados, expresado en la estructura de oportunidades políticas, constricciones y creación de ellas, o del *cómo actúan* o en el examen del repertorios de protesta y de los recursos de movilización (Tilly, 1977; Tarrow, 1994, entre otros).

De tal forma, se había descuidado la pregunta trascendental del *por qué actúan* los actores colectivos cuando lo hacen, donde nos encontramos con los diagnósticos, motivos, agravios e ideas de la acción colectiva. Mismos que son identificados a través de ‘procesos enmarcadores de sentido’ o ‘marcos de interpretación’ que generan los significados trascendentales atribuidos por los movimientos sociales para movilizarse (Hunt, Benford y Snow, 1994, entre otros); en nuestro caso procesos de subalternización por despojo territorial y su correlato de etnicización impuesta a los indígenas.

Es este nivel de análisis el cual se visualizó de manera prístina a partir de la inflexión y preguntas surgidas a propósito de la irrupción de los denominados Nuevos Movimientos Sociales (1970-80), tanto desde la escuela estadounidense como desde la europea (Melucci, 2002), con diferentes acentos pero con una impronta de tipo constructivista que adjudica capacidad de agencia a los actores colectivos, que finalmente fructificó en una ‘síntesis emergente’ que pone en interacción el análisis de las tres preguntas fundamentales de la sociología de la acción colectiva (Mc Adam, Mc Carthy y Zald, 1999).

Entonces, los actores colectivos luchan no solo por demandas concretas, sino que también por “proyectos culturales y simbólicos”, construyendo “disputas por la producción cultural del sistema” (Melucci, 2002: 70-71). Los actores movilizados buscan, a través de sus tácticas, la “alteración de los significados culturales” (Da Gloria, 2004: 259) que los descalifican y distorsionan en sus postulados. Por tal razón los movimientos sociales, antes que nada, crean “marcos de interpretación” sobre su

situación y desarrollan “vocabularios de motivos” para construir sus argumentos y poder disputar las narraciones dominantes que, a su vez, justifican su papel subalternizado (Hunt, Benford y Snow, 1994; Sábada, 2001; Chihu, 2006).

Tales operaciones surgen gracias a la (re)construcción de sus propios elementos culturales y sus identidades colectivas, los cuales les brindan herramientas, sustentando sus movilizaciones y demandas para lograr desafiar las representaciones sociales hegemónicas (Johston y Klanderman, 1995; Hart, 1996; Polleta, 1997).

Junto a tales elementos, existe un tercer ingrediente en la dimensión simbólica de la acción colectiva, al parecer menos considerada en la literatura de MS, pero fundamental para los pueblos indígenas: la memoria colectiva. Catalogada como el “combustible de la identidad” (Giménez, 2009), la memoria colectiva funge como un pasado constituyente de identidades colectivas, como herramienta puesta al servicio de las operaciones de legitimación de los subalternos y, por tanto, como recurso a reivindicar frente a los olvidos de las narraciones historiográficas hegemónicas que validan a los actores sociales dominantes en su posición privilegiada y olvidan los despojos materiales y simbólicos perpetrados.

En tal plano de la acción colectiva simbólica, la cultura, la identidad y la memoria colectiva de los actores subalternos son elementos primordiales, ya que actúan como catalizadores de un nosotros compartido y como recursos en sí mismos a defender en la interacción social por el reconocimiento válido. Mientras que para los actores subalternos etnicizados se vuelven recursos aún más valiosos para sus disputas concretas y simbólicas.

Mientras los actores hegemónicos disponen de los dispositivos de validación social (historiografía, educación y medios de comunicación) para poder recrear y difundir sus ideas y representaciones sociales legitimantes, los actores subalternos se ven mermados en el acceso a tales dispositivos, tergiversados en su representación, privados del control de tales recursos para la reproducción social simbólica y efectuar con éxito y masividad sus desafíos culturales.

En el actual escenario de globalización económica y mundialización cultural, donde se destaca la preponderancia de los medios de comunicación y se syndica que vivimos en la Sociedad de la Información y la Comunicación (SIC), tanto las representaciones sociales, como las validaciones simbólicas del poder y los enmarcados de los actores colectivos, buscan ser reproducidas y difundidas, prioritariamente, a través de los medios de comunicación masivos.

A tal punto llega su importancia que Raiter (2002) resignifica las representaciones sociales³ como aquellas “imágenes que construyen los medios de difusión sobre los temas que conforman la agenda pública”. Lochard y Boyer (1998) manifiestan que los medios activan la circulación de las representaciones sociales, contribuyendo

a la “organización de sistemas de valores y creencias”. Mientras que Balandier (1994), indica que el poder ha tenido que adaptarse a las nuevas tecnologías para seguir dramatizando y seguir validando su hegemonía, a través del uso de simbolizaciones que le den legitimidad, ahora, a través de los medios masivos de comunicación.

En otras palabras, dada la importancia de la información y de los medios de comunicación masivos en la sociedad contemporánea, estos se han transformado en elementos y campos de disputa para la (re)creación y difusión de los recursos simbólicos que intentan validar, tanto los encuadres de los actores hegemónicos como los enmarcados de los actores subalternos. No obstante, como es de esperar, los actores colectivos llegan a este aspecto de la disputa simbólica en desigualdad de condiciones.

Aún más, Chihu y López (2001), citando a Gamson (1992), refieren que los actores dominantes realizan activos “procesos de contraenmarcamiento”, los cuales tienen por propósito “minar la legitimación del significado que el movimiento social atribuye a sus propios diagnósticos y a sus estrategias y propuestas de solución” (Ibid: 449).

A nuestro juicio, tales operaciones de contraenmarcado, deslegitimación y tergiversación, tienen por objeto impedir y clausurar las posibilidades de que los desafíos simbólicos y de cambio cultural, desarrollados por los actores colectivos, logren resonancia en la sociedad civil y surtan un efecto que ponga en cuestión a los sectores dominantes o llegue a mermar los procesos de validación hegemónica.

Al respecto, De la Porta y Diani (2006) manifiestan que la acción colectiva está orientada a conseguir la cobertura de los medios, por lo que los movimientos sociales se ven compelidos a crear eventos “noticiales” y a desarrollar “destrezas comunicativas”, llegando a autogestionar sus propios medios de comunicación, entre los que se encuentran estaciones de radiodifusión y páginas webs (Ibid: 180-181).

Empero, añaden que los movimientos sociales han sido descritos como “jugadores débiles” en la esfera de los medios de comunicación, lo que se ha incrementado por la reciente “despolitización del periodismo” y la “creciente comercialización de los medios”. Frente a ello, manifiestan que la Internet ha facilitado las labores de contra-información de los actores colectivos, llegando a ser la crítica hacia los medios masivos la razón de ser de la red, al tiempo que promocionan la democratización de la información y la defensa por la ciudadanía mediática (Ibid: 221).

Desde nuestro punto de vista, la contra-información a través del Internet, aunque juega cada vez más un rol e importancia creciente, no logra que los desafíos simbólicos de los actores colectivos generen un impacto contundente y masivo en la creación de “oportunidades culturales” dentro de una sociedad dominante. Esto se debe a que la Internet es complementaria a la esfera pública

de los medios masivos de comunicación, pero no llega a sortear los “cercos comunicacionales e informativos” levantados por los actores hegemónicos.

Tal ponderación crítica es aún más necesaria en sociedades como las Latinoamericanas, con una amplia brecha digital, donde solo ciertos actores sociales tienen acceso a las tecnologías de la información y comunicación. A lo cual se suma la actual concentración y monopolización en la propiedad de los medios de comunicación masivos, lo que ha (re)creado desigualdades en el plano de la generación y difusión de las ideas, incidiendo en una parca democratización de los mensajes, oscureciendo la diversidad sociocultural y clausurando el pleno ejercicio de los “derechos a la comunicación” de los actores subalternos.

Todo lo cual redunda en que los desafíos simbólicos de los actores colectivos carezcan de una amplia difusión y se vean restringidas sus posibilidades para autonombrarse y validarse socialmente como sujetos respetables. Asimismo, creemos que los actores colectivos no son débiles en el plano comunicacional, sino que los actores hegemónicos, como parte de su actuar legitimante, clausuran espacios y desarrollan estrategias que ensombrecen las movilizaciones sociales a nivel comunicacional, con el objetivo de eludir las acciones que desafían su posición privilegiada:

la estructura tradicional de las desigualdades materiales en las sociedades latinoamericanas forma parte de una nueva estructura de desigualdad, basada en la distribución inequitativa de los recursos que posee una sociedad de información. Esta nueva desigualdad incluye disparidades en el acceso a los medios con los que se define el significado de la acción, con los que se construye la identidad individual y colectiva, con los que se salvaguarda la cultura indígena. Por lo tanto, a aquellos excluidos se les priva de recursos materiales, pero aún más de su capacidad de ser sujetos (Melucci, 2002: 19).

De hecho, entre los actores subalternos más omitidos, subrepresentados y estigmatizados, a través de los medios de comunicación masivos, están las minorías étnicas. Muñoz, Casanova y Serrano (2009) recuerdan que los estudios sobre representación de las minorías sociales en los medios de comunicación se remontan a los años sesenta y setenta en los Estados Unidos, en relación a los afroamericanos. “Los grupos minoritarios habitualmente han sido infra-representados y estereotipados en sus retratos y han desempeñado normalmente roles menores y con ocupaciones de bajo estatus” (Ibid.: 3). Van Dijk (1997) recalca que la atención que los medios de comunicación prestan a los grupos étnicos es limitada, salvo que se asocian con violencia o estereotipos étnicos prejuiciosos, advirtiendo que la prensa raramente analiza las causas o el contexto de los problemas de los grupos étnicos (Ibid.: 96).

En la misma línea, Penalta y de la Parra (2008) son categóricos al indicar que los medios de comunicación legitiman, tanto la violencia directa como la estructural hacia las minorías, “cuando, a través de los contenidos, provocan el rechazo, la discriminación o la agresión hacia ciertos colectivos, individuos, naciones, sexos”. Asimismo, recuerdan que las minorías sociales sufren tres tipos de desigualdades en relación a la información y los medios de comunicación, a saber: a.- en la producción (concentración de la propiedad y acceso a los medios como sujetos activos o emisores), b.- la recepción (saber utilizar el medio como herramienta, tener acceso monetario y técnico a ellos) y c.- en la generación de contenidos (ser referente en el mensaje, tener la posibilidad de formar parte del mensaje, es decir, de autorrepresentarse). Por su parte, Leung (2005), advierte que las representaciones sobre minorías étnicas que se realizan en los medios de comunicación, “reflejan e informan de una historia social de imperialismo y racismo” (Ibid: 62).

En este sentido, los actores subalternos “étnicos”, no solo sufren operaciones de contraenmarcados deslegitimantes por parte de los actores hegemónicos, sino que además son omitidos, discriminados, estereotipados y estigmatizados en las representaciones sociales (re) creadas y difundidas por los medios de comunicación masivos. Tales clasificaciones despectivas funcionan como herramientas simbólicas que justifican la exclusión sociocultural, política y económica que la sociedad dominante impone a aquellas culturas e identidades subalternizadas en razón, precisamente, de esos mismos rasgos étnicos distintivos:

toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en el espacio social. En virtud de este intercambio, los actores que ocupan posiciones dominantes tienden a imponer una definición sobrevaluada (y por lo tanto etnocéntrica) de sí mismos, a la vez que atribuyen unilateralmente identidades minorizadas, devaluadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. De aquí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos, llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos (Giménez, 2009: 180).

Por tal razón, los actores subalternos en general y étnicos en particular, se ven compelidos a dar un paso más allá en la dimensión simbólica de su acción colectiva, con el fin de disputar el “poder de nombrar la realidad” (Melucci, 2002: 17) que poseen los actores hegemónicos. De tal manera, incursionan en la autogestión de sus propios medios de comunicación alternativos, con el fin de contar con vehículos que les permitan difundir sus marcos interpretativos e ideas, de tal manera de poder llegar a nombrarse y autorrepresentarse ellos mismos. Esto, con

el objeto de disputar su validación sociocultural y legitimidad política, restando discriminación y sumando reconocimiento social sin estigmatizaciones.

En otras palabras, la autogestión de medios de comunicación alternativos se constituye en una respuesta activa de los actores subalternos al cerco comunicacional de los actores dominantes, que les niegan el acceso a la difusión de sus identidades colectivas y demandas en los medios masivos de comunicación. Es una batalla por la reafirmación interna y externa en su movilización en el plano simbólico, con el propósito de poder recrear la autovalidación de sus ideas, enmarcados y argumentos de lucha. Paralelamente, enfrentan las estrategias de contra enmarcado y estigmatización desarrolladas por los actores hegemónicos que intentan mermarlos en sus desafíos simbólicos. Asimismo, se hacen cargo de buscar los mecanismos de difusión para lograr resonancia y reconocimiento en la sociedad civil, en tanto sujetos sociales validados, poseedores de culturas e identidades respetables.

En síntesis, la autogestión de medios de comunicación alternativos, aunque no están exentos de problemas, incursionan en la creación de sus propias *oportunidades comunicacionales* para existir socialmente como actores colectivos legítimos y con derechos. De hecho, en la literatura de la comunicación alternativa, llamada también comunitaria y/o ciudadana, se enfatiza precisamente el papel que este tipo de comunicación social representa, tanto para la transformación de los sujetos sociales en ciudadanos, como también para el enriquecimiento democrático de las sociedades.

De ahí que Mata (2009) manifieste la necesidad de “re-informatizarnos” como sujetos sociales, pues existe una necesidad de “incorporar conocimiento y saberes negados en las agendas que construyen los medios de comunicación” (Ibid: 28). En este mismo sentido, Callejas y Solís (2005) enfatizan que:

hoy cada día más, existen grupos ciudadanos que aspiran a contar con medios propios para impulsar sus agendas, incentivar la pluralidad informativa y de voces, ante la avasallante homogeneidad informativa cotidiana, ante la invisibilidad impuesta por los medios tradicionales (Ibid: 18).

Se trata de “construir la visibilidad”, ya que los medios de comunicación son “espacios decisivos de reconocimiento social” (Barbero, 1999: 50; citado en Winocour, 2007).

Y es aquí donde se inscribe la táctica comunicacional indígena, de tipo radiofónica, que opera en el ámbito de lo simbólico. Ya que, según sostenemos, los pueblos originarios erigen tal estrategia comunicacional buscando satisfacer su necesidad de autorrepresentación sociocultural respetable y legitimación política de sus demandas, frente a las construcciones despectivas que (re)construyen sobre ellos las sociedades hegemónicas monoétnicas, con el fin de seguir validándose como actores dominan-

tes. Son subalternos que se proveen un lugar de enunciación, parafraseando a Spivak (2003), y buscan soslayar la reproducción de la “violencia epistémica” impuesta.

La acción colectiva indígena y sus estrategias simbólico-comunicacionales

Frente a la diversidad de operaciones concretas y simbólicas con las cuáles las hegemonías monoétnicas de nuestra región subalternizaron a las poblaciones indígenas de Latinoamérica, con el propósito de excluirlos de los proyectos nacionales, expoliarlos de sus territorios para generar excedente económico, omitirlos para decretar su extinción y, ante su pervivencia, implementar políticas aculturantes y castellanizantes que les permitieran incorporarlos al desarrollo de nuestras naciones ‘mestizas o blancas’, las poblaciones originarias no permanecieron silentes ni inactivas.

Por el contrario, la acción colectiva de los pueblos indígenas en Latinoamérica, comenzó en el mismo momento en que se inauguró el colonialismo español, para luego enfrentar los colonialismos internos estados nacionales latinoamericanos (con estrategias de colonización al revés y de rebelión abierta, Stern, 2000), las políticas indigenistas posteriores, hasta llegar a las nuevas afrentas disciplinantes neoliberales, siempre con una variedad de repertorios de protesta exhibidos hasta la actualidad.

La lógica bidimensional clásica de la acción colectiva indígena, que ha ido desde el diálogo a las acciones disruptivas, se mantuvo a lo largo del tiempo, adecuándose a los momentos históricos, agravios infringidos o recursos de movilización disponibles. Sin embargo, los aprendizajes acumulados por los pueblos originarios decantaron, entre las décadas de 1970 y 1980, en lo que se conoció como *movimiento indianista*. Caracterizado por la eclosión de organizaciones indias y su articulación supranacional continental, este movimiento logró sintetizar un “pensamiento político indio” que reivindicó inéditamente una “identidad panindianista” latinoamericana (Bonfil, 1979). Tal identificación continental fungió como un marco interpretativo de autoidentificación en torno a la apropiación del concepto de indio, apelativo utilizado para discriminarlos y oprimirlos, logrando transformarlo en una autodenominación propia con un sentido descolonizador. “Si indio ha sido el nombre con el que fuimos sometidos, indio será el nombre con el que nos sublevaremos” (Barré, 1983).

El movimiento indianista fungió como antesala y ciclo de protesta previo y catalizador al actual momento de *reemergencia indígena contemporánea (1990 a 2016)*, cuyo evento precursor estuvo marcado por la conmemoración del V Centenario del Genocidio del Abya Yala (1992), como renombraron simbólicamente las organizaciones indígenas articuladas continentalmente en la campaña *500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*.

Tal reemergencia apareció en un contexto de apertura de nuevas oportunidades políticas y culturales, asociadas a ‘marcos maestros’ o sentidos sociales con amplia resonancia a nivel regional y mundial. Por un lado, la defensa y creación de una “cultura de derechos humanos” en Latinoamérica (Brett, 2006: 35-39), inmersa en procesos de redemocratización y acuerdos de paz pos guerras civiles. Por otro lado, la discusión en torno a los desafíos políticos de la multiculturalidad a nivel internacional, que reinstaló en la esfera pública del llamado primer mundo el debate por la ciudadanía diferenciada y los derechos colectivos de minorías nacionales e inmigrantes (Taylor, 1993; Kymlicka, 1995 y 2007).

Ambas oportunidades políticas y culturales facilitaron la visibilización y cierto grado de respuesta a las demandas del movimiento indígena latinoamericano, así como también abrieron la posibilidad de un amplio debate en torno a la creación de leyes específicas, reconocimientos constitucionales y al cuestionamiento de la pretendida homogeneidad del estado nacional Latinoamericano. Todo lo cual dio dinamismo a una *estrategia de ciudadanía indígena* (Bello, 2004).

De hecho, de las clásicas *acciones disruptivas* (levantamientos, bloqueos pacíficos, marchas y tomas de terreno), pasando por las *acciones dialógicas* (participación en foros, alianzas políticas, negociaciones), el movimiento indígena continental ha sumado *acciones de política directa*, tales como: formación de partidos políticos étnicos y participación en asambleas constituyentes (Lee Van Cott, 2005), lo que les ha permitido convertirse en parlamentarios, secretarios de estado (Venezuela y Ecuador) o incluso presidentes de la república, como sucede desde 2006 en Bolivia con Evo Morales.

Pero también han incursionado en movilizaciones que adquieren cada vez un carácter más simbólico. Así como el movimiento indianista transformó el significado del epíteto despectivo de indio a su favor, en años recientes los actores colectivos indígenas han desarrollado “*acciones de etnicización* (Bengoa, 2000) o de *simbolización icónica* (Bello, 2004)”. Vale decir, han recogido todos aquellos atributos y símbolos que las sociedades mayoritarias y los poderes dominantes utilizaron para discriminarlos y distinguirlos como sujetos sociales subalternizados por rasgos étnicos (vestimentas, rituales, idiomas) y los han reconstruido, revalorado y reutilizado políticamente a su favor.

De ahí que su demanda por el derecho a la autorrepresentación social, entendido como “lucha por el reconocimiento como una forma de representarse a sí mismos y contestar la heterorepresentación [...], es decir, la catalogación que los ‘otros’ hacen de ellos” (Bello, 2004: 40), se haya transformado en un aspecto fundamental de sus luchas.

De ahí se explica, también, la elaboración de mensajes y la eclosión de medios de comunicación autogestionados, así como la diversidad de encuentros de “comunicadores indígenas” desarrollados en toda la región

en las últimas décadas. Desde el primer Encuentro “Movimiento Indígena, Medios de Comunicación y Producción”, efectuado en 1998 en Guatemala y que redactó la Declaración de Iximulew 1998 sobre el derecho a la autorrepresentación y autogestión de medios propios, hasta la Cumbre Continental de Comunicadores del Abya Yala, efectuado el 2010 en Colombia.

Aunque tal estrategia se ha hecho paulatinamente visible en las últimas décadas, fue el EZLN el primero que trascendió en los análisis de las ciencias sociales en orden a incorporar una táctica comunicacional que les permitiera explicar y difundir sus ideas. Tal acción fue caracterizada por Castells (1999) como “primera guerrilla informacional”. El Subcomandante Marcos explicó cómo, cuando se inició el levantamiento, la Comandancia del EZLN se pensó en la necesidad de autorrepresentarse: “Tenemos que decir nuestra palabra y que otros la escuchen. Si no lo hacemos ahora, otros tomarán nuestra voz y la mentira saldrá de nuestra boca sin nosotros quererlo. Busca por dónde puede llegar nuestra verdad a otros que quieren escucharla (Castells, 1999: 102).

No ha sido solo el EZLN y sus líderes quienes advirtieron esto. Tampoco es una innovación que los movimientos sociales disputen la batalla discursiva a través de los medios de comunicación masivos o alternativos. Lo novedoso es que la llamada *reemergencia indígena continental* de los últimos años ha incorporado como un eje fundamental de sus acciones la formulación de estrategias comunicacionales propias, en estrecha relación con la dimensión simbólico-identitaria de su movilización.

Este fenómeno, que también concebimos como una *emergencia indígena comunicacional* y que se ancla en la dimensión simbólica de la movilización de los pueblos originarios de nuestra región, se ha expresado tanto a nivel de la autogestión de páginas webs y periódicos online (Monasterios, 2003) como en la producción de programas radiofónicos o en la instalación de sus propias emisoras.

Nos parece que esta última expresión es la más masificada y la de mayor experiencia acumulada a nivel Latinoamericano, a pesar de la aparente masividad y accesibilidad de la Internet, ya que ha permitido soslayar las constricciones socioculturales y económicas de la llamada “brecha digital”, al tiempo que ha permitido aprovechar la oportunidad cultural que ofrece la propia tradición oral de los pueblos originarios, tanto para enfrentar el manejo de la radiofonía como para la recepción de sus mensajes e idiomas.

Para completar este mapa existe una constricción importante, que viene afectando a la movilización de los pueblos indígenas en nuestra región, a través de la irrupción de una serie de megaproyectos nacionales o transnacionales que pone en disputa la propiedad de sus territorios ancestrales bajo la lógica del modelo económico neoliberal y neoextractivista.

En tal marco maestro se han venido utilizando operaciones narratológicas para denostar a los actores movi-

lizados en Latinoamérica y que se inscribe en lo que se ha denominado como la “criminalización de la protesta social”, definida como “una estrategia global de disciplinamiento y búsqueda de gobernabilidad, en la dinámica del capitalismo actual” (Svampa, 2009). De hecho, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) hizo pública su preocupación en 2012 por el hostigamiento, criminalización y estigmatización que están sufriendo los pueblos indígenas en países como Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú, donde han sido catalogados como: golpistas, terroristas, opositores y sabotadores, todo por defender sus derechos territoriales ante la construcción de megaproyectos.

Tal estrategia hegemónica de criminalización difamatoria utiliza también los medios de comunicación masivos para difundir, en términos de la teoría de la acción colectiva, operaciones de contraenmarcado con los movimientos sociales en general e indígenas en particular, complementando el viejo racismo discursivo hacia las ‘minorías étnicas’ con nuevas estigmatizaciones. Fenómeno que, hasta donde tenemos conocimiento, no ha sido mayormente estudiado en relación a los medios de comunicación masivos y, menos, con la especificidad sobre las poblaciones originarias de nuestra región.

Asimismo, existe un vacío documental enorme respecto al análisis sobre el ejercicio y pretensiones de esta comunicación radiofónica indígena, salvo algunos casos aislados de estudios sobre experiencias en Canadá (Inuits del territorio autónomo de Nunavut) o en Australia. Generalmente el registro existente, hasta donde sabemos, obedece a la anotación etnográfica de la existencia de expresiones radiales que, debido a los costes de producción, han sido intermitentes a lo largo de nuestro continente. Es decir, tales experiencias comunicacionales, como otras de la subalternidad, han quedado ensombrecidas o sin registrar⁴.

De este estado del arte se desprende el valor de la investigación que da vida a este artículo, en orden a tratar de entender y caracterizar una *emergencia indígena comunicacional*, tomando como estudio de caso el análisis de contenido de la radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile), mismo que debe situarse en el contexto sociopolítico particular en que se inscribe.

Contexto de la acción colectiva de los mapuche en Gulumapu

Para profundizar en el fenómeno de la autorrepresentación sociocultural e indígena, como una estrategia inscrita en el ámbito de la acción colectiva simbólica, hemos centrado nuestro interés en cómo el pueblo mapuche⁵ de Gulumapu (Chile) ha elaborado estrategias de acción colectiva, incluyendo una táctica comunicacional con expresiones de autogestión radiofónica, con el objeto de hacer frente a las hegemonías monoétnicas, políticas y

económicas neoliberales chilenas. Las mismas que a lo largo de la historia han reproducido y validado la subalternidad de este pueblo originario, el mayoritario en población de este país sudamericano⁶, a través de acciones de carácter directo, pero también simbólico.

Cabe indicar que el territorio ancestral del pueblo mapuche, conocido como *Wallmapu* se extendía a ambos lados de la cordillera de los Andes. De tal forma, los mapuche *puelche* son aquellos que viven en *Puelmapu* (tierra del oriente) o en parte de lo que hoy conocemos como Argentina y los mapuche *guluiche* son aquellos que viven en *Gulumapu* (tierra del oeste) o en parte de lo que hoy conocemos como Chile. Tal territorio fue despojado por el Estado Nacional chileno en 1881, a través de una ocupación militar del ejército de este país, y no por la corona española que negoció en calidad de igualdad la soberanía de la Araucanía, como se conocía en aquel tiempo al territorio mapuche, durante la Guerra de Arauco (1536 a 1818). * sobre el despojo dentro de Latinoamérica.

La razón de elegir la acción colectiva comunicacional y la radiodifusión realizada por actores sociales *mapuche guluiche* se debe, por un lado, a que el estado nación chileno, gobernado por la Concertación entre 1990 y 2010, desarrolló un peculiar accionar político concreto y simbólico respecto a este pueblo originario, donde ciertas operaciones narratológicas y representaciones sociales fueron centrales. Mientras que, dialécticamente, ha existido una perviviente estrategia comunicacional mapuche, asentada en sus propios recursos culturales, que ha sido proactiva frente a los agravios simbólicos chilenos y que ha encontrado una creciente visibilidad en los últimos veinte años, a propósito de la autogestión de sus propios medios de comunicación virtuales y radiofónicos.

Durante la década de los noventa y en el marco de las oportunidades políticas y culturales ofrecidas por el proceso de redemocratización chileno, los gobiernos de la Concertación (coalición política de centro izquierda) llevaron a cabo, en un primer momento, una política de amplio reconocimiento de derechos indígenas, a través de la promulgación de una ley especial (19.253 de 1993) y la creación de un organismo estatal indigenista (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI), principalmente.

No obstante, a partir de 1997, el estado nación chileno empezó a restringir los derechos indígenas alcanzados en defensa de intereses económicos neoliberales inmiscuidos en territorios mapuche o colindantes. De tal suerte, los poderes dominantes y los gobiernos chilenos (re)iniciaron una estrategia de desprestigio de la sociedad mapuche, sobre la base de la acción colectiva disruptiva llevada a cabo por una organización mapuche en particular, la que sirvió para generalizar una narración delinquecial y subversiva de los mapuche que protestan por territorio ancestral.

A la postre, la construcción social del denominado “mapuche terrorista” ha servido de justificativo simbólico para llevar a cabo una senda criminalización de la

protesta territorial de este pueblo, que se ha expresado en la militarización de sus comunidades, la persecución policial y judicial de sus líderes, la violencia física de sus niños, mujeres, ancianos y autoridades ancestrales.

Tal estigmatización delincencial ostenta hasta el día de hoy el mismo patrón de reproducción, surgido en Lumaco en 1997, a raíz del primer incendio de maquinaria forestal ocasionado como protesta por comuneros mapuche frente a la extrema pobreza en esa comuna de la Araucanía (Leiva y Villagrán, 1998). A saber:

- a) los directivos de las empresas forestales rumorean la infiltración subversiva, invocando la Ley de Seguridad Interior del Estado (1997) y luego la Ley Antiterrorista (2002);
- b) las autoridades de gobierno regional y nacional adhieren a tales denuncias;
- c) los tribunales de justicia acogen y procesan a comuneros mapuche en juicios con testigos protegidos y sin rostro por Ley Antiterrorista, irrespetando el debido proceso y, finalmente,
- d) los medios de comunicación masivos monopolizados difunden y refuerzan la representación social del “mapuche terrorista”.

Ante tal novedosa representación social delincencial del mapuche, generalmente se les ha clausurado la posibilidad de desmentirse y explicarse en sus argumentos y razones de protesta (Díaz y Olavarría, 2000; Otazo, 2003; Álvarez y Pineda, 2006; Sandoval, 2007). Los propios comunicadores mapuche han denunciado “montajes comunicacionales”, con el fin de denostar su lucha y defender los intereses económicos inmiscuidos, repitiéndose a nuestro juicio una operación de desprestigio social similar a la efectuada a finales del siglo XIX por la llamada “prensa de ocupación” que justificó la ocupación militar de la Araucanía y, con ello, la imposición del colonialismo del Pueblo Mapuche a partir de 1881 (Villagrán, 2014: 163-169).

Tal papel de los medios de comunicación masivos se juega en tiempos de una extrema monopolización, que clausura la difusión del pluralismo político y la diversidad sociocultural, más por el “monopolio ideológico” de los empresarios chilenos, “educados en una matriz económica neoliberal y en un conservadurismo valórico”, que por la monopolización en sí misma (Sunkel y Geoffrey, 2003: 110-115). Se conserva “el modelo de sociedad (neoliberal) implantado a la fuerza bajo la dictadura” (Monckeborg, 2009: 438), y se consagra la socialización chilena en base a una supuesta homogeneidad sociocultural “blanquista” y excluyente del otro indígena.

Frente a tal contexto contemporáneo, el movimiento mapuche ha mostrado una diversificación de sus apuestas organizativas, en un “nuevo ciclo de protesta

mapuche” a partir de 1997 (Levil R., 2006). Las estrategias seguidas son:

- a) *disruptiva*: que ha sido aprovechada por los poderes dominantes para reproducir la construcción social del “mapuche terrorista” que sirve de justificativo simbólico para llevar a cabo la criminalización de la protesta social mapuche;
- b) *territorialista*: que ha trabajado por la restitución de las identidades territoriales que brindaban una gobernabilidad extendida al pueblo mapuche antes de ser colonizado (Marimán, 2006) y
- c) *nacionalista*: expresada en la búsqueda de un debate y un pacto político que posibilite la creación de un estatuto de autonomía participativo y democrático (Levil X., 2011).

Sumado a este escenario de organización mapuche en *Gulumapu* se ha aquilatado en las últimas dos décadas (1990-2010) un cierto lenguaje común, expresado en la llamada “discursividad política mapuche actual” por los propios investigadores mapuche (Antileo, 2010; Levil X., 2011). Tal lenguaje se traduce sintéticamente en que la condición de *colonialidad de la nación o país mapuche* ha provocado la desestructuración sociocultural, política y económica de este pueblo, misma que explica, tanto la pauperización del *Wallmapu* (territorio histórico) como la *diáspora mapuche* que vive en condiciones de exclusión, discriminación y alta urbanidad (79% según censo 1992).⁷

De la condensación de esta “discursividad política mapuche” de los años recientes, creemos que surge el fenómeno de la *emergencia comunicacional mapuche*. Estrategia que se entrelaza con el resto de acciones colectivas mapuche y que pugna por autogestionar sus propios medios de comunicación alternativos que les permitan autorrepresentarse y legitimarse sociocultural y políticamente, desafiando en el plano simbólico las narraciones dominantes de contraenmarcado que los aquejan, así como también la monopolización de los medios masivos.

Creemos que tal estrategia recoge, además, la experiencia de los primeros escritos mapuche de principios del siglo XX (Cuminao, 2007), de los primeros periódicos mapuche (*La Voz de Arauco, Temuco*, 1938 y *La Voz Araucana, Santiago*, 1943) y de la decena de boletines mapuche de los ochenta, para multiplicar, a partir de 1990, la “discursividad política mapuche actual” en el ciberespacio y en la radiodifusión. Ambas herramientas se complementan en la difusión de sus contenidos, al recoger la radiofonía mapuche informaciones digitales, mientras que las plataformas de información virtual ponen a disposición de las emisiones análogas las posibilidades de archivar en podcast sus programas para su reproducción en diferido.

De ahí que este caso se transforme en paradigmático para estudiar la respuesta mapuche, no solo desde las

estrategias organizativas y de acción colectiva, sino para poder analizar de manera central la estrategia comunicacional de un pueblo originario en específico, que enfrenta nuevas afrentas simbólicas que justifican nuevos despojos y violencias concretas.

Tal táctica la leeremos como una expresión posible de la acción colectiva comunicacional, que se inscribe en el ámbito de los desafíos simbólicos que los pueblos originarios de Latinoamérica han venido afrontando y construyendo en las últimas dos décadas, a propósito de nuevos agravios simbólicos y estigmatizantes que pretenden disciplinarlos frente a una nueva ola de despojos territoriales por la expansión de megaproyectos e inversiones económico neoliberales en nuestra región.

Radiodifusión mapuche en Gulumapu

Con el propósito de analizar cómo la radiodifusión mapuche en Gulumapu responde a intereses de autorrepresentación sociocultural y legitimación política de sus demandas, realizamos un *trabajo de campo* entre septiembre de 2009 y marzo de 2010 en Chile, tomando contacto con comunicadores radiofónicos mapuche *gulu*⁸.

A partir de ahí realizamos entrevistas en profundidad con los equipos de producción de tres programas radiofónicos y de una emisora mapuche, quienes nos autorizaron a grabar un promedio de diez horas de su programación, entre los meses de noviembre de 2009 y febrero de 2010.⁹ Los programas radiofónicos examinados fueron los siguientes:

- a) *Amuleaiñ*, surgido en 2004 debido a la necesidad por contar con un instrumento de comunicación propio por parte de organizaciones mapuche urbanas de Santiago, se emite por Radio Nuevo Mundo (930 AM) de Santiago, Región Metropolitana;
- b) *Newen Mapu*, que surgió para dar voz a la organización Newen Mapu de Concepción, se transmitió entre 2006 y 2012 por la emisora comunitaria Radio Voz de la Mujer (98.5 FM) de Concepción, Región del Bío Bío; y
- c) *Wixage Anai*, nació en 1993 con objetivos de rescate sociocultural e idiomático del mapudungun o lengua mapuche, actualmente es emitido analógicamente por Radio Panamericana (1420 AM) de Santiago, Región Metropolitana y repartido a través de podcast alojados en medios digitales mapuche. La emisora a la que tuvimos acceso es Radio Werkén Kvrvf (98.3 FM), ubicada en territorio ancestral mapuche *lafkenche* de la Región de la Araucanía, nació en 2004 a instancias de un Consejo de Werkenes (autoridades tradicionales mapuche) para una mejor comunicación entre las comunidades, además de rescatar y fortalecer su cultura.

En un *primer nivel de interpretación de los contenidos manifiestos* de las emisiones, empleamos el análisis de contenido en su versión cuantitativa, con el objeto de desentrañar *aspectos formales específicos* de cada experiencia y poder *cuantificar porcentualmente el tiempo* que cada programa y/o radioemisora destina a la *música* y a los *contenidos temáticos*, brindándonos una primera valoración sobre la importancia de determinados asuntos de conversación. Los contenidos temáticos fueron divididos en dos grupos:

- a) *Socioculturales e Históricas mapuche* (observar cómo las emisiones radiofónicas (re)construyen y (re)crean elementos relacionados a su identidad, cultura e historia, en orden a entender una posible autorrepresentación sociocultural) y
- b) *Temas “Conflicto mapuche”* (para analizar cómo se sitúan frente al marco interpretativo dominante con el cual han sido representados en la esfera pública chilena contemporánea).

En un *segundo y posterior nivel de exploración de los contenidos latentes e implícitos* de las emisiones radiofónicas, recurrimos al análisis de contenido cualitativo, entendido como la realización de una entrevista a un texto, en este caso, textos orales enunciados por los radialistas mapuche o por sus entrevistados. Así, rescatamos *fragmentos discursivos significativos* (citas textuales) de las emisiones radiofónicas, los cuales relacionamos con los marcos de interpretación que subyacen en relación a la construcción de:

- a) sus *marcos de diagnósticos sobre su situación* (“Conflicto mapuche” actual) y
- b) *atribuciones de identidad propia y de ciertos actores sociales chilenos*. Tal tratamiento nos facilitó visibilizar las connotaciones de significados que emiten las radioemisiones mapuche, permitiéndonos ahondar cualitativa e interpretativamente en el análisis de los contenidos implícitos (Villagrán, 2014: 61-68).

Tal examen nos permitió entender cómo comunican, qué comunican y con qué finalidad comunican las emisiones radiofónicas mapuche, tanto a su propia sociedad como a la sociedad chilena, en momentos de la estigmatización terrorista que justifica la criminalización de la protesta mapuche desde 1997 en adelante.

Del necesario primer trabajo de caracterizar los formatos y los contenidos temáticos *manifiestos* de las emisiones de cada una de las cuatro experiencias radiofónicas mapuche de Gulumapu (Chile), pudimos observar la riqueza y diversidad: de los equipos de radialistas mapuche, de las razones que los llevaron a erigir tales proyectos radiofónicos, de los estilos que marcan cada espacio y los acentos que cada uno muestra para abordar las temáticas declaradas.

Brevemente, *Amuleaiñ* se había constituido en un “foro radiofónico mapuche al aire”, donde los temas de conversación se relacionan mayormente en torno al denominado ‘Conflicto Mapuche’ (55% tiempo total de contenidos). *Newen Mapu* se caracterizaba por ser un informativo radiofónico mapuche de las actividades y demandas de las organizaciones mapuche urbanas de la ciudad de Concepción, principalmente, siendo los Temas Socioculturales los más abordados (60% tiempo total).

Por su parte, *Wixage Anai* se ha conformado en un “*coro de voces mapuche*” que viven en la urbanidad de Santiago y que poseen un interés especial por el rescate y fortalecimiento del idioma mapudungun, donde también priman los Temas Socioculturales (55% tiempo total contenido) por sobre los asuntos relacionados al “Conflicto mapuche”. Por último, Radio *Werkén Kvrvf* se caracteriza por ser una emisora que informa y analiza la agenda noticiosa nacional e internacional desde una perspectiva local y mapuche, donde la conversación versa prioritariamente sobre Temas Socioculturales e Históricos (41% tiempo contenido) de la sociedad mapuche.

De este primer acercamiento, podemos manifestar que los radialistas mapuche de las experiencias analizadas, en su mayoría, no se autorrepresentan social y comunicacionalmente desde el llamado “Conflicto Mapuche”, en tanto narración dominante en la esfera pública chilena, y menos desde rebatir directamente el marco interpretativo hegemónico de la estigmatización terrorista, desmintiendo uno de nuestros supuestos iniciales.

Por el contrario, su enfoque a desarrollar enfatiza la construcción de un marco interpretativo propio en torno a lo que son, recogiendo sus propios recursos de movilización simbólicos, vale decir, se autorrepresentan a partir de su cultura, identidad y memoria colectiva mapuche.

En este sentido, el aspecto histórico se esgrime como testimonio del inicio del Conflicto Fundacional entre el pueblo mapuche y las hegemonías chilenas, signado en la ocupación militar chilena y el despojo territorial de la Araucanía (1881). Por tanto, se transforma en el diagnóstico que ellos dibujan sobre su situación actual, denominado por los enmarcados dominantes como “Conflicto Mapuche”, pero que, desde los radialista mapuche de Gulumapu no es más que una consecuencia perviviente del “Conflicto Fundacional”, que creó su condición de colonialismo interno a través de un proceso de etnicización específico impuesto por el Estado Nación chileno; mismo que resulta tardío para el resto de Latinoamérica y que otorga una memoria fresca sobre la subalternidad sufrida como pueblo particular.

Incluso, en el caso de *Amuleaiñ*, que es el programa que más se refiere a los temas del “Conflicto Mapuche”, tal uso de la memoria y la historia mapuche es clave para generar un contra argumento contundente e histórico al marco maestro dominante de la criminalización y estigmatización.

Ahora bien, esto no significa que, en el resto de las experiencias, cuando minoritariamente conversan sobre el llamado “Conflicto Mapuche” no muestren, como pudimos constatar, su repudio e indignación frente a la criminalización y represión de su protesta social, así como también frente a la vulneración de derechos humanos e indígenas, como asuntos cruciales.

Luego de estas primeros hallazgos generales, ahora nos interesa ahondar con detenimiento en cómo se autorrepresentan, nombran y autodefinen los mapuche de Gulumapu, a través de su propia voz y mensajes radiofónicos, recogiendo sus elementos identitarios y culturales.

¿Quiénes son los mapuche *guluche* según su propia voz?

Podemos indicar que una primera autodefinición implícita como mapuche es la de ser un pueblo colonizado, en abierta correlación con la ‘discursividad política mapuche’ contemporánea. No obstante, tal autorrepresentación no constituye la única para (re)construir(se) y explicar(se) en su identidad como pueblo mapuche, al que denominan como “patria mapuche”, “sociedad sin estado”, “nación” o “pueblo nación”. Por el contrario, sindicando que: “nuestro pueblo mapuche tiene todos los elementos que tiene un pueblo, tiene idioma, cultura y territorio” (Amuleaiñ, 2010).

Comencemos por preguntarnos ¿cómo definen su cultura y a través de que elementos la difunden radiofónicamente? Un elemento clave y recurrente, en las emisiones de las cuatro experiencias radiofónicas mapuche de *Gulumapu*, es hacer referencia y explicación del *mapuche kimün*, del cual destacan que es necesario conversar, ya que “forma al mapuche en su pensamiento y su conocimiento” (Wixage Anai, 2010), razón por la cual resulta de vital trascendencia “adquirirlo y compartirlo”.

(Sonido de Kultrún o tambor mapuche) El mapuche kimun (voz niña)... Denominamos kimun a todo lo que constituye el paradigma o conocimiento mapuche, es decir, a la forma de rescatar, entender, interpretar y vivenciar la realidad que nos rodea. Lo cual nos incluye como seres humanos. (Sonido de trompe, instrumento musical mapuche) Al observar la naturaleza podemos interpretar lo que esta nos pide. Al enfrentar y entender de la manera adecuada, el mapuche crea diversas formas de organización y de ordenamiento o sistematización del conocimiento, de este modo crea un idioma: el mapudungun, que le sirve para comunicarse y describir su mundo. Es así como se conoce el Kimún. (Cuña de continuidad Radio Werken Kvrvf).

Como podemos ver, el *mapuche kimün* cobra trascendencia en estrecha relación con el idioma mapuche, conocido como *mapudungun* o *mapuzungun*, dependiendo del grafemario que se utilice¹⁰. No obstante, las emisiones hacen énfasis en hablarlo para fortalecerlo, puesto que:

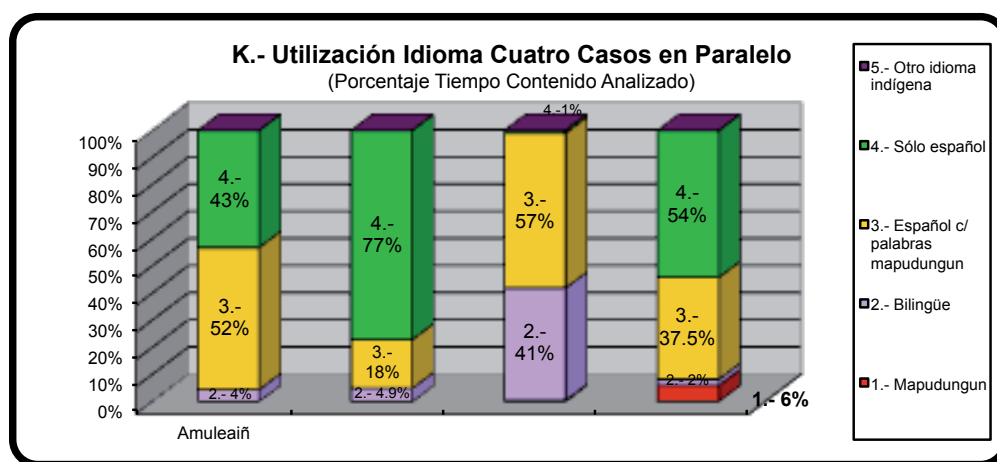
perder el idioma es perder la cosmogonía. [Lo cual es implícitamente connotado como una situación alarmante, ya que] el ritmo con el cual se pierde el idioma mapuche es muy rápido. Es cosa de tomar como ejemplo nuestras propias familias, cuántos de nuestros hijos hablan mapuche como hablan el castellano [...] sin conocer el idioma no tenemos conocimientos, no tenemos historia, porque todo está en nuestro propio idioma (Wixage Anai, 2009).

Tal recurso cultural crucial, como es el idioma *mapudungun*, “tiene que ser para remapuchizar a nuestro pueblo” (Amuleaiñ, 2009), en una abierta apelación al fortalecimiento cultural y de la identidad. Asimismo, el *mapudungun* es considerado como un elemento que otorga posibilidades para entablar una relación distinta con la sociedad chilena, en el momento actual.

Hay que tener conciencia de lo que somos como pueblo, cultura y como lengua y que colocando calidad al trabajo que hacemos si vamos a lograr esta valoración, porque el tema de las lenguas, las culturas y los pueblos está pasando por un problema fuerte de valoración, discriminación y racismo, que se asocia con conflicto. Pero tenemos que tener la capacidad de demostrar que no somos nosotros el problema, si no que nosotros somos la solución del problema. (Amuleaiñ, 2009).

tiene que haber un acto de reparación, porque la lengua es un derecho humano fundamental, y a nosotros se nos ha vulnerado el derecho durante toda la historia de Chile, antes también. No ha existido reparación, entonces cuando uno habla con las personas que tienen más edad o incluso nosotros, de la generación de 40 años para arriba, tenemos experiencias de cómo se nos violentó, como se nos maltrató por ser hablante de lengua indígena. Y eso está en el corazón de la gente, entonces queremos que se haga justicia, que se reconozca el valor que tiene la lengua en términos del aprendizaje, para aportar a la diversidad cultural, el valor que tiene la lengua para la salud de los pueblos, porque si influye, justamente, en la integralidad de los pueblos, por estamos haciendo el énfasis en que debe haber un acto de reparación de parte del estado respecto a las lenguas indígenas, que se traduzca en programas y recursos para financiar los programas de revitalización de las lenguas (Amuleaiñ, 2009).

En este propósito declarado y efectivo de (re)creación, (re)producción y fortalecimiento de la cultura, a través del rescate idiomático mapuche, se remarca asimismo la función de la *oralidad* para compartir los conocimientos propios. Razón por la cual se ejemplifica que en la tradición mapuche “cuando uno va a visitar a alguien le conversa o le canta un *ülkantún*¹¹”. De ahí también que sea



(Gráfico Elaboración Propia Sobre la Base del Análisis de las Emisiones)

Ahora bien, esa necesidad de hablar *mapudungun* para rescatarlo y fortalecerlo, de tal manera de no perder los conocimientos del *mapuche kimün* y, por ende, de seguir siendo mapuche, es asociada a la situación de colonialidad que viven como mapuche dentro de la sociedad chilena, ya que ello ha incidido en una falta de “incentivo y fomento” para usarlo, pero también en la vulneración de sus derechos lingüísticos, en tanto agravio a su cultura e identidad como pueblo. Razón por la cual el idioma se transforma, además, en una demanda de tipo cultural, social y político.

Lo que estamos señalando es que se tiene que hacer un acto de justicia respecto a la violación de los derechos lingüísticos,

importante el reunirse a conversar “hagamos un *xawün* (encuentro) mapuche para que tengamos la continuidad como pueblo nación mapuche” (Wixage Anai, 2010). Es decir, en la oralidad, el encuentro, el compartir y el hablar el *mapudungun* se reproduce y recrea la cultura a nivel práctico y concreto.

Reitero la invitación a que nos encontremos, conversemos, seamos capaces de poner nuestro conocimiento a disposición de los hermanos, las *lagmien*, de los *peñi*, para que vayamos reforzando nuestro conocimiento mapuche (Wixage Anai, 2010).

En este aspecto también se acentúa la figura de autoridades tradicionales mapuche y se instruye sobre las funciones que cumplen, como los *lonkos* (que dirigen a la comunidad y deben educarla en el conocimiento e historia de su pueblo) las *machi* (chamanes que dirigen los rituales cosmogónicos y realizan ceremonias de sanación), los *ngenpin* (encargados de proteger el conocimiento cosmogónico mapuche) y/o los *curiche*. Estos últimos “son más que nada los que ordenan el *guillatún* (ceremonia), ellos son los que protegen el espacio donde está la *machi*, y ordenan a la gente, bueno, también andan en caballo” (Newen Mapu, 2010).

Lo cual nos lleva a la presencia y esclarecimiento, en las emisiones radiofónicas, de aspectos sobre la *ritualidad cosmogónica mapuche*, a través de la explicación de celebraciones, por ejemplo, del año nuevo mapuche, que es conocido como *wexipantü* (nuevo sol) o *wiñolxipantü* (regreso del sol). Sin embargo, también se aclara en qué consisten ceremonias como el *llillipun* (rogativa) o el *guillatún*, siendo este último el principal rito de reciprocidad mapuche con la *Ñuke Mapu* (madre tierra):

el guillatun es una ceremonia religiosa, donde está nuestra *machi*, nuestros *lonkos*, bueno, todas las personas. Se junta una comunidad con otra, se juntan las dos comunidades o más, y se comparte, se bendice la comida, las cosechas. Se pide a *chao negechen*¹². Es una rogativa muy bonita, puede durar todo un día, toda una noche. (Conductor) ¿es como un agradecimiento? (Entrevistada) Un agradecimiento a *chao negechen* y pedirle que no nos falte la comida, que dios nos traiga bastante, que nos provea de alimento, más que alimento, las bendiciones, no para nosotros, sino que pa' la tierra, porque la tierra es la que nos produce el alimento (Newen Mapu, 2010).

Frente a la trascendencia que implica la celebración del *guillatún*, las emisiones radiofónicas manifiestan, asimismo, la necesidad de no perder la ritualidad cosmogónica que reviste esta ceremonia en la urbanidad. De hecho se resalta la realización del *guillatunes* por parte de aquellos mapuche que viven en la diáspora de ciudades como Santiago o Concepción:

La adaptación que ha tenido la gente que ha migrado, como esta celebración que se ha dado en la Región Metropolitana, donde el *guillatún* no tiene esa relación con la cosecha, obviamente porque acá no hay cosecha, y se hace de acuerdo a otras circunstancias que son de espacio, de disponibilidad económica, de otras características y eso significa que se hace en cualquier mes del año. (Wixage Anai, 2009).

Ahora bien, la manera de materializar la cultura y reproducirla, de tal forma que cuente con un anclaje concreto y desde el cual se fundamenten las explicaciones cosmogónicas y se puedan desarrollar las ceremonias rituales, es poder contar con un territorio, el cual irrestrictamente es considerado como un espacio de repro-

ducción social y cultural y no como un mero pedazo de tierra. “Nuestra forma de vida tiene que ver con un espacio territorial, que tiene que ver con el aire, con las aguas, no solamente con un terreno” (Wixage Anai, 2010).

En el planeta tierra ocurren dos fenómenos, diferidos en tiempo y espacio, estos son los dos años nuevos. Uno correspondiente al hemisferio norte, que transcurre en el mes de diciembre y otro en el hemisferio sur, en el mes de junio. Es entonces que los años nuevos están dados por la propia naturaleza y no son los humanos quienes decidimos los inicios de los ciclos de vida en los hemisferios (Wixage Anai, 2010).

De ahí también que exista una vinculación implícita con la demanda territorial ancestral actual que, además de los argumentos históricos precedentes, cuenta con un asidero cultural de trascendencia para poder existir como mapuche, con una identidad y cosmogonía propia asentada en la territorialidad. Puesto que, además, *Mapu* es tierra y *Che* es gente, es decir, son un pueblo cuya identidad denominativa misma señala que los *Mapuche* son “gente de la tierra”. Vale decir, la territorialidad es el espacio desde el cual se resiste también cultural e identitariamente, frente a la aculturación, al otorgar la posibilidad de reconstruir un “nosotros compartido” sobre una base material.

Declaraciones de Matías Catrileo: “nosotros no podemos concebimos como mapuche sin tener tierra, sin tener territorio y ese territorio tiene que ser recuperado en base a lo que la autonomía. La autonomía y el control territorial van de la mano. Es la única forma de reconstruirnos como nación” (Wixage Anai, 2010).

Como vemos, la identidad misma mapuche clama y sostiene la demanda por el derecho a autonomía en relación a la territorialidad, que no es otra cosa que la autodeterminación en sus asuntos como pueblo, descartando las emisiones radiofónicas mapuche en *Gulumapu*, pretensiones secesionistas respecto al estado chileno. “Todas esas cosas que tratan de imponer el pueblo, el pueblo no lo acepta, es un pueblo diferente, es un pueblo orgulloso y no necesita que anden pensando otros por ellos” (Amuleaiñ, 2009). “La autonomía que se habla, no de hacer un estado dentro del estado, pero si tener la autonomía de decidir que es lo que realmente queremos” (Werkén Kvrvf, 2009).

Por otro lado, el rescate de la cultura es destacado y descrito por las emisiones radiofónicas mapuche como una herramienta trascendental para el empoderamiento identitario como mapuche frente al racismo y la discriminación. La cultura y la identidad, el ser e identificarse como mapuche, es un recurso enormemente valioso para enfrentar a los “otros” no mapuche, en tanto reconocerse como un ser identitario diferente al de la sociedad mayoritaria.

Todo depende de nosotros, de cómo vamos formando a los niños. Claro, yo veo a mi hijo de 10 años y él está fascinado con el tema mapuche. Y claro, yo logré que nadie me opacara, de saber más [...] y nosotros como mapuche tenemos la gran suerte de que corra sangre mapuche por nuestras venas, que nadie te lo pueda quitar (Newen Mapu, 2009).

Esos no mapuche discriminadores y racistas hemos sido, precisamente, los chilenos comunes y corrientes, no solo los actores sociales dominantes. En este sentido, explicar los recursos culturales mapuche posee, además, la finalidad de marcar la diferencia con la sociedad chilena, que son los “otros” identitarios respecto a los cuales hay que autodefinirse y ser reconocidos externamente como una cultura mapuche respetada, en la lógica del espejo identitario para la existencia social y en la resistencia a la aculturación impuesta.

Somos un pueblo distinto, que piensa distinto, que la axiología, los valores que maneja nuestro pueblo son diferentes, la cultura, el idioma y todo es diferente. Ha costado mucho a la sociedad mayoritaria tratar de inculcar su forma de pensar (Amuleaiñ, 2010).

Explicar su cultura, identidad, idioma, ritualidad y su anclaje en un espacio territorial, para fundamentar la demanda ancestral de territorialidad, entrega instrumentos para desmentir, además, la “identidad mapuche” que ha construido la sociedad mayoritaria dominante sobre ellos y que ha girado en torno al imaginario del mapuche violento y terrorista. “Somos un pueblo dialogante, un pueblo muy diplomático”, lo que va de la mano de la importancia sociocultural mapuche que ellos mismos consignan respecto a la oralidad y al *nütram* (conversación), como hemos revisado con antelación. Asimismo, entrega la fundamentación para denunciar el irrespeto que se comete con sus autoridades ancestrales en el marco de la represión.

Toda esa fuerza que se emplea contra las comunidades, los niños, las mujeres, eso de amarrar la machi, sabiendo que la machi dentro de la cosmovisión mapuche es una persona muy especial, faltar el respeto a eso, hace que eso tenga consecuencias. Digamos, si a mi me dan, me dan, me dan, me golpean, me golpean, yo en algún momento tengo que reaccionar también, aunque mi condición sea... yo puedo ser muy pacifista, pero también tengo mi tope. Porque conversábamos tiempo atrás con algunos peñis de la zona de Arauco, Tirúa, Cañete, por ahí, donde se decía que los mapuche en sí no son violentos, pero las circunstancias los llevan a asumir actos de violencia que van en defensa propia, prácticamente, y eso se magnifica, se agranda, y la información oficial desvirtúa los hechos y al final se llega a un problema mayor (Newen Mapu, 2009).

Lo que se ha traducido, en los hechos, en la construcción de un diálogo roto, de un *nütram* abortado, de una imposibilidad de entendimiento por parte del “otro”, de la sociedad chilena y de sus poderes dominantes, sobre

lo que manifiesta, solicita, protesta y es el pueblo mapuche. Lo que es constantemente referido en las emisiones radiofónicas mapuche de *Gulumapu* de manera explícita e implícita.

Mientras tanto, como advertimos en las emisiones, la autodefinición como mapuche se vuelve difícil en la ciudad, por lo que se transforma en una lucha de resistencia cultural en un espacio signado como ajeno:

Siempre he querido, no solo llevar el apellido mapuche, sino que sentir el ser mapuche y eso me lo ha enseñado un poco Julián y muchos otros lagmienes, pero es un camino difícil porque uno vive en la ciudad y de repente la cultura chilena te absorbe (Wixage Anai, 2010).

Todos estos elementos y recursos que recrean y fortalecen la (re) construcción de la identidad mapuche permiten argumentar su existencia como un pueblo con una cultura peculiar y distinta a la chilena. Consecuentemente, tanto la demanda de respeto como sujetos sociales diversos, como también por sus espacios territoriales ancestrales que les permitan anclarse en una materialidad para su reproducción sociocultural, se vuelven argumentos y son signadas como “luchas justas” y por la “dignificación” frente a los “otros” de la sociedad dominante. Ahora bien, esos “otros” están constantemente aludidos en las experiencias radiofónicas analizadas, en una suerte de delimitación del “nosotros y el otro” identitario.

Así se autorrepresentan los mapuche guluche en sus emisiones radiofónicas, lo que se sitúa dentro del marco general o diagnóstico sobre la situación de colonialidad impuesta por el conflicto fundacional de 1881. Asimismo, realizan el ejercicio de representar a la alteridad de la sociedad chilena, reconociendo a grandes rasgos a los *wenuy* (amigos) y a los *winkas* (ladrones) o adversarios, siendo el principal oponente el estado nacional chileno, que ha permitido su subalternización, a través de la ocupación militar chilena de la Araucanía y la criminalización de la protesta actual, que a su vez es justificada simbólicamente por la narración dominante del “mapuche terrorista”. Aunque en menor medida, también se refieren a los intereses económicos neoliberales en sus territorios ancestrales, despojados o aún en su poder, y al papel que juegan los medios de comunicación masivos para reforzar los enmarcados hegemónicos. No obstante, la profundización de estos asuntos escapan a los objetivos del presente artículo.

A modo de conclusión: reflexiones sobre la radiodifusión mapuche y la comunicación indígena latinoamericana

A partir del análisis precedente creemos que *la labor de la radiodifusión mapuche de Gulumapu (Chile)* reviste la trascendental tarea de *construir la visibilidad social de su*

pueblo, a través de la *audibilidad* de sus elementos cultural-identitarios y de su memoria oral.

En otras palabras, las emisiones radiofónicas mapuche representan la *construcción de sus propias oportunidades comunicacionales*, como una respuesta constructiva y propositiva a la omisión (cerco), tergiversación (montaje) o “estigmatización terrorista” (construcción social denostativa), ejercida por los poderes dominantes chilenos a través de los medios de comunicación masivos chilenos.

Además, implica el anhelo de crear, mantener y consolidar un canal de expresión para poder *ser escuchados, existir social y políticamente* como sujetos de derechos humanos e indígenas. Tal ejercicio lo realizan buscando sus propias razones culturales e históricas, las cuales les permiten un asidero profundo para poder explicar sus demandas, además de desplegar un contra enmarcado propositivo y no reactivo a la estigmatización terrorista. Otro asunto es el alcance o recepción de su mensaje, atravesado por la monopolización de los medios de comunicación y la difícil tarea que enfrentan los medios de comunicación alternativos y las radiodifusoras ciudadanas.

Asimismo, manifestamos que al alero de las declaraciones y connotaciones presentes en las emisiones radiofónicas, los radialistas mapuche intentan *tejer un puente de diálogo para el encuentro intercultural con la sociedad y hegemonías chilenas*, con la clara intención de seguir siendo mapuche, resistiendo proactivamente a la aculturación siempre latente, explicando con motivos fundamentados su oposición a nuevos despojos territoriales y el rechazo absoluto a la imposición de recreados agravios simbólicos que justifican los reiterados atropellos que se les imponen, mirando el futuro de su existencia física y cultural en autodeterminación.

Por tanto, luego de este recorrido analítico de antecedentes y a la luz del análisis de contenido manifiesto y latente (cuantitativo y cualitativo) de las emisiones radiofónicas examinadas, concluimos que, efectivamente, la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* es un ejercicio de acción colectiva comunicacional para la autorrepresentación sociocultural de su pueblo y la legitimación de sus demandas, erigiendo una disputa de significados en el plano simbólico. Disputa por nombrar(se) y validar(se) que desmiente de manera propositiva, sobre la base de su identidad y cultura sobre quiénes son ellos, el calificativo peyorativo contemporáneo del “mapuche terrorista”, enmarcado hegemónico deslegitimante.

Aunque nos dimos a la tarea de indagar la expresión radiofónica de una estrategia comunicacional mapuche que se desarrolla en *Gulumapu* (Chile), con una historia e intereses hegemónicos específicos, creemos que este caso comparte con el resto de América Latina la subalternización étnica impuesta a las poblaciones indígenas durante la consolidación de los estados nacionales Latinoamericanos y la expansión contemporánea de los intereses económicos neoliberales en los últimos territorios indígenas.

Acciones que han hecho eclosionar, tanto la protesta indígena como los remozados mecanismos de disciplinamiento social, que en el plano simbólico recrean argumentos denostativos, usados como justificativos de renovadas acciones violentas hacia las poblaciones originarias. Mismos antecedentes que recursivamente se vuelven las razones para que los actores sociales indígenas busquen formas de explicarse, legitimarse y difundirse, dando vida a un fenómeno reciente, al cual hemos llamado “emergencia comunicacional indígena” y que es una manifestación más de la “reemergencia indígena continental” que se despliega desde 1990 en adelante.

De tal forma, creemos entonces, que la eclosión actual de medios de comunicación indígenas y encuentros de comunicadores de los pueblos originarios de Latinoamérica, buscan rebatir, con sus propias autorrepresentaciones, los agravios simbólicos impuestos a través de una serie de epítetos despectivos que los estados nacionales, las hegemonías y las sociedades mayoritarias han utilizado reiteradamente para reproducir la subalternización, discriminación, omisión y/o exclusión de estos actores sociales marginados y pauperizados.

Ahora bien, en el presente escenario de nuevos agravios concretos justificados por la construcción de agravios simbólicos desprestigiados, que además refuerzan las subalternizaciones étnicas a través de nuevos despojos territoriales puestos al servicio de megaproyectos con intereses económicos neoliberales, los indígenas se ven compelidos y dispuestos a ejercer su derechos a comunicar, disputando la batalla por el nombrarse desde ellos mismos y utilizando sus propios recursos simbólicos.

Es decir, sus elementos culturales, identitarios y de memoria oral les brindan la posibilidad de (re)construirse, fortalecerse y explicarse hacia los otros, otorgándoles las herramientas para defender su territorialidad como anclaje de la reproducción, precisamente, cultural-identitaria. Mientras que la memoria oral les recuerda antiguas contiendas y también les entrega insumos, tanto para el fortalecimiento de sus identidades como también para argumentar sus derechos humanos e indígenas. Aún más, ante la arremetida neoliberal contemporánea les permite defender con evidencias de todo tipo sus escasos territorios ancestrales aún en su poder.

De ahí también que el ejercicio por autorrepresentarse, que construyen los sujetos sociales subalternizados, posea una trascendencia fundamental en las actuales condiciones del conflicto social en nuestra región latinoamericana, donde primero se deslegitiman las demandas sociales a través de los medios de comunicación masivos, con el propósito de validar la posterior represión de la protesta a través de la criminalización social.

Por último, los radialistas mapuche de *Gulumapu* expresan de tal forma su propia lógica política, evidenciando que aunque fueron subalternizados no se piensan como subalternos sin voz ni historia. Por otro lado, el pueblo mapuche manifiesta precisamente la riqueza de

poseer una memoria fresca respecto al momento en que ocurrió, tanto el despojo territorial como el proceso de etnicización subsecuente. Por tanto, aunque sufrieron tales procesos pugnan actualmente -en un escenario de reconfiguraciones hegemónicas neoliberales- hacer oír sus voces nunca acalladas. Retomando las palabras de Spivak, los sujetos mapuche subalternizados no solo hablan sino que también ejercen su derecho a construir sus propios espacios de enunciación para hacerlo.

Referencias

- Antileo, E., (2010). *Urbano e indígena. Diálogo y reflexión en Santiago Warria*. Libros Ñuke Mapu. Working Series 31. Ñuke Mapufôrlaget. Disponible en www.mapuche.info/wps_pdf/antileo20100919 Revisado junio 2011.
- Álvarez, L. y L. Pineda, (2006). Tratamiento informativo de la etnia mapuche en la prensa escrita chilena: los casos de *El Mercurio* y *El Sur*. (Seminario Licenciatura Comunicación Social, Universidad de Concepción, Chile).
- Aylwin, J., (2007). “La política del ‘nuevo trato’: antecedentes, alcances y limitaciones”. En *El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”. Las paradojas de la democracia chilena*. Nancy Yañez y José Aylwin (eds.). Santiago, Lom Ediciones.
- Balandier, G., (1994). *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*. Original en francés 1992. España, Editorial Paidós.
- Barre, Marie Chantal, (1983). *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México, Siglo XXI Editores.
- Bello, Á., (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago, CEPAL.
- , (2007). *El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas*.
- Bengoa, J., (1985). *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago, Pehuén Editores.
- , (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, FCE.
- Bonfil Batalla, Guillermo, (1979). *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*. México, Nueva Imagen Editores.
- Brett, Roddy, (2006). *Movimiento social, etnicidad y democratización en Guatemala (1985-1996)*. Guatemala, F y G editores.
- Castells, M., (1999). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad. Volumen II*. México, Siglo Veintiuno Editores. México.
- Chihu, A., (2006). *El “análisis de los marcos” en la sociología de los movimientos sociales*. México, UAM Iztapalapa/ Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Cuminao, C., (2007). “Ensayo en torno a los escritos mapuche”. En Zapata, C. (comp.): *Intelectuales indígenas. América Latina*. Quito, Ediciones Abya Yala.
- Della Porta, D. y M. Diani, (2006). *Social movements. An introduction*. Blackwell publishing.
- Da Gloria, M., (2004). *Teorías dos Movimentos Sociais. Paradigmas Clássicos e Contemporaneos*. Sao Paulo.
- Díaz, S. y V. Olavarría, (2000). *Representación social del grupo étnico mapuche en un medio de prensa escrito nacional*. (Tesis Licenciado Comunicación Social. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile).
- Gilly, Adolfo, (2003). *Quinta Conferencia*. Universidad de Nueva York. Estados Unidos.
- Giménez, G., (2009). “Identidad y memoria colectiva”. En *Identidades sociales*, México, Conaculta e Instituto Mexiquense de Cultura.
- González Casanova, P., (1969, 2006). “Colonialismo Interno”. En *Sociología de la Explotación*. Buenos Aires, CLACSO.
- Guha, R., (1983). *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*. Barcelona, Editorial Critica.
- Hart, S., (1996). “The Cultural Dimension of Social Movement: A Theoretical Reassessment and Literature Review”. En *Sociology of Religion*, 1996, 57:1, pp. 87-100.
- Hunt, S., R. Benford y D. Snow, (1994). “Marcos de acción colectiva y campos de identidad en la construcción social de los movimientos”. En Chihu, A. (coord.) *El “análisis de los marcos” en la sociología de los movimientos sociales*. UAM Iztapalapa/Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Johnston, H. y B. Klandermans, (1995). “The Cultural Analisis of Social Movement”. En Johnston y Klandermans (eds.). *Social Movement and Culture*. Mineapolis, University of Minesota Press, pp. 3-24.
- Kymlicka, W., (1995). *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona, Paidós.
- Le Bonniec, F., (2008). “Crónica de un juicio antiterrorista contra los dirigentes mapuche. Imposición y uso del derecho entre los mapuche de Chile”. En A. Santamaría, B. Base y E. Wittersheim (eds.). *Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales. América y Pacífico*. Bogotá, Ed. Universidad del Rosario.
- Lee Van Cott, Donna, (2005). *From Movements to Parties in Latin America. The Evolution of Ethnic Politics*. Cambridge University Press.
- Leiva, D. y C. Villagrán, (1998). *Lumaco y Purén. Los puntos visibles de una demanda ancestral mapuche*. (Seminario Licenciatura en Comunicación Social, Universidad de Chile).
- Leung, L., (2006). *Etnicidad virtual. Raza, resistencia y Worl Wide Web*. Barcelona, Gedisa.
- Levil, R., (2006). “Sociedad mapuche contemporánea”. En Marimán et al. *¡Escucha, Winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Lom Ediciones.
- Levil, X., (2011). *Configuraciones del movimiento mapuche en Chile y Argentina. Procesos Políticos y Etnonaciona-*

- listas que se construyen a partir del accionar y reflexión de sus representantes.* (Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, CIESAS Occidente, Guadalajara, México).
- Lochard, G. y H. Boyer, (1998). *La comunicación mediática.* España, Editorial Gedisa.
- Marimán, P., (2006). “Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina”. En Marimán *et al.* *¡Escucha Winka! Cuatro ensayos de Historia Nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro.* Santiago, Lom.
- Mata, M.C., (2009). “Comunicación comunitaria en pos de la palabra y la visibilidad social”. En *Construyendo comunidades. Reflexiones actuales sobre comunicación comunitaria.* Área de Comunicación Comunitaria Comp. Buenos Aires, La Crujía Editores.
- Mc Adam, Mc Carthy y Zald, (1999). *Movimientos Sociales: Perspectivas Comparadas.* Madrid, Istmo.
- Melucci, A., (2002). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia.* México, Colmex.
- Mella, E., (2007). *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile.* Santiago, Lom ediciones.
- Monasterios, G., (2003). “Abya Yala en Internet políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio”. En Mato D. Coord, *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización.* Venezuela: Facces-ucv. pp. 303-330.
- Monckeberg, M. O., (2009). *Los magnates de la prensa. Concentración de los medios de comunicación en Chile.* Santiago, Ramdon House Mondadori.
- Muñiz, C., J. Casanova y F. Serrano, (2009). “Estudio de las relaciones entre el consumo de medios de comunicación y los prejuicios, estereotipos y emociones hacia indígenas mexicanos”. *Ciudad de México: Ponencia del Congreso Mundial Derechos Humanos y Comunicación,* IAMCR, 21-24 julio.
- Otazo, J., (2003). *Dinámicas de visibilización y acceso al discurso de la prensa en el caso mapuche en Chile.* (Tesis Magíster en Ciencias de la Comunicación, Universidad de la Frontera, Temuco).
- Penalva, C. y D. de la Parra, (2008, enero-abril). “Comunicación de masas y violencia estructural”. *Revista Convergencia,* volumen 15, número 0046, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, pp. 17-50.
- Pinto, J., (2000). *De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche.* Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad de Santiago y Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad de la Frontera de Temuco, Chile.
- Piñuel, J.L., (2002). Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido. *Estudios de Sociolingüística* 3 (1), 2002, pp. 1-42.
- Polleta, F., (1997). “Culture and its iscontents: Recent Theorizing on Culture and Protest”. *Sociological Inquiry,* 67: 431-450.
- Polanyi, K., (2000). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo.* México, Juan Pablos Editor.
- Reiter, A., (2002). *Representaciones sociales.* Buenos Aires, Editorial Universitaria.
- Roitman, M., (1996). “Formas de Estado y democracia multiétnica en América Latina”. En P. González Casanova y M. Roitman (coords.). *Democracia y Estado multiétnico en América Latina.* México, La Jornada, Ediciones y CEIICH-UNAM, pp. 37-62.
- Ruiz, J., (1996). “Análisis de contenido”. En *Metodología de la Investigación Cualitativa.* Bilbao, Universidad de Deusto.
- Sandoval, J., (2007). *El diario austral de La Araucanía y su discurso frente al conflicto mapuche. Análisis del caso “Presos políticos mapuche en huelga de hambre. 13 marzo al 14 mayo de 2006. Criminalización y reproducción del racismo”.* (Tesis Licenciatura Comunicación Social, Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile).
- Spivak, G., (2003). ¿Puede hablar el subalterno? En *Revista Colombiana de Antropología,* Vol. 39, enero-diciembre, pp. 297-364.
- Stern, S., (2000). “La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX”. En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI.* Reina, L., Coord. México, Ciesas-Porrúa.
- Sunkel, G. y E. Geoffroy, (2001). *La concentración económica de los medios de Comunicación.* Santiago, Lom.
- Tarrow, S., (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política.* España, Alianza Editorial.
- Taylor, C., (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento.* México, FCE.
- Van Dijk, T., (2009). *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina.* Barcelona, Gedisa.
- Van Dijk, T., (1997). *Racismo y análisis crítico de los medios.* Barcelona, Paidós.
- Villagrán, C., (2014). *Radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile). Apuestas por una acción colectiva comunicacional con fines de autorrepresentación social y legitimación política (1990-2010).* (Tesis Doctorado Estudios Latinoamericanos, UNAM).
- Winocur, R., (2007). “La participación en la radio: una posibilidad negociada de ampliación de espacio público”. En *Revista Razón y Palabra,* N° 55, año 12, febrero-marzo 2007. Disponible en www.razonypalabra.org.mx/antiores/n55/rwinocur.html. Revisado marzo 2012.
- Zald, M., (1999). *Cultura, ideología y creación de marcos estratégicos.* En Mc Adam, Mc Carthy y Zald (eds.). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas.* Madrid, Istmo.
- Zavaleta, R., (1987). *El Estado en América Latina.* En *Autodeterminación.* Número 3, julio 1987.

Notas

- ¹ Este artículo recoge algunas de las principales discusiones y resultados de la tesis doctoral “Radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile): apuestas por una acción colectiva comunicacional con fines de autorrepresentación social y legitimación política (1990-2010)”, presentada al Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, UNAM.
- ² Gulumapu es el nombre que el pueblo mapuche utiliza para designar a la parte del Wallmapu (totalidad del territorio histórico de este pueblo), ubicado al oeste de la cordillera de Los Andes, actual zona centro-sur de Chile. Así, la parte oriental es conocida como Puelmapu, actual zona centro-sur argentina.
- ³ “Las representaciones sociales, desde la psicología social, son definidas como visión(es) funcional(es) del mundo que permite(n) al individuo o a un grupo conferir sentido a sus conductas y entender la realidad” (Abric, 2001: 13).
- ⁴ Un caso excepcional es el trabajo de Gutiérrez (2014), el cual posee la pretensión de “contar la historia de los medios de comunicación mapuche”.
- ⁵ Mapuche significa *mapu*: tierra y *che*: gente, razón por la cual se autodescriben como gente de la tierra. Debido a que en la lengua mapudungun no existe la s (ese), nos referiremos a mapuche en singular y plural. Además, decir: gentes de la tierra sería redundante.
- ⁶ En lo que conocemos como Chile habitan ocho pueblos indígenas además del mapuche: Aymara, Quechua, Likanantay, Colla, Diaguitas, Rapanui, Kawésqar y Yámanas. Los mapuche, según el censo de 2002, alcanzaban casi 600 mil habitantes.
- ⁷ Aunque existe una serie de documentos con distintos énfasis, nos parece que el escrito más claro para entender tal discursividad se encuentra en el Epílogo del libro *¡Escucha, winka!* (Marimán *et al.*, 2006).
- ⁸ Gentilicio de los mapuche que viven en Gulumapu.
- ⁹ Fueron 33 horas de emisiones radiofónicas, entre noviembre de 2009 y marzo de 2010, que vaciamos en 247 fichas, siguiendo la técnica de análisis de contenido cualitativo y cuantitativo (Ruíz, 1996; Piñuel, 2002).
- ¹⁰ Unificado y Rangileo.
- ¹¹ Canto descriptivo tradicional mapuche.
- ¹² *Chao Gnegechen* es la principal fuerza o *newen* presente en la cosmovisión mapuche y se le homologa con la figura del Dios cristiano, aunque existen discrepancias al respecto.

Recibido: 12/10/2015

Aceptado: 05/04/2016

Cómo citar este artículo:

Villagrán Muñoz, Claudia. De la Subalternidad a la Autorepresentación: Las Voces Indígenas Latinoamericanas y el Caso de la Radiodifusión Mapuche, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 183-200, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

“Frente al espejo de la reina mala”.

Docencia, amistad y autorización como brechas decoloniales en la universidad

Rita Laura Segato

Universidad de Brasilia

Paulina Álvarez

Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina

Últimamente, cuando me toca exponer frente a una audiencia, siento un impulso irresistible de contar historias y de exponer mis argumentos como parte inseparable del drama de lo vivido.

Este texto es un ejercicio de reescritura de una conferencia de Rita Segato, un momento del diálogo inconcluso entre su voz autoral y múltiples interlocutores, algunos de ellos estudiantes de posgrado. Es también expresión del diálogo, en parte similar y a la vez distinto, entre una maestra y su aprendiz-discípula. Está construido, entonces, en más de un registro y comporta dimensiones que desbordan la escritura. Además, representa un compromiso con cierta forma de creación de pensamiento y vínculos, desobediente respecto de las distancias docentes y autorales que prescribe la academia. Es casi una mala práctica, un acto de erosión, una brecha para usar algunos de los términos que la conferencista utiliza con frecuencia.

La conferencia respondió a la invitación del Gremio de Docentes e Investigadores Universitarios (ADIUC) y el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA), como actividad final de un curso de posgrado. El título: *Pensar la universidad a partir de la perspectiva crítica de la colonialidad. El marco, el salón de actos de la Academia Nacional de Ciencias, en la Manzana Jesuítica.*

Elizabeth Costello en la Academia Nacional de Ciencias

Llegué temprano. El silencio del salón contrastaba con lo ruidoso de la avenida –mucho tránsito a esa hora de la mañana–. La alfombra apagaba el sonido de los pasos. Los asientos, alineados en diagonales perfectas, estaban tan lustrados que si alguien se movía, chirriaban, delatando así la inquietud de su ocupante. Silencio e inmovilidad preparaban la escucha. El ambiente olía igual que la biblioteca del gran museo que frecuenté durante mi formación de grado; era el olor de la ciencia decimonónica, olor a libros viejos, poco consultados, accesibles para pocos. Y finalmente la tarima con sus butacas, seis lugares elevados desde donde ejercer la palabra. Todo incómodo para Rita. Apenas se ubicó, descubrió que no tenía dónde poner las piernas.

Siempre digo a mis estudiantes que yo pienso de delantal, haciendo huevo frito. Este lugar –que imaginé cómo sería, tan formal, tan profesoral– no le sienta nada bien a alguien que piensa haciendo huevo frito.

En la presentación, “posiblemente la mejor que he tenido hasta el presente” –dijo, se la señaló como una persona capaz de interpelar creencias, de producir teoría como acto creativo. Se la aproximó a la filosofía de la sospecha de Bajtín, haciéndola parte de un gran proyecto crítico. Además, los organizadores celebraron que la conferencia se desarrollara en un lugar como ese. Más adelante, refiriéndose a una discusión de las ciencias duras, uno de ellos agregó: “lo digo acá, en la Academia de Ciencias; afortunadamente no están presentes ahora los dueños”.

Siempre hablo de mi crítica al weberianismo panfletario y digo que necesitamos pensar con sospecha, la categoría de sospecha ricoeuriana, de los pensadores que afirman que la conciencia no es transparente para el propio sujeto. Es necesario desconfiar de nuestras propias certezas y también de los discursos hegemónicos, de la fantasía y de la ideología. Es necesario volver a esas categorías, volver a la sospecha de los productos de la fantasía personal y de la ideología social. Es un tema muy mío el de pensar con sospecha, y también es el substrato del pensamiento de Bajtín. Estoy contentísima con esa afinidad que la presentación de mi persona ha apuntado.

Dicen los lingüistas que nosotras las mujeres prefeciamos mucho nuestras exposiciones, que una característica del discurso femenino y de las entregas femeninas de verdades es anteponer a ellas una cantidad de pedidos de permiso y de perdones por hablar: “pero esto, a pesar de aquello, de lo otro”. Y yo, la verdad, en este momento, me siento así. Este es un lugar demasiado “supercilioso” (en inglés, *supercilious* es altanero, arrogante, desdeñoso), ceñudo, formal, que no le conviene a una pensadora que intenta desgramaticalizar su posición académica y profesoral, masculinas ambas. Aunque tengamos cuerpo de mujer y aunque seamos femeninas, la institución no lo es.

Miro a los costados. En las paredes del salón hay cuadros con listados de miembros de la Academia Nacional de Ciencias con más de cien años de historia, desde fines del siglo XIX. Prácticamente todos son hombres.

¿Cómo exponer un pensamiento al mismo tiempo erosionando la institución, socavándole las bases? “Puxando o tapete” se dice en portugués, “moviendo el piso” decimos nosotros, moviendo el piso de ese espacio académico que es masculino, que viene del convento –acá al lado, ya lo hemos visto– y donde hay que travestirse de esa figura distanciada, neutral, seria. Es una cosa que no he conseguido ser en toda mi vida, no lo voy a conseguir ahora que ya estoy dando la curva.

Recuerdo entonces un personaje literario que me encanta, que me representa. Es el de Elizabeth Costello, de Coetzee, en “La vida de los animales”. Costello es una profesora bastante conocida que es invitada a dar conferencias acá y allá. Cuando se espera que diserte sobre algo que escribió hace veinte años, ella llega y habla de la vida de los animales, que es en realidad lo que más le interesa, pues es donde concibe, creo yo, lo amoroso, la naturaleza cariñosa y vital de la existencia. Como personaje femenino de la literatura, fue construida por un premio Nobel, hombre, sudafricano, crítico y proveniente de un mundo profundamente racista y misógino, Coetzee. Es un diseño, una representación maravillosa de la mujer profesora, porque es alguien que siempre sorprende portándose mal, portándose totalmente mal con relación a la expectativa de sus públicos. Siempre llega y habla sobre lo que se le da la gana. No por maldad y no por presunción, mucho menos por desprecio de los públicos, sino todo lo contrario. Elizabeth Costello es así y la uso como disculpa para mi manera de ser, porque al final ella es un personaje literario y, desde ese lugar, me autoriza. Pienso que los académicos deberíamos detenernos a pensar en el significado de Elizabeth Costello, en su *lección*.

Estábamos advertidos, Rita no iba a cumplir con nuestras expectativas, iba a portarse mal, se reiría mucho, nos sorprendería con ejemplos impensados. Pero hasta de eso podíamos sospechar. Tal vez en el humor, en el rechazo de toda seriedad y toda distancia, exponiéndose en sus incomodidades e inseguridades, desde el comienzo esbozaba un intento muy serio de socavar la estructura de ese espacio académico y, por eso, se disculpaba de antemano. Contemplábamos cómo se deshacía en el aire la atmósfera vetusta de la Academia de Ciencias de la Universidad Nacional de Córdoba.

Del huevo frito al omelette. El origen de la lucha por las cuotas

En la presentación se hizo referencia a que era el tercer conversatorio sobre temas universitarios en el que participaba, todos organizados por el gremio docente. “Siempre digo lo mismo.

Me voy”. Dice. Nos reímos. Quienes la hemos escuchado más de una vez sabemos que aunque repita algunas cosas, nunca las dice igual, trae conexiones novedosas, analiza otras derivaciones. Con sus textos pasa algo parecido. Hay algo en ese movimiento que expone los circuitos de un pensamiento vivo, abierto, lejos de cualquier fórmula consagrada e inerte.

Durante la presentación, me acordé, como me sucede siempre al hablar de universidad, de la lucha que marcó mi vida en los últimos catorce años: la lucha por las cuotas raciales, las acciones afirmativas. Una gesta totalmente vencedora en el proceso de inclusión de estudiantes no-blancos en la educación superior, que iniciamos en la Universidad de Brasilia. Pero nunca somos totalmente vencedores, porque las traiciones de la historia están siempre ahí, sobre todo las traiciones del Estado. Y recordé lo que dijo una profesora de mi propio Departamento de Antropología –que acabó siendo el más reaccionario de todos los departamentos de la universidad– con relación al tema de la inclusión. Cuando empecé a hablar de esto, me dijo: “aquí en la universidad no hacemos caridad, este no es el lugar de la caridad”. Esa frase me quedó resonando para siempre, sin respuesta y en desconsuelo: un lugar sin caridad, una profesión en que el amor es una mala palabra!

La raza. La vuelta a uno de sus grandes temas, el que me condujo al primer encuentro con sus ideas. Esta vez se trata de la raza en la universidad, en su universidad, en su lugar de trabajo y en su experiencia personal: “la tengo muy trabajada, inclusive hasta por razones terapéuticas” –dice–, “porque en la cuestión racial se revelan muchas cosas”. El comentario incluye una referencia a que todo cordobés es casi un psicoanalista. Se oyen risas nerviosas.

En Brasil, como relaté otras veces que he hablado para esta misma Asociación Cordobesa de docentes e investigadores, tuvimos una gran lucha por los cupos raciales, por las acciones afirmativas. Hacía mucho tiempo que el movimiento negro brasilero debatía ese proyecto. Sin embargo, la lucha que llegó a destino empezó en 1998, a partir de un caso de racismo en el Departamento de Antropología contra un alumno negro de doctorado –también pobre, también gay, también nordestino y, en conjunción con estos predicados, un estudiante de gran fineza y de muy buena pluma, combinación que parece haber desconcertado e irritado profundamente a su profesor en la muy clásica disciplina de “Parentesco” del curso de Antropología–. Suponemos que el profesor no pudo soportarlo. Le tomó cuatro ensayos, no le corrigió ninguno y lo reprobó. En mi calidad de coordinadora del curso, me tocó enfrentar ese infortunio, y los sucesos que siguieron me cambiaron la vida y mi comprensión del Brasil y de la Universidad. Pero, como dicen los franceses, “hay que romper huevos para hacer omelettes”. Los huevos se rompieron bastante (*se oyen más risas*). Cuando

el alumno me cuenta, le digo: “pedile que haga lo que se hace normalmente, que te dé una segunda oportunidad, que te explique qué pasó, en qué fallaste, y que te permita redactar un nuevo ensayo”. Pero, al hacerlo, el profesor le respondió: “no hablo con nulidades”.

Ese es el comienzo de la historia de las acciones afirmativas en Brasil, esa es su fecha de nacimiento real, no porque no existiera la reivindicación en las luchas del movimiento negro, sino porque a partir de esa tremenda injusticia en la Universidad de Brasilia, la lucha por las acciones afirmativas atravesó la frontera del gueto y se nacionalizó. Fue gritante el hecho de que en las cuatro pruebas que había rendido el alumno fuera sumariamente reprobado sin que el profesor le diera una única explicación. Ninguna anotación del profesor constaba en sus trabajos, que le fueron devueltos intactos. Como coordinadora del posgrado para esa época y junto al orientador del estudiante, iniciamos una larga lucha por su nota, que representaba la manutención de su beca y la posibilidad de continuar con su doctorado. El larguísimo y azaroso proceso de búsqueda de justicia para el alumno duró dos años completos hasta que fue finalmente aprobado y sus créditos concedidos en el Consejo máximo de la Universidad. El argumento que garantizó la victoria se basó en una falla procedimental del profesor, ya que el Estatuto de la universidad establece que la evaluación es una de las etapas pedagógicas, es decir, el profesor no puede reprobado sin explicar. E hizo también referencia a una antipatía “personal” del profesor por el alumno perjudicado. Su nota fue concedida solo por eso, después de un impresionante debate en el que no se utilizó la palabra *raza* ni se hizo mención de la cuestión racial que podría subyacer al hecho. El origen de la lucha por las cuotas, entonces, es local. Arranca de ese caso de discriminación racial en el medio académico. No es posible comprobar cuál de las “antipatías” posibles llevó al profesor a intentar destruir la carrera de un buen alumno, pero sí es posible llamar racismo a la indiferencia casi absoluta y generalizada que rodeó ese hecho en un medio que “no conoce caridad”. La indiferencia hacia los derechos de una persona rara, inusual en ese medio por su raza, es racismo sin sombra de dudas. La gran gesta de la reserva de cupos para estudiantes negros en la universidad brasilera comienza allí. Lo digo y enfatizo porque la gente piensa que se trató de una copia de un proceso norteamericano. No. Su origen es la reprobación de ese alumno, y la lucha por acciones afirmativas que finalmente llegó a destino empieza ahí. Y de allí pasa al país. La gente primero dijo: “estos dos profesores están locos, están para internarlos, ¿cómo se les ocurre?”. Se dijo que caridad, en la universidad, estaba fuera de lugar. Y: “¿cómo vamos a dejar que personas que no están preparadas para la vida académica ingresen en la universidad?”. Todas barbaridades que sabemos que pueden decirse cuando las élites se asustan. Pero la victoria fue completa. Hoy, diecisiete años después de la reprobación del alumno, hay una ley nacional de cuotas

para escuela pública, con porciones raciales y étnicas a ser decididas por las universidades de acuerdo a los porcentajes de sus respectivas regiones. Que la iniciativa inclusiva haya hoy sido adoptada por un congreso ultraconservador es sospechoso, pero demuestra que el debate está instalado, y que no se le puede dar vuelta atrás.

La exposición me recuerda algo que ya sabía. Las ideas de Rita sobre la raza y el racismo, el trabajo de preparación de los argumentos para defender la política de reserva de cupos, las discusiones, todo nace de aquel acto de racismo que le tocó presenciar, del impulso ético de proteger al estudiante, de la insatisfacción con un orden de cosas y la necesidad de desafiárlas. Eso me interpela profundamente, también soy docente y sé que casos así suceden más frecuentemente de lo que nos animamos a reconocer.

Las trampas de la victoria

La argumentación sobre las cuotas no se agotó en la enunciación de la sospecha que despertó la aprobación del proyecto en el Congreso Nacional. Fue más allá.

La medida inclusiva tiene por detrás cuatro razones que, a pesar de ser antagónicas en el campo ideológico, van curiosamente a confluír en el apoyo a una acción afirmativa. La primera es la razón socialista, buscar un mundo más igualitario. La segunda es la noción reparadora, una devolución de lo que fue quitado a ciertos sujetos colectivos históricos que sufrieron masacre, que fueron expropiados y que durante siglos tuvieron desventajas frente a los otros, y por eso necesitan reparación. La tercera razón es mercadológica, pluralizar el mercado, los consumidores, algo que al mercado le interesa, pues hay una razón para las medidas inclusivas en el capital también. Y la cuarta razón es, hoy pienso, la más importante de todas, la razón pluralista, ya que suponemos que ese estudiante genéricamente no-blanco, indígena o negro, va a llegar a la universidad y la va a transformar en un espacio plural con su presencia, cuestiones, intereses y tecnologías de sociabilidad.

Más adelante alguien señalaría la contradicción entre el signifiicante universidad y esta razón pluralista. Otra persona agregaría una contradicción más, la que se da entre los discursos y acciones inclusivas, y las prácticas “feroces” de reproducción de los modelos hegemónicos de producción de conocimiento.

Una pluri-universidad sería un lugar donde muchos saberes no solo son producidos, sino también son solicitados. ¿Pasa eso? No pasa eso. ¿Por qué no pasa eso? No pasa por algo que he descripto anteriormente respecto a la modernidad y el Estado, el discurso de los derechos, el discurso institucional. En un mismo gesto, el Estado ofrece con una mano lo que ha destruido y continúa des-

truyendo con la otra. Es el proceso de la modernidad, que introduce sus males y va inventándoles remedio. En el caso de las medidas de inclusión y, en especial, con la experiencia de los cupos que he acompañado de cerca, la institución se ha comportado de forma semejante: ha entregado algo, y en el mismo gesto lo ha traicionado.

Cuando Rita enfoca la sospecha sobre el Estado suele aparecer cierta incomodidad en sus audiencias, que habitualmente incluyen militantes y activistas que disputan posiciones en la estructura del Estado y/o luchan por la ampliación de derechos. Ella lo sabe, esa incomodidad forma parte del argumento.

Yo sé que es muy chocante lo que acabo de decir, lo hemos debatido bastante en estos días con las personas que hicieron el seminario conmigo. Muchas veces enfrente la franca animosidad de los públicos cuando coloco mis dudas sobre el Estado. Tenemos fe estatal, fe cívica, es la fe de las clases ilustradas de nuestro tiempo. Una fe incierta en el sistema de justicia, que, como Agamben ya notó, no es otra cosa que un sistema de creencias. Creemos que porque en algún lugar remoto, al final de un camino, en una especie de cloaca del territorio que habitamos, hay una cárcel, estamos seguros: vos no me vas a matar, yo no te voy a robar. Esa ilusión es ficcional, una gramática que coloca un orden entre nosotros y torna la interacción social relativamente previsible al permitirnos tener una expectativa sobre cómo será el comportamiento de aquéllos con quienes interactuamos. Pero esa expectativa deja de constatarse a veces y, cuando eso sucede, es difícil que el Estado pueda defendernos. De la cantidad de crímenes contra las personas que se perpetran, solo una porción –pequeña en el caso de nuestros países– llega a una sentencia proferida por un juez. Son las llamadas “cifras negras” de la justicia. Esta digresión es para que se entienda que, en muchos casos, nuestras certezas sobre el papel del Estado y las leyes, y la expectativa que en él colocamos, responden más a lo que creemos que a lo que podemos, de verdad, esperar.

Volviendo a la universidad, como uno de los espacios estatales, ¿qué hizo la universidad con las cuotas? Ya me he referido a esto anteriormente. La universidad votó la medida, pero en el mismo gesto de votarla, lo hizo con tres condiciones tácitas, claramente presentes, que nunca fueron explicitadas. Primero, que el nuevo tipo de alumno entrara sintiéndose libre y sin impedimentos para hacer una carrera individual. Nada se preparó, aunque estaba en el proyecto original, para que ese alumno entrara de otra forma que no fuera con el propósito de pensar en términos de un beneficio exclusivamente personal. ¿Qué significa esto? Que ingresa sin obligaciones, sin compromisos de devolución para aquel grupo, aquella comunidad, aquella parentela, aquel pueblo, aquella raza, aquel colectivo de origen que lo calificó como aspirante al beneficio de la política afirmativa. Segundo, nada se hizo para que la universidad impidiera que el

alumno fuera acometido por una amnesia de origen. Su corporalidad, su gestualidad, su afectividad, sus formas de relacionamiento, sus tecnologías de sociabilidad, fueron profundamente transformadas por la universidad. Cuerpos dóciles, mentes dóciles, expuestos sin defensa al mandato de encarnar el sujeto blanco, eurocéntrico, académico. Sobrevino el olvido, que llamo aquí *amnesia de origen*. Tercero, se promovió la amnesia de las vicisitudes del proceso que llevó a la adopción de la medida, de la propia historia de las acciones afirmativas en Brasil. La transmisión a los estudiantes que se beneficiaron con la medida de acción afirmativa de las luchas y penurias que hicieron posible la implantación de la política fue francamente censurada. Se canceló esa memoria, y, con esto, quedó desactivada la pedagogía de lucha y victoria en que participamos. Tres grandes traiciones que, sumadas, permiten decir que la acción se impuso, porque fue imposible para las élites contraargumentarla y frenarla —no había argumentos posibles para una universidad tan blanca en la mayor nación africana después de Nigeria—, pero con una condición: su total y completa despolitización. A esto he calificado antes de "traición de Estado".

En el texto original de la propuesta de cuotas yo afirmaba que la lucha por las acciones afirmativas no era una lucha revolucionaria, no iba a transformar la sociedad, pero iba a ejercer una pedagogía ciudadana. Mostraría que era posible introducir cambios bastando una decisión, así como también cambiar la escena que habitamos y, con esto, transformar la expectativa de las personas con relación a dónde puede estar presente el signo del cuerpo negro, es decir, habituar la mirada a encontrar este signo en ambientes donde no había estado presente. Esa transformación, ese hacer y garantizar que el cuerpo negro pase a habitar espacios como la universidad, que es donde por excelencia las élites se reproducen, es lo que en el proyecto de cuotas fue descrito como una pedagogía ciudadana. Esa acción va transformando nuestras expectativas sobre quién es quién en la escena social. Y, por encima de todo, el gran rédito de la lucha por la inclusión racial en la universidad es la agitación. Y, de hecho, Brasil se agitó. La primera pregunta que se les hizo a los candidatos en el último debate antes del primer turno de las elecciones que llevarían a Lula a la primera presidencia del PT fue una pregunta sobre las cuotas en las universidades. El tema agitó a la sociedad y la puso a hablar de algo que nunca había sido hablado, como tampoco es hablado aquí en la Argentina, que es el racismo. No fue Durban, no fue el movimiento negro, fue la inminente amenaza de democratizar racialmente la universidad. Eso fue lo que se escondió cuando se aplicó la medida, el proceso mismo, que es más importante que la propia medida. Esa es la trampa. El alumno entra y hace una carrera individual. No sabe por qué está ahí, simplemente piensa que es porque alguna regla cambió. Tampoco va a solicitar otros saberes, porque viene a aprender cómo ser blanco. ¿Qué quiero decir con esto? Que si bien la medi-

da fue implementada, fue completamente despolitizada, vaciada de politicidad.

¿Qué aprendizajes hay en esta historia de lucha por las cuotas? ¿Es una advertencia sobre la ambigüedad del Estado y la fragilidad de los triunfos en ese campo? ¿Es una relativización del alcance real de las transformaciones que produjo la medida, tan notorias simple vista? ¿Es un retrato de la capacidad de neutralizar desvíos democratizadores que tiene la universidad?

Rita volvió a usar la noción de amnesia mucho más adelante, en referencia a un grupo de pensadores que desarrollaron sus ideas a partir de las propuestas de Aníbal Quijano, sin explicitar esa relación. Sobre eso mismo, ha escrito que reconocer autoría no es afirmar propiedad sobre un discurso, sino conceder su debida importancia a la complejidad de la escena histórica que un autor captura y condensa de manera singular en su personalidad y en su obra. Para ella, reconocer autoría es respetar la historia en que se gesta un pensamiento y una posición en el mundo. Y suele decir que en el campo de las ideas, la relación que tenemos con los resultados de nuestro esfuerzo no es de propiedad, sino de parentalidad.

Creo entender, entonces, que reconocer la autoría del proyecto de cuotas, situarlo en su escena histórica y conocer el proceso por el que se convirtió en ley, no solamente implicaría respetar su parentalidad en este sentido. Además, constituiría tanto una defensa de su politicidad ante las amnesias de la lucha, como una comprensión de las formas en que la regulación legal, normativa, neutraliza algunas fuerzas sociales potencialmente transformadoras que se manifiestan en momentos de agitación.

Las jaulas de Hannibal Lecter. Evaluación académica y suicidio del pensamiento

En el orden en que planeó la conferencia, Rita incluyó el tema de la evaluación académica como su último prefacio. Lo desarrolló justo antes de abrir el diálogo a preguntas y otras intervenciones.

La evaluación a que estamos sometidos hoy en la vida universitaria es francamente suicida para el pensamiento, sobre todo en el campo de las Humanidades, que podría ser, si se le permitiera andar con sus propios pies, el único pensamiento original posible en nuestro lado del mundo, la única producción de saber posible para nosotros. ¿Por qué? Porque el pensamiento de las ciencias duras necesita insumos que no tenemos, insumos de laboratorio, computadoras, que dependen de una alta tecnología que no producimos en nuestros países. En general, nuestras universidades no los pueden adquirir, por lo que es imposible competir con la producción de conocimiento de ciencias duras en las universidades del Norte. En las Humanidades, este problema, en principio, no existiría. Por mucho tiempo el acceso a la información, a

datos y a los acervos de grandes bibliotecas fue un problema. Ya no lo es. O, en realidad, se ha transformado en un problema de signo opuesto. Estamos asfixiados en información, sepultados en información, y no somos dueños de las pautas de lectura que nos conducirían con certeza en una avenida autoral a través de esa información. Hace quince años, acceder a la información era un problema serio, por carencia. Hoy, como dije, el problema es de signo opuesto. Por lo tanto, las Humanidades no tendrían que tener dificultad en asumir la producción propia de categorías originales, en modelizar ellas mismas y pautar la lectura de la historia y la sociedad de una forma sensible a nuestro mundo, a nuestra posición geopolítica en el mundo, pues sus insumos son sus referencias de lectura y archivo. Es decir, trabajan con información y necesitan, como mucho, de acceso a datos y al conocimiento de categorías formuladas en otras regiones. Ese acceso se ha democratizado de forma impresionante mediante internet. El problema hoy es justamente el opuesto, pues la información, sin un camino autoral, un camino que la digiera, administre y seleccione, no redunde en nada, no ofrece respuestas.

Entonces, tenemos el campo de observación alrededor nuestro y tenemos la literatura accesible como nunca fue. ¿Por qué en las Humanidades no damos el salto de producir categorías teóricas que atraviesen el mundo, que atraviesen la gran frontera, la permanente gran frontera del mundo que es la frontera Norte-Sur? ¿Por qué no podemos atravesarla del Sur hacia el Norte con categorías formuladas desde aquí? Es rarísimo que eso suceda, es absolutamente excepcional que alguien consiga esa proeza. Porque somos consumidores de categorías teóricas, nuestro papel asignado en la división mundial del trabajo intelectual es el de consumidores de teoría y, como mucho y raramente, el de proveedores de una materia prima –el dato de terreno– siempre transformada, reprocesada y devuelta como “pensamiento” por el Norte. Así somos vistos, a través del lente de esta expectativa de roles propios y estabilizados por la colonialidad del saber y su decorrente división desigual del trabajo intelectual, que el acceso a la información no transformó, no consiguió modificar.

Lo que controla el debido funcionamiento de esa máquina reproductora de desigualdad es una reserva de mercado relativa a la producción y circulación de ideas en revistas académicas y libros, es decir, al acceso a la industria editorial de alcance global, en lengua inglesa y francesa. Esa reserva de mercado ideológico y editorial dictamina que el trabajo teórico, la tarea de modelizar los procesos en ecuaciones que permiten generalizar métodos de análisis, es un trabajo del Norte geopolítico y lingüístico. Eso se ha venido exacerbando constantemente en lugar de retroceder. La colonialidad del saber en el campo de las Humanidades, a pesar de la gran y abrupta decadencia de la imaginación intelectual del Norte en las últimas dos décadas, solo ha aumentado. Pues no olvide-

mos que teoría es poder. La grilla categorial no solo describe algunas dimensiones del mundo sino, y sobre todo, prescribe cómo el mundo es y será, su lectura, su comprensión, la selección de lo que es relevante y lo que no lo es, el paradigma que orienta la mirada de una época y, no es poca cosa, la forma en que todo eso debe ser dicho.

Se generó una discrepancia. En los últimos años, en Argentina se ha incrementado la inversión pública en investigación científica y desarrollo tecnológico. Alguien dijo que ya no es un sueño tener un nivel competitivo, al menos en algunas áreas, y que habría que introducir matices en cuanto a los aspectos económicos de la distinción entre las ciencias duras y las Humanidades. Me pregunté si el incremento presupuestario cuestiona en algún aspecto fundamental la división internacional del trabajo intelectual. ¿No hay acaso nuevas trampas del mercado y el Estado, no se refuerzan inclusive algunos aspectos de los circuitos de dependencia, no vuelve a darse con una mano lo que simultáneamente se destroza con la otra?

Quizás no fui suficientemente clara. Además, no puedo pensar adecuadamente qué sucede en el campo de las ciencias duras, porque no es mi campo. Mi sufrimiento y mi experiencia vienen de las durezas del campo de las Humanidades. En este, las formas de evaluación académicas adoptadas o, mejor dicho, acatadas por nuestros gestores de ciencia y tecnología son suicidas, porque bloquean más todavía el camino autoral. En Brasil, el sistema evaluativo cambió en 1998, cuando los parámetros considerados se orientaron por valores totalmente cuantitativos y productivistas. En Argentina sucedió un poco después. Fui miembro del comité evaluador de la CAPES (la equivalente brasilera de la CONEAU Argentina) para los programas de posgrado en Antropología ese mismo año en que se impusieron los índices. Salí espantada de esa experiencia por dos razones. Una, por percibir cómo sería la evaluación a partir de ese momento. Y la otra, por la docilidad del medio académico. Todo el mundo, desde entonces, agacha la cabeza. La cláusula que se impuso se resume en un:

Sí, antes de pensar lo que nos interesaría realmente preguntar-analizar-decir-escribir, por curiosidad, por pasión, por ludicidad, por impulso creativo, es imprescindible identificar cuál es la revista científica más conveniente para publicar y recibir una mejor nota en la evaluación, y ver cómo escribir para que el artículo tenga posibilidades de ser aceptado en esa revista.

Eso es lo que estoy describiendo aquí como un cálculo suicida para el pensamiento. Es mejor irse a trabajar a un banco y dedicarse a pensar después del horario laboral, durante el tiempo “extra-productivo”, que quedarse en la universidad para pensar. La universidad es hoy justo el lugar que no lo permite, especialmente las universidades de nuestros países, para las cuales la agenda

productivista es particularmente rígida. No se resguarda siquiera un nicho para aquéllos que no funcionan de acuerdo al canon establecido y severamente vigilado por los gestores, la nueva tecnocracia del sistema científico-tecnológico-educacional. Es un régimen de autoritarismo burocrático sobre el mundo de las ideas que nos impide pensar sobre las preguntas que nos mueven y nos obliga a abdicar de ellas. Como investigadores y como programas, estamos pensando para esa revista bien evaluada en el ranking de medios. Ignoramos, además, que la neutralidad evaluadora de esa revista es ficcional, pues, entre otras muchas condiciones que no hay tiempo para examinar aquí, la aceptación del texto para su publicación va a depender de las citas. Si están ausentes determinados autores, no será bien evaluado. Lo que escribamos va a tener que redundar en una validación de lo pensado en el Norte. Sin embargo, lo hemos acatado con total docilidad, y hemos dicho: ¿esa es la forma de permanecer en la universidad? Pues entonces, a hacerlo así". Un suicidio del pensamiento.

En un momento anterior de la conferencia, cuando hablé de la dualidad del Estado, Rita citó a Agamben para decir que la ley es un sistema de creencias. Luego de una pausa, agregó: "Y no solo porque lo diga Agamben, de nuevo el sistema de validación". Muchos reímos otra vez. "Me creen porque lo dijo Agamben, ¿no?, porque está traducido a todas las lenguas. Perfecto, pero seamos conscientes de esa maniobra". ¿Le hubiéramos creído si Agamben no lo hubiera dicho, habríamos recibido la idea de la misma manera? ¿Hay motivos para reírse de semejante ironía?

En Brasil, el ranking que sustenta todo este cálculo se llama Qualis. Supongo que en Argentina habrá algo equivalente. Es una lista jerarquizada de publicaciones periódicas, revistas científicas ordenadas por grados de internacionalización. No hay lugar para los libros, que quedan relegados en la consideración de valor. ¿Qué quiere decir internacional en este sistema? Las publicaciones en Bolivia o Guatemala, por ejemplo, no son realmente internacionales. Como el gran mercado comprador y distribuidor de ideas es el Norte, internacional quiere decir comprado, revendido y redistribuido –o sea, validado– por el Norte. Eso es ser francamente internacional. Las revistas cambian de posición, por eso primero hay que mirar el Qualis todos los años para saber cuáles son las que más convienen. Después, hay que ver cómo se escribe en cada una, qué se publica, cuáles son sus temas, cuáles son las tecnologías de texto que les interesan. Finalmente, modelarse para ver si aceptan un artículo y lo publican.

Todo esto constituye una trampa mortal para el pensamiento, por varias razones. El primer problema, decía antes, es el productivismo. En adelante, importará menos el contenido de lo que escribimos y las tesis de nuestros estudiantes, que su cantidad en el tiempo y la

recurrencia de publicación en revistas bien posicionadas. El contenido se vuelve secundario en relación al número. En segundo lugar, aprendemos a mirarnos a partir del ojo del Norte, situándonos en una estructura similar a la Edípica. Debemos aprender muy bien cómo ese ojo mira el mundo en términos académicos, para adaptarnos y ser absorbidos positivamente por él. Es la Ley del Padre. Tercero, nos lleva a lo que llamo ficción de reciprocidad, a citas de legitimación que se fundan en la ilusión de formar parte del universo de referencia de los autores que citamos. Eso no sucede. En situaciones excepcionales, puede que alguien del Norte utilice los datos primarios que construimos sobre nuestras propias realidades, generalmente sin mencionar autorías. Si nos cita o responde a nuestros mensajes, será por conveniencia. El contacto se dará exclusivamente si tenemos algún tipo de influencia editorial que facilite la traducción de sus obras a nuestras lenguas y, de esta manera, mejore las posibilidades de obtener recursos en sus entidades financiadoras. También puede ocurrir que el contacto sea para copiarnos, para intentar apropiarse de nuestro pensamiento. Ese es el único papel que podemos jugar en el circuito de la colonialidad del saber. El cuarto problema de la evaluación, más nocivo todavía, es que rompe nuestras interlocuciones reales. No es interesante hablar entre nosotros, conversar con quienes ocupan espacios próximos. Podemos juntarnos por obligación en las reuniones de colegiados, para tomar decisiones burocráticas, pero no para pensar juntos. Los autores que tanto admiramos pensaron en compañía, en eso no los imitamos. Todos tuvieron amigos, compañeros con los que se reunieron, a quienes mandaron sus textos, recibieron sus comentarios, tomaron café, pensaron juntos. Bajtín fue un gran pensador en conversación, tanto que a veces firmaba con el nombre de autor de los que conversaban con él. Esa sociabilidad, esa interlocución, permitió que se formara gran parte del pensamiento europeo. Y eso es justamente lo que se suspende cuando entramos en el sueño eurocéntrico, porque quien vale, quien nos valida, jamás está al lado nuestro. El ojo del Norte es el único que nos permitirá evaluar si lo que hacemos es interesante. Finalmente, otro problema de la evaluación, especialmente en el campo de las Humanidades es que prioriza las revistas, no los libros. ¿Cuál ha sido la mejor forma en que se ha expresado históricamente el pensamiento latinoamericano? Justamente el ensayo, el libro, no el artículo formateado por las tecnologías de redacción de las revistas del Norte.

No escribir ensayos, porque no es conveniente para las evaluaciones. Tampoco pensar en conversación, porque la conversación no tiene valor productivo, ¿cómo evaluar las conversaciones? Nada de eso conviene. Hay que estar solo, encerrarse y escribir artículos, papers. En eso consiste el cálculo suicida del pensamiento. Debemos tomar conciencia de todos estos límites que, hoy más que nunca, son impuestos al pensamiento en nuestros paí-

ses. Tenemos que ser capaces de superarlos para volver a pensar de la forma en que siempre hemos pensado, de la mejor manera posible.

En algunas conversaciones he pensado en el encierro y en el aislamiento, como aspectos clave para elegir en un personaje de ficción cinematográfica que, creo, representa muy bien la imagen del sujeto intelectual, el sujeto de la ciencia en nuestros países: Hannibal Lecter. A pesar de ser un personaje bastante espantoso, un psicópata, un asesino, alguien cruel, me gusta mucho, porque también es muy simpático. La simpatía es una característica interesante, asociada a la capacidad de reírse de todo. Pero me gusta sobre todo porque está encerrado en varias jaulas, bajo siete llaves, totalmente aislado y, sin embargo, desde ahí, es capaz de resolver problemas de detective usando solamente su imaginación intelectual. No hay nada capaz de sustituir la imaginación intelectual en la tarea del pensar, en la imaginación para encontrar soluciones, para comprender el mundo. Pero nunca puede ser un pensar como el que encontramos hoy en nuestras universidades, un pensar como expediente, como trámite, un pensar de subsistencia, para sobrevivir, la tarea que justifica el sueldo en el empleo público.

El tema de la imaginación intelectual me hace recordar los años sesentas y setentas, cuando la universidad era el lugar de la imaginación, la isla democrática. Ya no es más ese lugar. Estoy convencida de que tenemos que luchar por recuperar aquel modelo, porque fue en esos momentos que produjimos un pensamiento destacado mundialmente, con personas notables. También aquí, en Argentina. Después, las dictaduras lo destruyeron todo. El primer momento de la destrucción fue la dictadura de Onganía, en 1966, momento clave de la pérdida. El golpe final llegó con la dictadura siguiente. No se perdieron solo personas, se perdió un camino que era el de la universidad como el lugar de la imaginación. Con el tiempo, y ahora lo vemos claramente, la universidad pasó a ser únicamente el lugar de la reproducción de las élites. Nadie se siente incómodo por trabajar en un lugar donde eso pasa, nadie se molesta. ¿Y qué es una élite? Es el grupo de personas que tiene en sus manos la decisión sobre el destino de los recursos de una Nación. En algunos países hay grupos más unificados que en otros. Argentina es un país de varias élites, mientras que Brasil es más un país de una sola. La universidad es por donde tienen que pasar las personas que van a tener las llaves de los despachos y los cajones donde se guardan los sellos necesarios para destinar los recursos de la Nación. Eso es la élite. Vemos que la universidad es funcional a ese sistema de control de recursos públicos, no tiene ningún problema con serlo. Ha dejado de ser el lugar del pensar para transformarse en el lugar de reproducción de los agentes coloniales que controlan el Estado, que tienen las manijas del Estado en la mano. Nada tiene que ver con aquella universidad que, a pesar de pertenecer a un país colonial, colonizado, un país dependiente –en el lenguaje de la época–, producía

cerebros, un gran pensamiento. Tenemos que recuperar el modelo de la imaginación, porque creo que es posible pensar desde acá, y muy bien, como Hannibal Lecter, que resuelve problemas de detective desde sus jaulas. La representación del detective pensante tiene enormes afinidades con el modelo del científico en todas las áreas, no solo en la hermenéutica, en la comprensión. Claro, un detective tiene que tener imaginación.

Rita asocia el pensar a un camino autoral y a la imaginación. Su crítica al productivismo de la evaluación académica contiene un proyecto político con profundas diferencias en relación al que construye en la práctica el sistema de acreditación universitaria vigente, completamente vaciado de sentido, en el que el contenido es siempre subordinado jerárquicamente al número: cantidad de papers, número de materias dictadas, cantidad de alumnos, tiempo promedio de titulación, cantidad de horas de capacitación, promedios e índices. Este sistema de evaluación, al menos en sus principios estructurantes, coloniza lentamente espacios de la educación no universitaria, entre ellos los institutos de formación docente, mi campo de trabajo. Lo hace por distintas vías. Por ejemplo, la implementación simultánea de grillas estandarizadas de evaluación en los concursos para cubrir horas cátedra y la convocatoria a proyectos mixtos de investigación, con equipos universitarios, evaluados con los mismos parámetros productivistas de los programas universitarios. De a poco nos preocupamos más y más por participar en iniciativas de este tipo, que nos ponen en mejores condiciones a la hora de competir por más horas, incluso a costa de descuidar nuestro trabajo docente. Paradójicamente, sucede a partir de leyes de restitución de derechos y políticas educativas de revalorización del rol docente no universitario. Más trampas del Estado.

Docencia universitaria: meritocracia o benignidad

En distintos momentos de la conferencia Rita se refirió a la relevancia de la enseñanza en la construcción de una universidad distinta, de un pensamiento diferente. Entiendo que no se trata solamente de revisar nuestras formas de investigar, de hacer ciencia, de escribir. Además, tenemos que repensarnos como docentes, como profesores. Me resultó llamativo que este tema fuera el único que nadie retomó en la ronda de preguntas e intervenciones, a pesar de tratarse de una conferencia organizada por el gremio docente universitario. Ese silencio, ¿una forclusión?, me provoca varias preguntas. ¿Qué lugar dan los docentes universitarios a la docencia? ¿Por qué las mayores inquietudes pasan por la producción de conocimiento y no por las formas en que se enseña a pensar? ¿Cuánto tiene que ver la evaluación productivista con esta subordinación del trabajo docente a la investigación?

Aquella frase que me quedó resonando desde el proyecto de cuotas, “aquí en la universidad no hacemos caridad, este no es el lugar de la caridad”, tiene que ver con

la cuestión de la meritocracia. Por definición, quien debe evaluar el mérito no puede ser caritativo, no debe sentir compasión. Es por eso que la universidad no puede ser benigna, eso sería ir en contra de sus propios preceptos, que son masculinos, de rigor, de castigo, punitivos, excluyentes, selectivos, jerárquicos. ¡Qué lugar infeliz que es una universidad! (las risas vuelven a ser nerviosas, tal vez un poco amargas). Y lo digo tanto como conclusión lógica de lo que acabo de decir, como por experiencia propia. Soy una persona de universidad desde la adolescencia, porque el colegio secundario al que fui era un colegio universitario. Durante todo mi proceso escolar de aprendizaje, sentir compasión era tener una mala escuela. Ahora no pienso eso, lo revisé, lo estoy revisando. Es una idea con la desacuerdo absoluta y visceralmente. Incluso creo que por tener esa idea es que no conseguimos pensar, porque sin benignidad, sin tolerancia, sin dar el beneficio de la duda al otro, no hay permiso para ejercer el pensamiento. Sobre todo, porque el pensamiento tiene una dimensión necesariamente lúdica.

Hay una escena de una película que, para mí, es la representación más perfecta de la ludicidad del pensamiento. En su momento también fue una de las cosas que me ayudaron a tomar la decisión de seguir el camino académico, de dedicarme a esto. La película es "Candilejas" o "Las luces de la ciudad", "Limelights". En ella, el personaje de Charles Chaplin, un hombre pobre, hambriento, anda por la ciudad siempre acompañado por su niño. En un momento, el hijo le dice: "quiero un juguete, quiero un juguete, quiero un juguete". Y Chaplin lo mira, se toca la cabeza y le dice: "este es el juguete, este es el juguete". Esa frase es una muestra muy clara de la diversión, de la libertad, de la licencia, del permiso que solicitamos cuando queremos pensar. A lo largo de toda mi vida académica tuve profesores que me permitieron no hacer lo que tenía que hacer, no leer lo que tenía que leer, que entendieron que tenía un camino propio y que se podían quedar tranquilos dejándome hacer ese camino. Yo soy una persona que se dedica a pensar porque tuve la suerte, casi como en un juego de azar, tuve la fortuna de encontrar delante de mí esos profesores, que todo el tiempo me perdonaron. Y, así como fui perdonada y como se me permitió desobedecer, es que conseguí llegar a ser alguien que piensa, que escribe y a quien otras personas leen. Es curioso.

Los profesores tienen que ver en todo esto, entonces. En la universidad en la que trabajo y en mis años de docencia, creo que hay dos tipos de profesores. Unos son los que recuerdan diariamente el tiempo en que eran estudiantes. Los otros son los que parece que nunca lo hubieran sido, que nunca necesitaron perdón, que nunca necesitaron libertades y que se cierran en la máscara de profesor para no ejercer la benignidad que seguramente recibieron cuando eran jóvenes. Creo que un profesor tiene que recordar todas las disculpas que recibió a lo largo de la vida para, de esa misma manera, disculpar y dar

camino a los intereses, a los tiempos de sus discípulos. ¿Cómo no va a ser benigno el ambiente donde se debe pensar? Tiene que ser benigno, tiene que haber tiempo, tiene que haber ocio. No puede ser un lugar productivista, porque el pensamiento no tiene una finalidad productivista. Siento compasión por las nuevas generaciones, por los jóvenes que empiezan hoy la universidad, porque estamos en un camino terrible que nos han impuesto, el de las evaluaciones, una agenda mundial productivista, burra, que mata el pensamiento. Si yo empezara hoy la universidad, me hubiera ido a trabajar a un banco, no hubiera soportado.

Tenemos que preguntarnos por la manera en que formamos a nuestros estudiantes en la universidad, desautorizándolos, haciendo que abduquen de soñar con que serán autores, con que serán pensadores. Les hacemos creer que, como mucho, algunos serán narradores de ficción, pero nunca formuladores de grandes categorías que reformateen la mirada del mundo. Porque, ¿qué son las categorías teóricas? Son categorías capaces de visibilizar aspectos impensados del mundo, de hacer que nos recomodemos, que cambiemos de paradigma. Y el cambio de paradigma es central para la reorientación de la historia. Ese poder de formatear la lectura del mundo, que es el máximo poder, el de redireccionar la historia gracias a la formulación de categorías que muestren la estructura, que hagan ver de otra forma la relación entre los objetos del mundo, nosotros no lo tenemos. Como dije antes, ahora que la información es ampliamente accesible, las Humanidades deberían ser capaces de imaginar categorías teóricas. Aun así, nuestros profesores no caminan, son "copycats", fichadores de textos, archivos de conocimientos. No hay un camino autoral en nuestros países para el pensamiento en el campo de las Humanidades. Esa es la lucha. Si encontráramos una forma de enseñar a soltar la imaginación de ideas, soltar la imaginación intelectual, tendríamos hecha una parte importante del camino. ¿Y cómo se enseña la imaginación? Se enseña con arraigo y libertad, ejerciendo la libertad en cualquier circunstancia y sabiendo quién se es, de qué historia se viene, inclusive en la circunstancia de prisión y de falta absoluta de medios. Eso vale para las ciencias duras y para las Humanidades. Ejercer la imaginación depende, entonces, de tiempo, de ocio, de autorización y de arraigo y consciencia del lugar de uno en el mundo. Pero resulta que tenemos un sistema cuya pedagogía básica es la pedagogía de la desautorización y de la fobia de localidad. ¿Cuántas veces un alumno escucha que un profesor le dice que no puede pensar? Muchas veces lo decimos. Tengo historias de alumnos que cuentan que el profesor les dice: "no, no, ni se atreva". Nunca se le puede decir eso a un estudiante. "Atrévase" es lo que tenemos que decirle. La historia es imprevisible. Las personas somos históricas y, por lo tanto, también somos totalmente imprevisibles. Hay que abrir caminos, ser benignos, y veremos los resultados. No debemos enseñar a aprender, sino a

pensar. Aprender es subsidiario del pensar y no un fin en sí mismo. Enseñar es autorizar, y de forma alguna es lo contrario.

Rita nos presenta las epistemologías, los sentidos políticos y las prácticas docentes como aspectos no escindidos de la reflexión y la acción transformadora en la universidad. Es una mirada que contrasta con lo que sucede habitualmente en los claustros, donde la cuestión suele reducirse a discusiones bien informadas, con profusión de citas de autores reconocidos. Nos atrevemos mucho menos a plantear preguntas por el sentido político de la educación universitaria. Y nuestras prácticas docentes en las aulas son un problema pura y exclusivamente personal, no admiten injerencias, ni miradas externas. Nos sometemos periódicamente a acreditaciones académicas agotadoras, a veces humillantes, horas y horas de carga de antecedentes en sistemas informáticos, disciplinamientos burocráticos varios. Pero no nos interesa revisar nuestro desempeño como docentes, no escuchamos lo que los estudiantes tienen para decir al respecto. Incluso cuando sí nos interesa y los escuchamos, no sabemos muy bien qué hacer para modificar nuestras prácticas, nos asusta la incertidumbre del camino no trazado, tememos ser benignos y que nuestros colegas nos juzguen implacablemente en uno de los rituales más repetidos del control social universitario: el tribunal de evaluación. ¿Qué docente se atreve a ser benigno, cuando al momento de preguntar y calificar a sus estudiantes está acompañado por colegas de rostro severo, que a su vez evalúan su rol profesoral?

El Edipo Brasileiro en París

Esta historia es otro prólogo, otra viñeta ilustrativa de mi exposición, porque habla de la universidad, del pensamiento académico, de los saberes institucionalizados y de sus silencios. A fines del año 2013 recibí una comunicación de una editorial francesa muy importante, Payot y Rivages, en la que me pedían un texto para publicar en la colección *Petite Bibliothèque Payot*. Decían que se encargarían de la traducción y que me pagarían los derechos de autor. En la *Petite Bibliothèque Payot* están incluidos algunos ensayos unitarios de grandes autores que siempre admiré, como Hannah Arendt, Walter Benjamin, Freud. Jamás hubiera soñado algo así. Fue completamente sorprendente, porque nunca toqué una puerta, nunca pedí publicar allí, nunca hice los gestos que se esperan en esa universidad evaluada por su productivismo. El texto que me pedían era un ensayo en particular, resultado de una pregunta auténtica, basado en una genuina curiosidad. Es un ensayo en el que intenté responder vitalmente una pregunta que me hice como mujer que cocina y piensa al mismo tiempo. Tardé dieciocho años en escribirlo.

Brasil, a diferencia del resto de América Latina, tiene una realeza. Durante las invasiones napoleónicas, los reyes de Portugal se mudaron al Nuevo Mundo y reinaron desde aquí. Poco después de finalizada la invasión napoleónica, Pedro I volvió a Portugal, dejando a su hijo

bebé, Don Pedro II. El lugar en que vivían era el palacio de Petrópolis, en el estado de Rio de Janeiro, hoy convertido en museo. Un día de 1990 estaba paseando por los recintos de este palacio, cuando me encontré con un cuadro pequeñito (lo muestra, es la ilustración de tapa del libro *L'œdipe noir. Des nourrices et des mères*, que publicó la editorial francesa). No tenía ninguna inscripción, excepto el nombre del pintor, Debret, pintor de la corte brasileira, de las escenas coloniales y de la esclavitud en Brasil. No decía nada más. Miré atentamente el cuadro. Pensé, por varias razones, que se trataba de una representación de Pedro II. La más importante era la testa, la forma de la frente. En todos los retratos del Emperador adulto, lo que se destaca en su rostro es una enorme frente abovedada. Y el bebé del cuadro la tenía. Pero lo más notable es que ese bebé estaba en brazos de una mujer negra, muy joven, y con una de sus manitos sobre uno de sus senos. El gesto muestra que, evidentemente, ella fue su madre, quien lo abrazó, a quien olió, la persona a través de cuyos ojos aprendió a ver el mundo, quien lo tocó, le cambió los pañales, le limpió los excrementos, etcétera. Esta figura: África. Me quedé frente al cuadro y pensé: "¡qué cosa extraordinaria!".

Uno de mis primeros pensamientos fue la pregunta por la Madre Patria. ¿Quién es la madre patria de Brasil? Según el cuadro, no es Portugal –como muchos académicos brasileiros dicen, no es la civilización lusitana–, porque cuando se ilustra la figura de una majestad, cuando se ilustra una figura de rey, de soberano, lo que se muestra no es meramente su cuerpo sino que es también el cuerpo de la Nación. La figura, la representación del cuerpo de un monarca es su cuerpo concreto y es, también, alegóricamente –y vale así para los públicos–, el cuerpo de la Nación. ¿Y quién es la madre patria, la madre de ese cuerpo-Nación en esa representación según la fina antena del célebre pintor? Es indudablemente África, como la nodriza en cuyo pecho el bebé-Nación-emperador apoya su pequeña mano. Además, la figura me impactó porque tiene una actualidad impresionante. Para quien ha vivido y criado hijos en Brasil es una escena que se repite innumerables de veces. En mi caso, la veía en la sala de espera, cada vez que llevaba a mis hijos a la consulta de un pediatra de prestigio en la ciudad. Caminando adelante llegaba una señora hablando por teléfono, mirando una agenda o leyendo el diario; atrás venía esta estructura, este conjunto formado por una persona más oscura que la primera, con un bebé en brazos, atendiéndolo. Una vez le pregunté a la secretaria del médico si era habitual ver triángulos de ese tipo en la consulta. Me respondió que sí y agregó que la que sabe todo, si el bebé tuvo fiebre, si vomitó, qué se le dio de comer, si comió, etcétera, es la mamá oscura. Podríamos hacer una transposición y decir también la mamá indígena. En algunos países y regiones la posición materna es de la mujer con la marca de la afrodescendencia, y, en otros, es la mujer con la marca racial originaria. El mundo de los blancos y blanqueados

en América Latina es un mundo en el que la maternidad se duplica... mundos de las élites, están divididos entre dos madres. Sucede incluso en las ciudades más modernizadas, con las empleadas y cuidadoras domésticas paraguayas o bolivianas. ¿Y por qué ocurrió la traducción al francés y la publicación en Francia de este ensayo que habla de nuestra realidad continental? Porque allí también ocurre hoy algo semejante. Son las servidoras de las colonias que ocupan actualmente esa posición. Y es preciso reconocer que se trata de una posición que impregna el bebé con la substancia de una maternidad real, material. En el proceso edípico, la madre real es física, es corporal, por eso en su versión brasilera, el libro se llama "El Edipo brasilero, la doble negación de género y raza". La salida edípica será, por lo tanto, una negación, un expurgo virulento tanto del negro como de la mujer, en un único gesto, una negación simultáneamente misógina y racista, a la hora en que el sujeto debe desprenderse de esa porción de sí, de esa carne de su carne, fragmento de su propia materialidad hasta el tiempo en que delimita su propia *imago*. Ocurre aquí la superposición de un proceso que es simultáneamente psico-físico con un proceso que es socio-racial y patriarcal.

¿Qué tiene que ver con la universidad lo que estoy diciendo? Si bien voy a referirme a la antropología, mi disciplina, que es la que conozco mejor, lo que quiero ilustrar es válido para todas las Humanidades. Los antropólogos pasamos una gran cantidad de tiempo haciendo que nuestros estudiantes lean a Malinowski, un autor polaco que vivió y escribió en Inglaterra durante la primera mitad del siglo XX. En algunos de sus textos él analiza el sistema de parentesco de las sociedades de las islas Trobriands, donde hizo su trabajo de campo, islas de la Melanesia, en el Pacífico Noroccidental. En ese sistema, llamado avunculado, los niños tienen dos papás: el marido de la madre y el tío materno. Esto ha generado una discusión prolongada y rica entre Malinowski y otros autores del campo psicoanalítico, como Ernest Jones, y del campo antropológico, como Melford Spiro, entre otros. ¿Existe el Complejo de Edipo en las sociedades trobriandesas de avunculado, donde los niños tienen un padre y un tío, y ambos cumplen funciones paternas? Años de enseñanza, lectura y discusión antropológica sobre lo que sucede allá lejos, al otro lado del mundo. Pero ni una única palabra sobre la doble maternidad aquí y ahora, al lado nuestro. Nada. Se parece un poco al cuento "La carta robada" de Edgar Allan Poe, revisitada por Lacan. El mejor modo de esconder las cosas, de no verlas, es tenerlas frente a la cara. Esa escena cotidiana, de todos los días en la vida de una persona, la universidad, el campo erudito latinoamericano no la verbaliza, no la registra. Sorprendente. Y ni siquiera nos duele; no nos damos cuenta. Es indolora e incolora esa ausencia, ese silencio. Por eso, en mi pequeño ensayo, la llamo forclusión y afirmo que el patrón de la colonialidad forclue.

Reaparece el tema de la enseñanza, la interpelación por el sentido de las prácticas docentes, el fichado como obstáculo al camino autoral. ¿Cuántas veces forzamos a los estudiantes a leer clásicos simplemente porque tuvimos que leerlos antes? ¿Qué fuerza silenciosa nos compele a repetir línea por línea el mismo guión profesoral? ¿Nos preguntamos qué aspectos de nuestro mundo próximo podrían verse de forma novedosa si ensayáramos alternativas a partir de la imaginación y el juego con distintos modelos teóricos? ¿Cómo proponemos ese ejercicio a los estudiantes?

Retomando la historia del ensayo, cuando, hace unas dos décadas, fui a buscar qué representaba aquel cuadro pintado por Debret en el siglo XIX me resultó difícilísimo conseguir cualquier dato. Encontré una referencia en una biblioteca de los Estados Unidos, en un libro antiguo de un historiador clásico del Brasil, Pedro Calmón. Es un libro con muchas ilustraciones, entre ellas una reproducción de la pintura que buscaba, debajo de la cual leí: "cuadro de Debret representando al Emperador Don Pedro II, de bebé, en los brazos de su *babá*", o sea, su niñera. ¡Ah, bien!, pensé, es exactamente mi intuición, Pedro Calmón coincide. Seguí adelante a lo largo de los dieciocho años que me llevó escribir el texto. Aparecieron después otras referencias, de historiadores más recientes. Por ejemplo, Lilia Moritz Schwarcz, antropóloga e historiadora de la Universidad de San Pablo, publicó una biografía del Emperador Don Pedro II por la Companhia das Letras. Allí aparece una reproducción del mismo cuadro, pero, en la leyenda, la autora advierte, curiosamente, que, si bien se pensó que el bebé del retrato era el Emperador, en realidad se trataba de otro niño. Seguí buscando. Mucho más recientemente aparece, por fin, en el catálogo del Museo de Petrópolis, una ficha sobre el pequeño cuadro que informa lo siguiente: "se trata del retrato de Luís Pereira de Carvalho, Nhozinho, en brazos de su doméstica Catarina". En mi ensayo, me insurjo con vehemencia contra lo que interpreto como un gesto museológico e historiográfico que intenta encubrir, negar, la africanidad que envuelve al bebé emperador del Brasil, la africanidad que sin duda se ha inoculado en el sujeto-nación-emperador del Brasil, y que la sensibilidad del artista captó en el retrato. Mi intuición es la contraria. Primero, porque la frente del niño tiene exactamente la misma estructura ósea que la del emperador. Esa es mi versión, santificada por la Petite Bibliothèque Payot: Francia dijo que sí, entonces... debe ser sí, no es así? Usando las mañas del sistema me defiendi! Segundo, porque fui al catálogo a ver cuáles son las obras de arte que están en los salones de Petrópolis, y no hay ni una sola que no sea o una representación del emperador mismo y su familia inmediata –pero sobre todo él–, o imaginería religiosa. ¿Por qué habría un retrato del bebé Nhozinho? ¿Por qué habría un retrato de un vecino? Ahí ya no estamos más frente a una simple forclusión, sino a un silencio deliberado sobre una verdad. Finalmente, decidí ir a un volumen que se llama "La historia de las mujeres

en Brasil”, una gran enciclopedia que presenta la galería de todos los tipos de mujeres, al estilo de la historiografía francesa, de Philippe Ariès. (Posiblemente también exista una Historia de las mujeres argentinas). En esa galería está la señora dueña de mansión aristocrática en la época colonial, está la campesina, está la obrera, está la profesora de piano, está la maestra primaria, está la sindicalista, están todas las figuras y labores femeninas representadas. Todas, menos la figura de la *babá*, la niñera, la cuidadora, la empleada doméstica, la “chica”. Esa figura no está, es la carta robada. La mujer trabajadora más habitual, la que se cruza todos los días con nosotros en nuestras casas, no está representada en la Historia de las mujeres de Brasil. Es impresionante cómo la misma estructura se reedita en todos los campos, particularmente en el campo que nos interesa, que es el campo académico, el campo de la producción de saber sobre la sociedad. ¿Qué producción de saber es esa? Ciertamente, no es una producción de saber sobre nuestra sociedad, sobre nuestro mundo, sobre nuestra realidad. En esa falla, en esa forclusión de la *babá*, de la niñera, están habladas todas las fallas, todas las forclusiones que hacen de nuestra universidad un lugar donde no se enseña a pensar, donde no se enseña a poner los pies donde realmente estamos, a mirar alrededor.

Lo que digo es sobre Brasil, pero como decía Geertz, los antropólogos no estudiamos aldeas, estudiamos *en* aldeas. Brasil es un laboratorio, un campo donde se puede observar este fenómeno que es válido para todos nosotros y para todos los saberes académicos de nuestro continente. Este fenómeno que estoy llamando *forclusión por obra de la perturbación que resulta de subjetividades marcadas por el patrón de la colonialidad* y que nos torna ausentes de quienes realmente somos, de uno de los linajes que nos componen y del paisaje que nos constituye, que es un paisaje de genocidio, un paisaje no-blanco. Porque aunque seamos blancos, estamos atravesados, impregnados por la no-blancura del paisaje madre, como ese bebé.

Fanon frente al espejo de la reina mala

En la ronda de preguntas al final de la conferencia alguien pide aclaraciones sobre la idea de falsa reciprocidad. Rita se explaya. Nos sumergimos de lleno en sus ideas sobre el eurocentrismo, la colonialidad de saber y la universidad. No es la primera vez que la escucho disertar sobre el tema, pero esta vez las imágenes que propone me impactan más que nunca. Jamás había pensado, por ejemplo, en algunas de las relaciones que esboza, como una que asocia la evaluación académica y lo que llama “ficción de reciprocidad”, con la asimetría fundamental entre las enunciaciones de valor universal y las particularidades, entre Norte y Sur, entre capital e interior, entre hombre y mujer.

Me olvidé antes de mencionar un elemento central de mi argumento, que responde a la pregunta sobre la

cuestión de la falsa reciprocidad. Lo que pasa con el sistema de evaluación es que nos hace pensar que, porque citamos a un autor del Norte, nos encontramos en una interlocución con él. Esa ilusión de que, al adelantar un don yo recibiré un contra-don, sumada al esfuerzo por amoldarnos para publicar en revistas que se encuentran en las posiciones más altas del ranking nos hace mucho daño. El daño no es solo el de sumirnos en un sueño falso de expectativas no reciprocadas, el problema es el mismo que Fanon relata en su dolorosa página sobre su llegada a París con su fantasía de ser francés: alguien que nunca se había mirado al espejo. Porque, aunque no lo sabemos, todos nosotros somos “Fanones”, nuestro dilema es el mismo dilema de Fanon. Porque lo que hace el patrón de colonialidad es sustraernos el espejo, impedir que tengamos una imagen verdadera de nosotros mismos, del aspecto de nuestro propio *rostro*, para usar una figura cara a Lévinas. Pues, en nuestro retorcido caso, vemos nuestro propio rostro como rostro de otro, no nos reconocemos. Yo digo, entonces, que el espejo de la reina mala puede ser un buen utensilio para emprender un camino decolonial. Debemos recuperarlo y preguntarle: “espejito, espejito, ¿Soy negro?”. “Espejito, espejito, me he mentido a mi mismo?” (las risas se tornan mucho más nerviosas que en otros momentos, traducen una incomodidad mayor). La colonialidad cubrió con un paño ese espejo indispensable que nos revela quiénes somos realmente y así obstruyó nuestra relación con él como camino indispensable hacia nosotros mismos. No podemos ver que somos emanaciones de un paisaje, que la raza no es meramente substancia de los cuerpos, sino de los paisajes que nos constituyen. El paisaje es una posición geopolítica en el mundo y tiene color, es racial y relacional. La posición de nuestro paisaje, que no solo habitamos sino que nos habita, es la del que fue usurpado, que fue rapiñado, que fue expropiado, aquel cuyas riquezas fluyen hasta hoy en una dirección que no es la nuestra. Y nosotros somos ese paisaje, pero no tenemos espejo que nos lo diga. Es la misma estructura que borra a la *babá*, otra vez la forclusión como táctica central de la reproducción del patrón colonial de la vida y de las subjetividades. Al igual que Fanon, cuando llegamos al Norte, descubrimos que somos no-blancos. Ante eso, tenemos dos alternativas. La alternativa de Fanon fue la de la salud, dolorosamente se miró en el espejo que le negaba la galicidad, que le negaba ser francés y parisino, y aceptó su verdad. Luego están los muchos de nosotros que infelizmente eligieron la otra alternativa, convivo con varios en mi vida académica. Son los que vuelven de sus estadías en Harvard o en algún lugar de Europa, y disimulan lo que acaban de saber. Aunque nuestros padres o nuestros cuatro abuelos hayan nacido en Europa, el ojo del Norte mira nuestra corporalidad y nuestra situación geopolítica, la posición de nuestros cuerpos en la historia. Eso es la raza, no algo sustantivo del organismo, de la persona, sino una posición en un sistema histórico de relaciones de dominación, es

la historia leída en el cuerpo. Entonces, podemos optar por la solución no sana, no fanoniana, y concluir que eso que supimos allá debe haber sido un accidente, un error, o que es mejor no contarlo, o simplemente forcluirlo, reprimirlo, no registrar la mirada que nos clasificó. Son las dos soluciones, la salud o la enfermedad.

El sistema de citación, además, genera la ilusión de estar allá, de participar de una Europa hiperreal, para usar la categoría de Dipesh Chakrabarty, de encontrarnos en el lugar de la enunciación universal. En la universidad habitamos una falsa realidad, la hiperrealidad de una Europa que no existe en verdad en parte alguna, y menos aún aquí. Nuestra plataforma no es la que permite emitir los enunciados de valor universal e interés general. La engañosa fantasía que la universidad nos propone es que hemos conseguido eludir la particularidad y parcialidad en la que el Norte nos encasilla, y que podemos legítimamente ocupar el lugar del sujeto universal. Para ser capaces de formular enunciados de valor universal, tenemos que hacerlo desde un lugar pensado como neutro. Y si las verdades que se formulan tienen interés general, no pueden ser enunciadas por personas marcadas por una particularidad folklorizada, racializadas, provincializadas. El lugar de la razón es neutro y garantiza que nuestros enunciados tengan interés general y valor universal. Sin embargo, esa supuesta neutralidad de la posición pensante es ficcional, como las feministas venimos diciendo desde hace mucho tiempo: el sujeto universal tiene cara, tiene rostro. Hay una estructura colonial que pauta la relación entre el Norte y nuestros países, que se reproduce también a nivel nacional, en la relación metrópoli-provincias. El sujeto universal no vive en la provincia, vive en la metrópoli. Por más que la provincia haga todo su esfuerzo por transformarse en ese lugar de enunciación que es la metrópoli, no podrá conseguirlo, pues la relación no se origina en el conocimiento posible sino que el conocimiento es, por el contrario, el resultado de esa relación. Esto es así porque hay intereses de otro orden, idénticos al interés de la reserva de mercado del que hablé anteriormente, y la racialización y *generización* de los paisajes y sujetos, su *particularización* remitida a una biología, es funcional a la recusa de que podamos hablar desde la posición del sujeto universal. La reserva de mercado no lo va a permitir. Es una estructura que no se cambia de forma voluntarista. Por más que en el fondo de la última provincia habite un gran erudito, capaz de desarrollar una gran imaginación intelectual, esa persona se verá impedida de formular verdades de validez universal.

Es curioso el mecanismo que hace que no podamos mover, destronar esa estructura colonial... a no ser que tengamos un buen espejo que nos muestre nuestra posición en el mundo, una posición que no es blanca ni es masculina siquiera para aquellos que son hombres, porque es una posición de parcialidad y particularidad en un mundo de estructura binaria.

En la modernidad, la estructura binaria organiza el mundo estableciendo una jerarquía entre el lugar de enunciación universal y su correlato de particularidades. Las particularidades no son realmente otros ontológicamente plenos, completos, sino funciones del unoestán desprovistas de politicidad, son márgenes, residuos con relación al centro, que es este lugar de enunciación único, la esfera pública, la metrópoli. Esos otros parciales, las mujeres, las diversidades sexuales, los negros, los indios, son voces particulares destinadas a hablar solamente sobre sí mismas. Sus verdades siempre serán particulares, de interés específico. Esa organización del mundo entre un *locus* de enunciación de valor universal y plataformas variadas de enunciaciones propias, de interés particular, de minorías, es colonial. Pensemos por un momento en el absurdo de esa estructura. ¿Las mujeres somos una minoría? Sí. Aunque no numéricamente, lo somos como posición de enunciación, como posición de sujeto. Esa estructura que nos perjudica no puede ser modificada a base de ilusión. Con nuestras universidades pasa lo mismo, son lugares de enunciación provinciana, a pesar de que insistimos en escribir y enseñar como si estuviéramos en París. Es muy difícil que podamos producir un pensamiento que resulte interesante allí donde queremos que interese, que es París. No solamente hay suicidio del pensamiento, sino que se disuelve completamente la posibilidad de la reciprocidad.

¿Cómo se resuelve eso? Reconociendo las forclusiones de nuestro mundo de producción de ideas, mirándonos con el ojo desnudo en el espejo de la reina mala, mirando las ausencias en nuestros textos, en nuestros registros. Tenemos que ser capaces de percibir también las formas en que enseñamos, según las cuales un buen estudiante y un buen profesor son los que consiguen sintetizar, fichar correctamente las categorías del Norte. Es un proceso profundamente desautorizador para con nuestros estudiantes, los desanima a identificarse con la idea de que serán productores de categorías. El trabajo docente está totalmente comprometido por esa manera de enseñar. No es que no haya que saber, que conocer el otro pensamiento, pero hay que saberlo como otro pensamiento. Nos falta hacer nuestra tarea docente y autorral: no tenemos que enseñar a aprender; tenemos que enseñar a pensar.

Hay una inquietud en la audiencia. Se multiplican las preguntas por el cómo. ¿Cómo salirse de la necesidad de validación? ¿Cómo conseguir invertir el rumbo de las categorías teóricas, por la traducción, por el contenido? A alguien se le escapa la palabra "receta", aunque afirma que no es lo que pide. Percibo una contradicción profunda entre ese pedido de soluciones, de pautas a seguir, y la provocación de Rita, ese instarnos a imaginar nuestros caminos de manera más genuina. No debería ser una nueva necesidad de validación, por más que esta vez emane de alguien más próximo, lo que nos movilice a pensar por nuestro propios medios.

¿Por qué usé mi libro como prólogo? Lo usé para producir que me escuchen porque he sido validada. No debería tener que hacerlo. Pero lo tenemos que hacer, porque la validación viene del ojo de la ley, que no habita por aquí. ¿Cuál es la obra, mi pequeño ensayo, que elige esa colección para traducir, para prologar? Uno en el que hablo de esa verdad, de nuestra verdad. Y mientras no hablemos de nuestras verdades, no tendrá mucho valor lo que digamos. ¿Cómo se sale de la reproducción de ese lugar donde necesito validarme diciendo que Agamben dijo que la ley es un sistema de creencias, cuando lo podríamos deducir todos nosotros en cualquier momento? ¿Por qué necesito validar mi enunciado hablando de un autor que ha sido publicado en el Norte y traducido para el Norte? ¿Cómo se sale de esa forma de ser y actuar en la academia?

Primero, es importante reconocer que estamos frente a un problema que es el mismo que el de las mujeres. Creo que la narrativa psicoanalítica es una de las muchas narrativas que las diversas civilizaciones del mundo han creado para apuntar a una estructura que es una estructura del poder. El psicoanálisis detecta esa estructura cuando narra la ley del padre, la función paterna. Los clínicos no lo aceptan, para ellos esa es la “normalidad”, a la cual solamente debemos adecuarnos. Ahí se establece una diferencia entre nosotras, feministas, y nuestro uso, nuestra manera de canibalizar el psicoanálisis, muy distinta a la de un analista clínico. En el uso clínico, la sociedad debe ser así, tiene que haber una función paterna, una figura de la madre, un proceso de Edipo, un proceso de emergencia del sujeto como sujeto faltante. Eso es la normalidad. Para nosotros, en cambio, esa es la materia prima para una crítica de la estructura, para pensar cómo salimos de ella, no cómo la reproducimos. A diferencia del psicoanálisis clínico, usamos la narrativa psicoanalítica para identificar la estructura de poder, que es la misma para nosotros en la universidad, la necesidad de validarse frente a otro. Hay un solo ojo juzgador, un solo ojo validador de la verdad, de lo bueno, de lo que tiene prestigio, y es el ojo que está en esa posición que en psicoanálisis se llama “función paterna”, la ley. Pero está también en la relación entre imperio-colonia, entre el ojo validador del centro y nosotros como reproductores de esa validación. Es la misma estructura.

Después viene la pregunta: ¿cómo romper con ese esquema, que es el mismo que tenemos las mujeres? ¿Cómo hacer, por ejemplo, que no se reproduzca en un hogar formado por dos mujeres o dos hombres que se casan? Porque no es una cuestión de género, es una cuestión de relación entre posiciones. Las mujeres lo hemos pensado mucho. Hasta aquí veo que hay dos caminos. Por un lado, está el camino posestructuralista, que es el camino de la erosión, de la mala práctica, en sus varias versiones. Es la gran discusión presente en el libro de Žižek, Judith Butler y Laclau, “Contingencia, hegemonía y universalidad”. La posición posestructuralista podría

resumirse así: “vamos a reproducir el sistema, pero mal, lo vamos a reproducir faltando, lo vamos a corroer, erosionar, vamos a efectuar una mimesis del mismo pero defectuosa”. La salida, entonces, es la mala práctica, la imitación equivocada, la imitación paródica. Por otro lado, está el discurso decolonial, que también es de tipo deconstruccionista. Propone abrir brechas de desobediencia que erosionen las certezas, que erosionen la suposición de suelo firme que pisamos. Si encarno el papel de conferencista o de profesora, y lo encarno mal, como lo hago, haciendo huevo frito, estoy cooperando para que el sistema se erosione, para que no se reproduzca. Por ahí, algún día, llegaremos al cambio del eje de la tierra, a desordenar la estructura. Creo que es un error la búsqueda de transformación aspirando a la toma del poder, como muchas veces propuso el movimiento feminista. Al contrario, creo que es un sacrificio.

Cuando quise libertad de los autores del Norte, busqué un campo que me permitiera enseñar un seminario completo en mi universidad con gan densidad teórica y sin citar ningún autor europeo o norteamericano. Lo encontré en el campo del pluralismo jurídico, el estudio de las otras justicias, de las justicias comunitarias mejor representadas hoy por las justicias de los pueblos indígenas. En ese campo hay autores de altísima sofisticación teórica que son de nuestro continente. Ese curso fue decolonial naturalmente, fue una forma de erosionar mi práctica como profesora de posgrado. Las desobediencias de este tipo, que pueden ser capilares y múltiples, son un camino posible. Lo decolonial y las brechas posestructuralistas de erosión a través de malas prácticas, de desvíos, del humor inclusive, de todo lo que desestabiliza los sistemas de autoridad, son formas de lo mismo. Decimos “decolonial” y no “descolonización”, porque la descolonización sería otro purismo, sería decir: “nos vamos a limpiar de todo lo instalado por la conquista y la colonización y volver a ser indios”. Eso es imposible, no es ese el camino. Porque ese indio no puede ser un indio ideal, no puede ser un indio fuera del tiempo, no puede ser un indio fuera de la historia, referido al pasado. Todas las sociedades humanas están en el tiempo, están en su proyecto histórico. Ninguna sociedad es, y jamás fue, una sociedad puramente reproductora de valores morales y de costumbres. Eso no existe, es una ficción culturalista, fundamentalista, que hace mucho daño. Culturalismo y fundamentalismo son sinónimos. La noción antropológica de cultura tiende al esencialismo, aun a pesar del intento de muchos antropólogos por desvincularla de los esencialismos. Y es peligrosa. Todo pueblo está en la historia. Lo que hay son escenas históricas más o menos estabilizadas, conceptos, valores, conjuntos categoriales o grillas, siempre más o menos estabilizados, pero nunca inmóviles. Por eso la palabra no es descolonizar, sino producir actividades, discursos decoloniales, que van desconstruyendo el patrón de colonialidad que estructura las subjetividades desde hace quinientos años. Esta propuesta tiene grandes afinidades con el pensamiento posestructuralista de erosionar, desestabilizar el mundo.

Esta es mi posición hasta donde he llegado, que significa también –como dijimos en las clases durante mi seminario, en días pasados– soportar la estructura trágica de la historia. No hay que ser puristas, no hay una oposición entre lo completamente cierto y lo completamente equivocado, no hay verdades en ese sentido estricto. Esa es, inclusive, la propia dialéctica. Para entender qué es la dialéctica hay que mirar caminar a un cangrejo. ¿Y cómo camina? No va para adelante, su marcha es contradictoria. Es sorprendente. La historia camina así. La incerteza del camino del cangrejo es para mí la imagen de la estructura de la historia, que nunca va en una dirección previsible. Y en esta imprevisibilidad del camino histórico reside también, y muy fuertemente, la esperanza. Creo que el error del marxismo canónico fue imaginar y proponer que hay un tipo de sociedad que es la meta y que necesariamente el futuro debe ajustarse a ella. Esa narrativa no es la estructura trágica que debemos aprender a comprender y soportar. La única forma concreta de control de la acumulación la ejercitaron los pueblos indígenas, sin regirse por una abstracción de futuro y sí por una felicidad presente. Los pueblos tienen, además, una manera única y original de estar en la historia soportando la idea de que *a* y *no-a* pueden ser realidades no contradictorias e igualmente verdaderas al mismo tiempo. Quien ha ejercido el trabajo de etnógrafo lo sabe: la contradicción es posible, existe y hay que soportarla. En los monoteísmos, en el occidente moderno, en el racionalismo moderno, la contradicción, el otro, la diferencia, constituyen problemas a ser superados: *a* y *no-a* no pueden ser verdades simultáneas; si *a* es, *no-a* no es. Los pueblos lo han entendido de otra forma, más tranquila, y soportan sin problema la lógica inestable que rige la historia, van montados en los flujos inestables de los tiempos y saben pensar en el largo plazo, en los términos de una larguísima duración... Nosotros, infelizmente, nuestros gobiernos, somos fatalmente cortoplacistas, porque el ritmo instalado por la predación colonial es siempre el inmediato, voraz, del ladrón. Es precisamente en esa tranquilidad frente a la contradicción que ha residido la capacidad de el indio de permanecer, aún en las peores condiciones imaginables, condiciones de genocidio permanente. Es posible ser monoteísta y también cultuar al sol, chayay a la Pachamama. Es posible negociar, acomodar. Esa ha sido su inteligencia estratégica, su capacidad de caminar en el tiempo, de “hacer camino al andar”. Libres de la prescripción de una sociedad final, de formato predeterminado, imaginada por un alemán en su escritorio... Ese destino prefijado no es ni ha sido el camino de los pueblos que han sabido sobrevivir al genocidio colonial y a las peores condiciones de existencia a lo largo de más de cinco siglos sin desertar, aun en medio a un continente de desertores, y sin dejar las metas de la colectividad declinar... Metas comunitarias que, disfuncionales al proyecto histórico del capital, mantienen el individualismo bajo control y colocan límites precisos a la acumulación desatada.

Un epílogo para tantos prólogos

El aplauso se prolongó. Lo siguió el bullicio del comentario que se comparte inmediatamente. Necesité mirar a mis compañeros de audiencia. ¿Cómo se recibe una conferencia compuesta exclusivamente de prefacios o prólogos, de “viñetas”? Noté rostros sonrientes. Una mujer decía que se iba con una lista de libros por leer, de películas por mirar, de imágenes que buscar. Junto a la tarima, varias personas se arracimaban en torno a la conferencista, también sonriente. Sentí que había pasado algo muy distinto de lo que habitualmente pasa en una conferencia académica. Tiempo después, recordando ese momento, algunos hablaron de performance memorable, otros contaron que el estilo de Rita les había llamado mucho la atención, que se habían sentido interpelados por ella, que querían volver a escucharla. Creo que por la forma de la enunciación, entonces, la conferencia estuvo más próxima a una experiencia artística que a una disertación intelectual, con un impacto estético-afectivo que, sin embargo, no inhabilitó la discusión de ideas, sino todo lo contrario.

Por mi parte, me quedé pensando en el contenido de la conferencia. ¿Cómo poner juntos a Elizabeth Costello, a un estudiante negro-nordestino-gay y su profesor homófobo-racista, a Hannibal Lecter, a Chaplin en Candilejas, al Emperador Don Pedro II y su niñera, a Agamben, a Fanon? ¿Cómo ponerlos a dialogar con nuestras ideas sobre el sentido político de la universidad, para producir actividades decoloniales de investigación y enseñanza? ¿A qué aprendizajes nos invitó Rita con semejante desfile de personajes, historias y datos? Su pensamiento se desplegó ante nosotros con una libertad fascinante, invitándonos a la imaginación al mostrarnos en el mismo acto que es posible un camino autoral auténtico. Esa es su pedagogía, nos agita, nos sacude la docilidad, nos insta a pensar más allá de toda atadura intelectual, nos convence de que también nosotros podemos ser autores de categorías interesantes. Es, en suma, una *pedagogía de la autorización*. Y la coherencia es parte de su propuesta, coherencia entre palabra y acto que se hace notable en el desgranarse de su pensamiento, para reconstituirse tomando en consideración a quien la escucha. Inclusive este texto, este intento de sumar unas voces tan disímiles, es un ejemplo más de su coherencia en ese mismo sentido de autorizar.

Recibido: 12/02/2016

Aceptado: 20/02/2016

Cómo citar este artículo:

Segato, Rita Laura y Paulina Álvarez. “Frente al espejo de la reina mala’. Docencia, amistad y autorización como brechas decoloniales en la universidad”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 201-216, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

En Diálogo.

Reseña del libro “Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales”, de Sarah Corona y Olaf Kaltmeier(*)

Itza Amanda Varela Huerta

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Representar al otro, a la alteridad radical, es una de las más importantes premisas de las Ciencias Sociales y las Humanidades. Se piensa comúnmente que la disciplina encargada de este tópico es la antropología y que ese otro, la alteridad, es siempre un fenómeno lejano y radicalmente diferente a la investigación y a los sujetos que la producen.

La emergencia de los diferentes movimientos indígenas y afrodescendientes en América Latina, así como el impacto de las teorías poscoloniales y decoloniales en los estudios culturales y, después en el amplio espectro de las ciencias sociales, provocaron una gran interrogante sobre el otro y la alteridad. No solo en el sentido de reconocerlo, marcarlo e identificarlo –como se hace desde hace siglos–, sino en cómo y desde dónde se construye a ese otro; cuál es la implicación personal, política y analítica de dar por hecho que el otro es y será siempre el indígena, el afrodescendiente, el homosexual, la lesbiana, el migrante, pero el/la investigadora no se asume como otro, en su sentido subalternizado.

Repensar de manera densa las nociones, nominaciones y lugares de enunciación es tal vez uno de los puntos más importantes al que nos invita cada uno de los autores de *En diálogo*, quienes desde diferentes perspectivas, preguntas y estudios de caso replantean su noción de cómo construir metodologías que no cosifiquen y extranjericen a los sujetos sociales, sino que se analice desde la autoría colectiva, desde un posicionamiento político claro, serio y comprometido con el pensamiento crítico los fenómenos sociales de los cuales se pretender dar cuenta.

La propuesta de una metodología crítica además –señalan los coordinadores del volumen, Sarah Corona Berkin y Olaf Kaltmeier en la introducción– es una apuesta por dejar de pensar la teoría y la práctica como dos entidades separadas al interior de la investigación social, la propuesta de este volumen es construir un diálogo, un ritmo para pensar: “separar la teoría de la praxis no solo dificulta encarar nuevos desafíos políticos al dejar de teorizar sobre la práctica sino que también desvaloriza el conocimiento del otro al momento de distinguir qué es ciencia y qué no” (Corona y Kaltmeier, 2012:13).

En diálogo está presentado en cuatro apartados que nos permiten una lectura fluida y, sobre todo, un entendimiento claro del texto. Partiendo de la ya histórica pregunta que acompaña el planteamiento de la pensadora de origen indio Gayatri Spivak

In dialogue. Horizontal Methodologies in Social and Cultural Sciences

Pp. 217-220, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*

Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758

<<http://version.xoc.uam.mx>>

“¿puede el subalterno hablar?”, en el primer apartado Mario Rufer y Olaf Kaltmeier nos introducen a *los nombres del proceso*. En este, ambos autores cuestionan la senda de la construcción del otro como un sujeto alejado del investigador, en una postura que no cuestiona el lugar de enunciación, que no reflexiona sobre el propio material de la investigación social: el tiempo y el espacio.

Olaf Kaltmeier plantea en su texto “Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder” cómo la colonialidad tiene efectos no solo en la relación entre sujetos subalternos y sujetos hegemónicos, sino en la construcción y reconocimiento de los saberes.

Kaltmeier analiza la constitución de nuevos saberes desde la perspectiva indígena, siempre pensando en la presencia de la *violencia epistémica* como parte fundamental del proceso científico en América Latina: una violencia que no es nombrada, que despoja a las poblaciones de su sabiduría para luego no reconocer su autoría.

Sin embargo, Kaltmeier no se queda en la denuncia superficial, sino que piensa esa dinámica como fundante para la academia, como una relación dialógica que no es superable solo a través de consignas políticas, sino de una compleja reflexividad, ética y compromiso político crítico de los sujetos que investigan. El autor sostiene entonces:

Desde mi perspectiva, dentro de las estructuras de las geopolíticas del saber no es posible superar esta violencia epistemológica. Empero, evitar todas las representaciones del otro tampoco soluciona el problema, porque precisamente carecer de voz o imagen –es decir, no ser representado– es un acto de violencia y desprecio (Corona y Kaltmeier, 2012: 47).

A lo largo de su texto, el autor hace referencia a la posibilidad de construir metodologías horizontales a partir de la auto-reflexividad: uno de dichos planteamientos es pensar en “la historia partida (en su doble entendimiento como historia compartida e historia dividida) el concepto de la *historia partida* también nos obliga a aplicar metodologías partidas en cuanto a las dos significaciones señaladas” (Ibid.: 52).

De su lado, Mario Rufer en “El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial” muestra las estrategias epistémicas y (por ende) políticas de pensar al subalterno, de construir la imagen de un sujeto histórico en un lugar y un tiempo diferentes al del investigador: ¿en todo caso los discursos del subalterno no son una excelente producción de la investigación? son esos sujetos de la investigación quienes encarnan la discusión teórica sobre “la dicotomía entre colaboración y protesta, entre resistencia/poder” que muchas veces está vacía de sentido para el sujeto que la vive pero elaborada teóricamente por el investigador que le construye una forma de vida, una opción política.

La propuesta de Rufer es pensar como postura política, hacer de lo político un eje rector de la actividad académica y no abandonarse al sueño romántico del sal-

vador del otro, del salvador del subalterno. Para el autor, el compromiso en la investigación social parte del hecho concreto de hacer patente el lugar privilegiado de escucha y escritura que tiene el pesquisador, para después construir un diálogo que no siga reificando a los otros como sujetos colonizados por el conocimiento científico.

En ese sentido, Rufer lanza claramente una estrategia metodológica que pone en el centro la discusión sobre el privilegio de quien investiga:

Por eso propongo asumir y explicitar en los procedimientos de escritura, eso que se excluye en la fabricación de la evidencia, el lugar que habitamos: el del privilegio que condiciona el diálogo. No lo anula, ni lo obtura pero lo marca. A esto llamo ser capaces de ejercer la escucha como un registro de la diferencia: entrenarse en la complejidad para escuchar la hibridez y su dimensión política, no ocultar lo que se oye cuando esto se contradice y torsiona eso que suponíamos de un sujeto que resolvía fácilmente nuestras inquietudes académicas sobre identidad, cultura y poder (Corona y Kaltmeier, 2012: 79).

En el segundo apartado de este volumen, tenemos la propuesta analítica “En diálogo: conflicto y reciprocidad en el campo”, que después de los textos inaugurales nos permiten pensar el trabajo en campo desde una perspectiva no mecanicista ni dicotómica; pensar el trabajo con los otros partiendo del compromiso de no subalternizar a los sujetos con los que se investiga, planear como principio metodológico una relación horizontal.

En la colaboración de Sarah Corona Berkin, “Notas para construir metodologías horizontales”, localizamos otro de los grandes pilares que sostienen al libro completo: a partir de años de experiencia en trabajo de campo, un trabajo colaborativo, Berkin se distancia de las metodologías participativas que marcaron el quehacer académico de la década de los setenta. Para la autora, la relación entre la investigación y el activismo está presente en el trabajo analítico pero no de una forma separada, sino en una profunda autorreflexividad sobre el papel de la pesquisadora en los procesos sociales.

Berkin también parte de la idea de que el sujeto en el trabajo de campo tiene agencia y discurso y, por tanto, es tan capaz como el investigador de generar conocimiento científico a través de procesos dialógicos que eviten los esencialismos culturales, dado que estos “son la base del respeto a las diferencias en las perspectivas interculturales hegemónicas-, parto del entendido que no hay epistemologías originarias que rescatar, ni dar voz o hablar por los que de esta manera se vuelven meta exegética de la investigación. Las esencias culturales son construcciones discursivas hegemónicas que persiguen clasificar, jerarquizar y excluir a los considerados “naturalmente” distintos”. (Corona Berkin: 89).

Pensando en esa misma clave, la autora reconoce la posibilidad de construir *autoría entre voces* como una metodología que permita ver al otro en su dimensión

política e intelectual y no solo como una mina de conocimientos que redunden en beneficio de los investigadores, o como señala Kaltmeier al inicio de *En diálogo*, pensar dinámicas que no repitan el ejercicio de violencia epistémica.

Para ejemplificar –en un esfuerzo que se reconoce por poner en práctica su propuesta– Corona narra la experiencia de un grupo de jóvenes wixáritari a la ciudad de Guadalajara. En ese viaje, el objetivo es “construir un camino hacia la autonomía de las miradas propias, cuestionando las herramientas de investigación que obstaculizan esa tarea” (Ibid.: 103) también, como resultado de la observación y análisis de la investigadora, es posible mirar cómo son construidos –a través del lenguaje de la fotografía– los wixáritari por los sujetos urbanos. El trabajo propuesto por Corona y los profesores de Taatutsi Máxákwiki (el pueblo de origen de los jóvenes viajeros) permite mirar como estos jóvenes no son vistos sino *construidos* por sus coetáneos urbanos a partir de los discursos normativos al respecto: “La fotografía estereotipada del indígena lo caracteriza con una esencia arcaica, vulnerable, pueril y folclórica. El peligro de una imagen homogénea, es que enfatiza la diferencia, la jerarquiza y excluye a estos sujetos del espacio público y la política” (Ibid.: 106).

En el siguiente capítulo “Contando historias/narraciones en un contexto poscolonial. Análisis del discurso y análisis biográfico como métodos horizontales”, su autora, Elisabeth Tuidier, cuestiona, desde la epistemología feminista, los discursos que subalternizan a las mujeres trabajadoras de la maquila al norte de México, en la mítica pero temida ciudad Juárez.

Tuidier parte de la tesis de que la indagación biográfica aunada al análisis del discurso son potentes métodos analíticos. Así, a través de la historia de vida de una familia de mujeres migrantes, es posible dar cuenta de la forma en la que estas modificaron su vida, de manera positiva, al integrarse a la industria maquiladora. En contra de las tesis que la autora denomina “literatura de solidaridad” (que ponen énfasis en las violaciones colectivas e individuales a los derechos de las mujeres por parte de las grandes empresas capitalistas en la citada ciudad) la autora de este texto abre la posibilidad de analizar desde otro punto de vista la situación de las mujeres de Juárez.

Con las narraciones biográficas y a partir de la pregunta del cómo, Tuidier señala la contingencia de ser mujer en las maquilas del norte: agencia, autonomía y empoderamiento son parte de una narración horizontal de la experiencia laboral feminizada, o en palabras de Mario Rufer, Tuidier no esconde lo que se escucha cuando los sujetos se contradicen y así modifican nuestra mirada sobre las relaciones de poder y trabajo en el caso específico de ciudad Juárez.

Para el capítulo cinco, Yvonne Riaño enriquece la literatura sobre metodologías horizontales con su propuesta “La producción de conocimientos ‘minga’ y las

barreras a la equidad en el proceso investigativo”, bajo la premisa de pensar la equidad en las relaciones de colaboración investigativa, la autora narra su experiencia con mujeres latinoamericanas migrantes en Suiza, con quienes trabajará activamente a partir de la crítica feminista para generar una metodología *minga*.

Con base en la premisa de investigación de que todos los saberes son expertos y que todas las partes involucradas en la investigación deben beneficiarse, Riaño reelabora la idea de “minga” o trabajo colectivo “ancestral” quechua, en el cual “no hay un intercambio económico sino que se realiza con fines de mutuo beneficio” (Riaño: 147).

El resultado de esta metodología *minga* es resaltar la importancia de poner en el mismo espacio y en una temporalidad tanto a los expertos académicos como a los expertos de la vida cotidiana, lo cual –señala Riaño– “permite una mejor comprensión de la realidad”.

Para terminar con el segundo apartado de *En diálogo* Mailsa Carla Pinto Passos y Rita Marisa Ribes Pereira abordan el tema de la amistad, la raza y la clase en su artículo “Sobre encuentros, amistades y caminos en la investigación en Ciencias Humanas y Sociales”, que centrará su mirada y análisis en cómo se construyen las concepciones de verdad y ciencia en el ámbito académico, así como la idea de coetaneidad en trabajo con niños.

Mediante la estructuración teórica-metodológica de la amistad y el encuentro, ambas autoras se acercan a los niños de un coro en el municipio de Petrópolis en Río de Janeiro, en donde observarán cuál es el papel que juega el arte en los procesos de comprensión identitaria en los infantes. A través de la construcción y negociación de un diálogo entre ambas partes, es posible pensar en una modificación no solo de la percepción de los niños sobre actividades cotidianas sino también un cambio en la forma de percibir y trabajar de las propias investigadoras.

Para empezar con el tercer y último apartado de *En diálogo*, *descubrir la voz del otro y la propia*, María del Carmen de la Peza Casares nos introduce, de manera eficaz y disfrutable en la discusión central sobre lenguaje y pensamiento. En “Consideraciones sobre la traducción en la investigación horizontal”, la doctora en Comunicación dibuja la forma en la cual el mundo es construido a través del lenguaje.

Partiendo de la tesis de que la investigación social es una forma de traducción entre el investigador y la comunidad estudiada, De la Peza da cuenta de esta relación desde la teoría comunicativa y después, desde un ejemplo concreto sobre cómo los sujetos se apropian del lenguaje, lo resignifican y dotan de nuevos sentidos que se socializarán de manera eficaz para comunicar al otro mediante un juego de apropiación, violencia y resignificación “el sentido de la cultura del sujeto que investiga” (De la Peza: 186).

Siguiendo a Steiner, de la Peza da cuenta de las cuatro fases del acontecimiento de traducción: la primera de ellas es el establecimiento de un pacto de inteligibilidad

entre los interlocutores, en la segunda fase “se produce un acto de violencia interpretativa” (de la Peza) cuando el traductor extrae el sentido del texto de origen. En la tercera fase, el traductor incorpora, se apropia del texto ajeno, es decir se apropia de la cultura. En la última de las fases, se buscará reestablecer el equilibrio entre ambas lenguas.

Este complejísimo proceso comunicativo es ilustrado de manera magistral por de la Peza a partir de una crónica periodística que da cuenta de los usos del hip hop en contextos de violencia en México.

Para la autora “En la investigación horizontal, un buen trabajo de traducción respeta el sentido del habla de partida –de los sujetos investigados– al trasladarla al habla de destino- el lenguaje académico. El habla académica se tiene que transformar para dejarse habitar por el habla de los sujetos estudiados –en este caso los jóvenes hiphoperos–, para que a la vez el sentido pueda ser recibido, comprendido, desde el lenguaje académico (Ibid.: 206-207).

En “Entre voces: una metodología horizontal de autoría para el estudio de la comunicación entrecultural”, Rebeca Pérez Daniel presenta una propuesta de construcción de metodología con autoría a dos voces, diferenciándose esta, de otras metodologías que buscan recuperar las voces de los sujetos. Pérez Daniel no intenta recuperar las voces sino escuchar ambas.

Con base en la propuesta de Corona Berkin, la autora de *Entre voces* discute detalladamente el problema de la autoría en las ciencias sociales y la comunicación entrecultural. Con el análisis del discurso como eje rector, la propuesta es conjugar las diversas voces que integran la construcción de saberes compartidos.

Exponiendo un caso específico de la visita de jóvenes wixáritari a Guadalajara, la autora propone que los textos que resulten de las experiencias de encuentros entreculturales sean “polifónicos y simétricos en cuanto a que ambos grupos de autores participan en el proceso con la misma función” (Pérez Daniel: 218).

En la última colaboración de este volumen, Christian Büschges hace un recorrido histórico por las denominaciones y marcajes generados respecto del sujeto indígena en la región andina. Siguiendo la idea que estructura a cada una de las colaboraciones de *En diálogo*, el autor

hace una genealogía de las formas de llamar a la población precolombina del Perú.

“En búsqueda del sujeto histórico: identificando indios, ciudadanos y peruanos en la región andina del siglo XVII y XIX”, Büschges da cuenta de las disputas entre académicos y activistas por las formas en las cuales se nombra a la diferencia. La academia, a través de universales ha construido al otro como un sujeto radicalmente distinto a sí mismo; de su lado, los activistas buscan formas para nombrarse que no estén completamente colonizadas y que den cuenta de los procesos políticos e históricos por los cuales han pasado para poder autonombrarse. El autor de este capítulo señala que “sobre la base de las discusiones anteriores, cabe destacar que el estudio de la “población indígena” del Perú y de la América Latina en general, debe concentrarse en el análisis de constelaciones históricas concretas, sin duda caracterizadas por relaciones asimétricas de poder, en las que diferentes actores luchan por imponer su visión del mundo y de la sociedad, y posicionarse en el contexto de relaciones sociales concretas”. (Büschges: 246). Esta última aportación cierra con broche de oro la cuestión de cómo trabajar en diálogo con el otro.

En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales es un excelente espacio de debate entre las diferentes formas de pensar al subalterno, de construirlo, de imaginarlo; es también un texto que permite al lector cuestionar su lugar de enunciación, el uso del privilegio y desestructurar lecturas fáciles de los clásicos de las teorías poscoloniales y decoloniales; en general es una invitación a una cavilación sobre la investigación, el investigador (dentro de la academia o fuera de ella) y su tiempo.

También, para todos los lectores el volumen es un recordatorio para pensar la academia como un lugar eminentemente político, no desde una perspectiva simplista sino desde la mirada crítica, profunda y densa que dote de sentido al pensamiento como una de las más grandes actividades humanas. *En diálogo* centra en el actual debate sobre la investigación cualitativa la necesidad de la autoreflexividad y la ética; es una hechura fina del poder de lo político sin caer en ideologemas o dogmas académicos.

Recibido: 01/10/2015

Aceptado: 22/10/2015

(*) Corona Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf (coords). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. México. Gedisa. 2012.

Cómo citar esta reseña:

Varela Huerta, Itza Amanda. “En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales y Culturales”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 217-220, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

Internet en código femenino:

Reseña de “Internet en código femenino’: el ciberespacio como locus de acción y reflexión de los feminismos contemporáneos”, de Graciela Natansohn (*)

Fernanda Briones Medina

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Desde hace más de tres siglos, mujeres de todos los rincones del planeta hemos establecido alianzas de lucha y rebeldía que han sido la semilla de las nuevas vertientes que conforman al feminismo contemporáneo, desde las cuales se han replanteado no solo las relaciones entre mujeres y hombres, sino todas aquellas que componen el complejo entramado de las relaciones de poder en la sociedad. A pesar de los enormes avances que este movimiento ha logrado para mejorar la situación de las mujeres, hoy en día, el/los feminismo(s), continúa(n) siendo un tema incómodo, que genera sospecha y prejuicio, e incluso, algunos sectores de la población, ante la creencia de la superación de las desigualdades de sexo/ género, consideran al movimiento como algo obsoleto:

Cuando Laura Bates¹ declaró en las redes sociales que el sexismo continúa siendo una realidad, muchos de sus seguidores, sobre todo hombres jóvenes, contestaron que no era cierto: “Actualmente hombres y mujeres somos iguales”. Y por lo general, esta idea estaba acompañada de comentarios como: “el sexismo ya no existe”, “¿por qué se hace tanto drama sobre el tema?”, “estás exagerando”, “no tienes sentido del humor”, “aprende a recibir un cumplido, vieja frígida (sic)”² (Bates citada en Cochrane, 2014: 40).

Ejemplos como el anterior son una realidad cotidiana. La idea de que las mujeres estamos en una posición equiparable a la de nuestros pares varones³ es una experiencia que se manifiesta en todos los ámbitos de nuestras vidas, abarcando espacios educativos, laborales, de convivencia íntima (relaciones de pareja y amistades) y de manera más reciente, en nuestra presencia en línea, como lo muestra la experiencia de Bates, y donde continuamente se descalifica a quienes señalamos actos de discriminación y/o abuso por cuestiones de sexo/género, calificándonos como misándricas y *feminazis*⁴.

Y es que no cabe duda que el ciberespacio es cada día más la experiencia social de un *continuum*, que parte de la experiencia social cotidiana, normalizada y ubicua, a través de una diversidad de dispositivos o gadgets (PC, Laptops, smartphones, tabletas). Así sería posible afirmar que: “[...] comprender mejor la sociabilidad *online* es comprendernos mejor como individuos y sociedad” (Fresno, 2011: 31).

Female Internet code: cyberspace as locus of action and reflection of contemporary feminisms

Pp. 221-228, en *Versión. Estudios de comunicación y Política*

Número 37/octubre-abril 2016, ISSN 2007-5758

<<http://version.xoc.uam.mx>>

En efecto, hoy en día nuestras vidas transitan en un continuum *online-offline* en el que hemos incorporado las tecnologías de la información (TIC) como una extensión de nuestra propia corporalidad. Para bien o para mal, un gran sector de la población nos “conectamos” de manera casi permanente a la Web 2.0, concebida como: “[...] una red que nos ayuda a informarnos y comunicarnos en un entorno diversificado e interactivo, que permite divertirse, consumiendo, creando, remezclando y publicando nuestros propios contenidos” (@Hackerosa, 2015: web).

A pesar de que Internet nació como una red cuya descentralización promovería la pluralidad y neutralidad, lo que la convertiría en un espacio sin lugar para la censura y –desde una mirada optimista– sin oportunidad para la reproducción de las relaciones asimétricas de poder que conforman al mundo “material”; actualmente se ha devenido en un espacio reducido a sitios que centralizan el tráfico digital, donde se discrimina el flujo de información y comunicación entre las personas. Internet es controlado por grandes corporaciones transnacionales que comercializan con nuestros datos, cobijadas por leyes que criminalizan la compartición de bienes digitales comunes y que pretenden hacer de esta “red de redes” una mera herramienta comercial, estrictamente vigilada, a la que muchas personas, ya sea por su condición de sexo, edad, adscripción étnica y clase, ni siquiera tienen acceso, dando lugar a la llamada *brecha digital*.

En este escenario de vigilancia y censura, entre “machitrolls”, ciberacosos y amenazas virtuales con repercusiones *offline*, feministas de todo el mundo nos adentramos desde posturas múltiples, disidentes y parciales, en el campo en disputa que es el ciberespacio, con el objetivo de:

[...] de inundar la red con contenidos feministas y descolonizar los medios digitales [...] cuestionando de manera profunda nuestras experiencias por las autopistas de la información y nuestra participación en las tomas de decisiones políticas en las redes (Schenerock y Goldsman, 2015: web).

Así, insertándose en los debates que han emergido para la agenda de los feminismos, como producto de nuestra presencia en la red, y como resultado de la investigación *Mulheres e Tecnologia, teorias e práticas na cultura digital*, coordinada por Graciela Natanshon y Karla Brunet (Universidad Federal de Bahía, Brasil), surge el libro *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, conformado por ocho textos que contribuyen al desarrollo del pensamiento ciberfeminista, mapeando las dinámicas de exclusión/inclusión de las mujeres y las TIC en sus diversas vertientes, recuperando la historia de las mujeres en la tecnología informática; divulgando nuestros empeños ciberactivistas y promoviendo la discusión sobre este –relativamente nuevo– territorio teórico.

Internet en código femenino recupera una multiplicidad de visiones de mujeres académicas que a su vez son activas militantes de foros y movimientos por la demo-

cratización de la comunicación y la defensa de los derechos de las mujeres en el *continuum online-offline*, cuyos trabajos fueron seleccionados bajo el criterio epistémico definido por el interés de iluminar la “brecha de género” en el acceso a la red, pero también, para difundir la enorme utilidad que las TIC significan para los fines del feminismo en su lucha por la erradicación de todas las formas de opresión.

En el Prólogo, la filósofa argentina Diana Maffía añade que, al poner el acento en las producciones desde la Argentina, Brasil y España como representantes del área iberoamericana, este libro une al cuestionamiento de la brecha de género, la derivada del uso de una lengua no hegemónica, lo cual no es un asunto menor, sobre todo si reconocemos que esta es una de las principales barreras a las que se enfrentan las mujeres del Sur para el acceso y apropiación de las TIC:

Sugerimos que clase, sexo y geopolítica de la lengua se combinan en hacer más difícil nuestra inclusión digital, y superar tal barrera exigiría no solo ser usuarias de la tecnología, sino participar en el desarrollo de software, la política de distribución de las redes digitales, las empresas e ingeniería correspondientes a su producción (Maffía, 2013: 12).

De esta forma, el texto elabora una crítica directa a la visión neoliberal de la tecnología en donde se cree que repartiéndose computadoras o brindando acceso a banda ancha habremos de resolver la brecha digital y de género. Al contrario, las autoras consideran necesaria una investigación profunda sobre las barreras subjetivas y generizadas en el uso de las herramientas digitales, pero también que indague sobre los objetivos y deseos de las mujeres al apropiarse de estas herramientas: qué hacen con ellas, qué esperan de ellas, cómo desearían que fueran para adecuarse mejor a sus objetivos.

Solo desde esta visión sería posible la construcción colectiva de saberes y dispositivos tecnológicos que no tengan como efector y usuario un sujeto hegemónico (en términos de sexo, clase, etnia, edad, lenguaje y otros indicadores), incluso en espacios que trabajan bajo la ética de una cultura y software libres, donde, como expresa Maffía, no solo prima la convicción de neutralidad con respecto al género (desmentida empíricamente por cifras que revelan un sesgo importante), sino que considerarán sexistas y contrarias a la ética de la universalización de las iniciativas destinadas a interesar en especial a las mujeres en su uso y desarrollo.

En el texto introductorio “¿Qué tienen que ver las tecnologías digitales con el género?”, elaborado por la coordinadora del libro, se nos invita a pensar los trabajos compilados como un esfuerzo por concebir a las TIC, al internet y al ambiente virtual como un importante locus de acción y reflexión del movimiento feminista y de las mujeres:

[...] el desarrollo de las tecnologías no escapa a las relaciones de poder que producen desigualdades y contradicciones en las dinámicas de acceso, uso, diseño y producción de las TIC entre mujeres y hombres [...]. Por eso se habla de una “brecha digital de género” que no se refiere solo a las dificultades de acceso a la red, sino a los obstáculos que enfrentan las mujeres para apropiarse de la cultura tecnológica a causa de la hegemonía masculina en las áreas estratégicas de la formación, investigación y empleo en las TIC [...] comprender estas brechas supone conocer, interpretar y entender cómo el género opera sobre la construcción de la ciencia y la tecnología, cómo las jerarquías de la diferencia sexual afectan el diseño, el desarrollo, la difusión y la utilización de las tecnologías, no solo en el nivel de la producción científica-técnica, sino también en la dimensión subjetiva de los individuos (Natansohn, 2013: 16).

Natansohn elabora su planteamiento desde la *epistemología feminista*, ya que a diferencia de otras estrategias teórico-metodológicas, esta le permite abordar las brechas de género y digitales como apenas una de las manifestaciones de algo más estructural. Para ella, la invisibilización de las mujeres de la ciencia, tendría un doble resultado: por un lado, impedir nuestra participación en las comunidades epistémicas que construyen el conocimiento y lo legitiman, y, por el otro, expulsar las cualidades consideradas “femeninas” de tal construcción y legitimación, e incluso, considerarlas como un obstáculo.

A pesar de que los actores políticos involucrados en el desarrollo del campo virtual no niegan la existencia de dichas brechas, las lógicas de inclusión continúan siendo determinadas –fundamentalmente– por el mercado y sus gentes económicos, lo que –para la autora– no es otra cosa que una contribución a la visión neoliberal del entorno tecnológico, más preocupado en generar mano de obra adecuada al mercado, que en discutir la orientación de la globalización hegemónica:

[...] lo que no se cuestiona con esta forma de ver las cosas, es el propio funcionamiento del sistema tecnológico y científico [...] lo que el feminismo viene a cuestionar es la propia constitución de la ciencia y la tecnología, a partir de una perspectiva que excluye a todos los grupos que están afuera de las formas androcéntricas dominantes (Cfr. Natansohn, 2013: 21-22).

Con base en lo anterior, Natansohn plantea la siguiente pregunta que se convierte en uno de los ejes articuladores del libro: ¿Será capaz una masa crítica de mujeres transformar el campo de la tecnología, supuestamente apolítico y objetivo? Misma que es respondida de manera positiva por las autoras que atienden a este llamado, el cual fue discutido por primera vez desde 1990, cuando los movimientos de mujeres y diversos grupos feministas se lanzaron a la disputa política en el área de la tecnología, sobre todo durante la *IV Conferencia de la Mujer* (Beijing, 1995), cuando fue incluido el “punto J” que destacaba la importancia de la comunicación para

el empoderamiento de las mujeres y su uso estratégico de las tecnologías, pero que, en pleno desarrollo de la netcultura, la tecnología continúa siendo un “tema menor para las mujeres”, comparado con las urgencia de la agenda feminista.

Sin embargo, algo está cambiando, pues el mundo virtual está siendo escenario de formas de violencia antes impensadas: “Las numerosas, originales e insospechadas formas de violencia en las TIC, y por medio de ellas, están sensibilizando a la agenda feminista” (Natansohn, 2013: 24), lo cual ha cobrado una inusitada relevancia en nuestro contexto latinoamericano, y en particular en el caso de México, a raíz del dramático incremento del ciberacoso en redes sociales, como fue el sonado caso de hostigamiento, amenazas de violación y hasta de muerte a la activista feminista-lesboterrista, Luisa Velázquez Herrera (conocida como Menstruadora), durante 2015 y que reunió a un nutrido grupo de feministas de diferentes corrientes, para pensar en maneras de incrementar nuestra seguridad digital.

De igual forma, y ante las críticas elaboradas por feministas –lésbicas, chicanas, negras, indígenas, *queer* y de otras latitudes– que se posicionan en contra de las epistemologías metropolitanas, Natansohn expone que investigar sobre mujeres y las TIC es pertinente en la medida en que se asuma nuestra diversidad de experiencias, clases, etnias, culturas e identidades que el término *mujer* pueda significar:

Asumo el riesgo de hablar de mujeres (y como mujeres), reconociendo que es preciso hablar de todos los sujetos marginalizados por los sistemas de exclusión y poder, sean estos de género, etnia o clase, que operan de manera interseccional y articulada. Valiéndonos de cierto “esencialismo estratégico” y solo para fines políticos y de movilización, hablamos de mujeres reconociendo las diferencias y semejanzas entre mujeres, para visibilizar una práctica política feminista, donde son necesarias coaliciones y alianzas (Natansohn, 2013: 30).

En este sentido, este libro concibe la categoría *mujer* desprovista de cualquier esencialismo, considerándola una categoría política indispensable para el pensamiento feminista, para transformar prácticas sociales, discursos y relaciones bajo las cuales se construye como subordinada; integrando a las reflexiones sobre la relación mujeres-tecnologías una mirada feminista en clave poscolonial, que da lugar a una renovación teórica, metodológica y temática, que permite ver y mostrar la complejidad de la trama de desigualdades dentro de los grupos y de las comunidades, sean estas virtuales o no.

Las periodistas, ciberfeministas y creadoras del sitio web *Mujeres en Red*, Ana de Miguel y Montserrat Boix, abren este volumen desde el contexto español, con el texto “Los géneros de la red: los ciberfeminismos”, desarrollando una reflexión teórica y filosófica sobre el lugar social y simbólico de las mujeres en Internet, partiendo

de la idea de que la red podría convertirse en un valioso instrumento de cambio y un espacio de libertad para las mujeres, sin obviar las interrogantes e inquietudes que deben tenerse en cuenta para que dicho cambio no sea una mera liberación simbólica.

De Miguel y Boix continúan con el mapeo de la diversidad de posiciones en torno al *ciberfeminismo*, revisando la historia del movimiento en Internet, pasando por las activistas *netart* australianas de VNS Matrix y su “Manifiesto ciberfeminista” (1991), pioneras en el uso del concepto de *ciberfeminismo*, junto a la filósofa Sadie Plant y sus “Ceros y Unos”; el salto a Europa con la “Primera internacional ciberfeminista”, de Documenta X, las Old Boys Network, Cornelia Solfrank, Faith Wilding y el Critical Art Ensemble (1997), hasta la emergencia de las vertientes *social* y *hacker*, destacando las acciones desarrolladas desde la “Marcha Mundial de Mujeres”, y las denuncias de feminicidio en Ciudad Juárez, afrontando los retos de utilizar las TIC para irrumpir en el sistema que mantiene el patriarcado y modificar el código en clave feminista; culminando con la narración sobre la creación del sitio que ellas administran y que se ha convertido en un referente obligatorio para toda persona que esté interesada en el papel de las mujeres en el ciberespacio:

Mujeres en Red [...] da cobijo y publica numerosos textos imprescindibles para reflexionar sobre feminismos y trabajar por la defensa de los derechos de las mujeres con el objetivo [...] de reconocer, aprovechar y compartir recursos [...] (De Miguel y Boix, 2013: 72).

El texto concluye con el reconocimiento de que las mujeres hemos logrado construir nuestro propio territorio en la red. Que si bien no se trata de un territorio exclusivo: “[...] hemos demostrado ser capaces de establecer nuestras propias reglas en este nuevo medio disputando –como reivindica [Faith] Wilding– el espacio virtual al patriarcado” (De Miguel y Boix, 2013: 73).

Por su parte, Alex Haché, Eva Cruells y Nuria Vergés Bosch, tecnoactivistas e investigadoras españolas, en el capítulo “Yo programo, tu programas, ella hackea: mujeres hackers y perspectivas tecnopolíticas”, el cual forma parte de un proyecto más amplio de *investig/acción* ciberfeminista, *Lelacoders*, que inició en 2006, en el marco del colectivo informal Donestech.net; buscan aproximarse a las *hackers*, desplazándose de un paradigma de la exclusión (que se centra en las ausencias y que es el utilizado en la mayor parte de los trabajos que abordan el tema de mujeres-tecnología), hacia un paradigma de la inclusión, que se centra en hacer visibles las presencias.

Las integrantes de Donestech analizan una serie de entrevistas realizadas a mujeres *hackers*⁵, programadoras y administradoras de sistemas, quienes relatan sus vivencias y percepciones de lo que significa ser mujer, hacker y activista del software libre en comunidades mayoritariamente masculinas, convirtiéndose en pioneras

de la recuperación de esta vertiente del ciberfeminismo, mismo que ha estado marcado por la afirmación de Cornelia Solfrank (de Old Boys Network) de que “en realidad no había mujeres hackers”:

No obstante, ellas sí que estaban, aunque bastante escondidas. Como nos dijo una de las entrevistadas: si no puedes encontrar una oveja negra y tienes una mente científica entonces no puedes afirmar que no existen las ovejas negras, es solo que aún no has encontrado alguna [...] (Haché *et al.*, 2013: 83).

Esa relativa invisibilidad ha contribuido a transformar la figura de *la hacker* en un mito, mezclando hechos reales con proyecciones imaginarias, las cuales, como apuntan las autoras, parten de la génesis de la cultura cyberpunk de la década de 1980, que promovió la fantasías de las hackers como mujeres inteligentes, duras y con una sexualidad activa y plenamente asumida. No obstante, si nos ceñimos a la propia lógica hacker, mantenerse en el anonimato se constituye como una protección en contra de posibles acciones criminalizadoras, por lo tanto, parece sensato que estas mujeres hayan elegido no exponerse.

Las mujeres hackers representarían una contra-tendencia respecto el éxodo de mujeres fuera de la informática, en tanto que exploran las oportunidades ofrecidas por las TIC, aportan nuevos desarrollos –a menudo relacionados con sistemas de información y producción de conocimientos compartidos–, y se insertan en la administración de redes, seguridad informática, desarrollo de software y hardware libre, semántica y redes sociales libres, incluida la organización de eventos y encuentros *hacktivistas*.

Todo ello nos acerca a su visión política de las tecnologías, que pone de relieve la importancia de la seguridad, la privacidad, la descentralización, la creación de confianza, la atención a la diversidad y la no discriminación, así como el desarrollo de iniciativas para la soberanía tecnológica de la sociedad civil (Haché *et al.*, 2013: 88).

Al ejercer su curiosidad, experimentar, cuestionar la autoridad y compartir los resultados, estas mujeres constituyen importantes mecanismos para mermar el patriarcado y el capitalismo que encuentran en las TIC nuevos y potentes derroteros.

Por otro lado, como parte de las investigaciones desarrolladas desde Argentina, la artista visual y académica de la Universidad Nacional de Villa María, Lila Pagola, elabora en “De mujeres y enciclopedias: formas de construir realidades y representaciones”, un análisis de las nuevas formas culturales forjadas bajo la lógica de la web 2.0⁶. En este caso, el sitio Wikipedia es sometido a escrutinio respecto del perfil androcéntrico de sus contenidos y de la brecha de género en las dinámicas de su construcción.

Pagoda, quien es integrante y activa participante de Wikimedia Argentina, uno de los sitios web más consultados del mundo, explica que, al ser Wikipedia un experimento tecno-cultural inédito en la historia del conocimiento humano, que pone en ejercicio modalidades de producción de saber y construcción de consenso, aspirando a la riqueza cognitiva, accesibles y concretadas mediante prácticas distribuidas y auto-organizadas; la convierten en un proyecto profundamente afín al pensamiento del feminismo crítico, donde ambos podrían nutrirse exponencialmente de experiencias y aprendizajes mutuos.

Por su parte, Dafne Plou, comunicadora social e integrante del Programa de Derechos de las Mujeres de la Asociación para el Programa de las Comunicaciones (APC-Women, por sus siglas en inglés) expone en el capítulo “Nuevos escenarios, viejas prácticas de dominación: la violencia contra las mujeres en la era digital”, los resultados de las investigaciones elaboradas por dicha asociación en el contexto latinoamericano, donde han cartografiado distintas modalidades de control y dominación hacia las mujeres mediante el uso de las TIC, desde el año 2010.

Para Sabanes, las herramientas tecnológicas y redes virtuales, se están convirtiendo en potentes mecanismos de control social y agresión anónima en contra de las mujeres:

Es cierto que nadie pensó que redes sociales, como Facebook, Orkut y Twitter, tan populares entre los jóvenes y en particular entre las mujeres, serían sitios privilegiados para ejercer la violencia de género. El acoso o acecho, el robo de información o tergiversados en sus contenidos ya resultan moneda habitual (Sabanes, 2013: 111).

Aun cuando el abordaje a esta problemática apunta a la adopción de mecanismos legislativos y de políticas públicas para la protección de las mujeres que ven expuesta su intimidad o su nombre en la mirada de cualquier persona que utilice internet, provocando: “[...] situaciones de desesperación que puede haber sido causa de suicidios entre adolescentes, grave depresión y ataques de pánico que inicialmente parecían inexplicables” (Sabanes, 2013: 111); es decir, sin cuestionar de manera profunda la manera en que son diseñadas y utilizadas las plataformas privativas que ponen en una posición profundamente vulnerable a sus usuarios, la elaboración de campañas como “Dominemos las tecnologías”, han impulsado el posicionamiento de este problema en la agenda internacional, como uno que requiere ser atendido de manera inmediata y bajo la idea de que “lo virtual también es real”.

La autora concluye puntualizando que el acoso y difamación en contra de las mujeres se han convertido en un virus en el internet, causando severos daños entre las afectadas, más aún cuando las amenazas virtuales toman forma en espacios offline, sobre todo aquellos que implican agresiones sexuales, por tanto:

Resulta imprescindible que los sistemas jurídicos comiencen a tomar en serio la violencia de género en internet. [De igual manera] Es hora de que las activistas en derechos de las mujeres aborden la compleja relación entre violencia de género y uso de tecnologías y espacios digitales. Es necesario incorporar esta perspectiva en su trabajo y estimular el diálogo sobre políticas orientadas a la acción para abordar estas nuevas formas de violencia de género (Sabanes, 2013: 121).

Por otro lado, el apartado dedicado a las investigaciones elaboradas desde Brasil es inaugurado por Graciela Baroni Selaimen, periodista especializada en Desarrollo Local con Perspectiva de Género y magíster en Comunicación y Cultura por la Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Baroni indaga en el texto “Mujeres desarrolladoras de la tecnología –el desafío de las historias invisibles que viven entre ceros y unos”, sobre cuáles serían los medios para incrementar la actuación y presencia de las mujeres en el desarrollo de tecnologías y espacios online de construcción colectiva de conocimiento, mediante el análisis crítico de tres lugares profundamente machistas: los videojuegos, la arqueología y el desarrollo de códigos y lenguajes de computación.

Para esta autora, la construcción social de la figura del hacker, del geek y del gamer está basada, esencialmente, en la idea patriarcal inherente a la figura del hombre blanco que habla inglés. Esta construcción sería un reflejo del imaginario alrededor de la figura de la persona habilitada y legitimada para el desarrollo de las TIC como un recorte de negaciones, prohibiciones y exclusiones necesarias para mantener la violencia social que envuelve el régimen de inteligibilidad constituido por la masculinidad heterosexual. Al respecto, Baroni considera que:

Precisamos resignificar antiguas historias y asumir nuevas formas de contar –y de hacer– historias. Para eso, una mirada más cuidadosa sobre el pasado, donde se rescate la historia de la ciencia, en la que se realice una relectura crítica sobre el lugar y el papel de las mujeres investigadoras y científicas, puede ser muy útil (Baroni, 2013: 218).

Asimismo, considera necesario comprender la propia tecnología en un sentido más amplio, es decir, no solo como un medio, sino como un conjunto de ideas y actuaciones que son fuentes potenciales para la creación y sostenimiento de la vida diaria, de experiencias y prácticas simbólicamente significativas

Los artefactos tecnológicos son artefactos políticos que traen en sí potencialidades contradictorias, ambivalentes, considerando que, en un extremo, pueden ser desarrolladas para la conservación de la jerarquía y la continuidad de la manutención del poder en las manos de determinados grupos. Y, en el otro extremo, traen en sí un principio de racionalización subversivo que puede volverlas democratizantes. La interferencia

proactiva en el desarrollo de estas tecnologías trae así la posibilidad de volverlas más reflexivas y capaces de responder a necesidades y valores contrahegemónicos (Baroni, 2013: 131).

Dado que los dispositivos tecnológicos computacionales se manejan mediante protocolos, es decir, mediante regulaciones que siempre operan en el nivel de código, resulta esclarecedor concebir al código como un conjunto de conexiones mutantes de relaciones, formas y prácticas, en tanto que:

El texto escrito en código y la consiguiente operación en los dispositivos computacionales, generada por él son, en verdad, el resultado de complejas interacciones en el contexto social que involucra -entre otros elementos- el conocimiento técnico y científico, la organización del trabajo, múltiples identidades y zonas de disputa geopolíticas (Baroni, 2013: 132).

Por lo tanto, para esta autora, el poder generar “código en clave feminista”, puede ser una estrategia de resistencia biopolítica capaz de reescribir y resignificar historias, reafirmando el papel de la mujer como desarrolladora de tecnologías, no solo para contraponer una cultura misógina en los ambientes donde las TIC son concebidas, desarrolladas y negociadas, sino también para expandir el alcance de lenguajes que traigan en sí otras intencionalidades, que no reflejen y reproduzcan visiones del mundo en las que la opresión de una parte de la humanidad sobre la otra sea naturalizada.

Por último, y haciendo un eco a la investigación presentada por Donestech, se suma el texto “La brecha digital de género en el movimiento Software Libre en Brasil”, el cual recupera los hallazgos de la tesis doctoral de Mónica de Sá Dantas Paz, en Comunicación y Culturas Contemporáneas (Universidade Federal da Bahía), en donde plantea que, a pesar de los principios de libertad e igualdad, levantados por la cultura hacker del software libre (SL), aún persiste una notable brecha de género en esta comunidad.

Dantas Paz, mapea los grupos de mujeres integrantes del movimiento SL en Brasil y muestra cómo las mujeres se están organizando para debatir sobre estas divisiones. Así, considera que existe una baja participación de mujeres en dicha comunidad, misma que considera a las acciones promovidas específicamente desde y para mujeres como sexistas: “[...] podemos observar que muchos grupos de mujeres terminan abriendo la participación para hombres, tal vez, para evitar la confrontación o ser acusadas de radicales” (Dantas Paz, 2013: 145).

Esta discusión, que es materia de intensos debates en múltiples colectivos y organizaciones “libertarias”, pone el dedo en la llaga. La necesidad de generar espacios exclusivos para mujeres se siguen mirando de mala gana, dando lugar a personajes como los “machos progres” que presuntamente reivindican las luchas feministas, pero bajo sus términos y sin cuestionar sus privilegios, recla-

mando su exclusión de los aún necesarios espacios que nos hagan sentir seguras y motivadas para el aprendizaje, en este caso, de plataformas y softwares no privativos, lo que implica una auténtica resocialización de nuestros conocimientos tecnológicos, tal como lo apunta la autora: “Algunas de las motivaciones para la formación de grupos de mujeres alrededor del software libre se debe a la necesidad de socializar con otras mujeres para evitar enfrentar prácticas sexistas de algunos miembros varones” (Dantas Paz, 2013: 145), como sería el trato condescendiente y paternalista que es moneda de cambio en estos grupos que continúan siendo profundamente masculinos.

Finalmente, considero que *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, es texto de referencia obligada para toda persona que se interese en identificar y continuar abonando al sinuoso camino recorrido desde hace más de dos décadas por las feministas en internet, quienes a la luz del nuevo milenio, pasamos de utilizar la red como herramienta de metacomunicación a “estar en red”, conformando, a través de ella, estructuras capaces no solo de transmitir información sino de movilizar, organizar y construir.

Ya no se trata de gestos, acciones puntuales sino de actuación con presencia y presión continua con estrategia a gran escala. Se han creado nuevos imaginarios que están contribuyendo con mayor o menor éxito pero con intensidad y vigencia a un cambio político (Boix, 2015: en línea).

Así, concuerdo con Montserrat Boix cuando nos dice que hoy en día, los feminismos podrían pensarse como nodos dispersos, pero a la vez en permanente interconexión, mediante las redes de comunicación con capacidad de converger en determinados puntos, para lograr tener masa crítica para incorporar la lucha contra el patriarcado a las nuevas dinámicas de cambio que se están generando en todo el planeta. Ya que, si bien la revolución no será solamente programada/codificada, la capacidad colectiva de apropiación de herramientas digitales para la acción colectiva será imprescindible.

Referencias

- @Hackerosa, (2015). “Una internet #TransHackFeminista”, en *Revista Pillku*. Disponible en <http://pillku.org/article/una-internet-transhackfeminista/>. Consultado el 20 de noviembre de 2015.
- Baroni Selaimen, Graciela, (2013). “Mujeres desarrolladoras de tecnologías: el desafío de las historias invisibles que viven entre ceros y unos”, en Graciela Natansohn (coord.) (2013), *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 123-136.

- Boix, Monstserrat, (2015). “Desde el ciberfeminismo hacia la tecnopolítica feminista”, en *Revista Pillku*. Disponible en <http://pillku.org/article/desde-el-ciberfeminismo-hacia-la-tecnopolitica-fem/>. Consultado el 20 de noviembre de 2015.
- Cochrane, Kira, (2014). *All the rebel women. The rise of the fourth wave of feminism*, Londres, The Guardian Books.
- Dantas Paz, Mónica de Sá, (2013). “La brecha digital de género en el movimiento Software Libre del Brasil”, en Graciela Natansohn (coord.) (2013), *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 137-148.
- Fresno, Miguel del, (2011). *Netnografía. Investigación, análisis e intervención social online*, Barcelona, Editorial UOC.
- Haché, Alex et al., (2013). “Yo programo, tu programas, ella hackea: mujeres hackers y perspectivas tecnopolíticas”, en Graciela Natansohn (coord.) (2013), *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 75-94.
- Natansohn, Graciela, (coord.) (2013). *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones.
- , (2013). “Introducción. ¿Qué tienen que ver las tecnologías con el género”, en *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 15-36.
- Maffía, Diana, (2013). “Prólogo”, en Graciela Natansohn (coord.) (2013), *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 11-14.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), (2013). “Día internacional de la mujer. La igualdad para las mujeres es un progreso para todos”. Disponible en <http://www.unesco.org/new/es/womens-day>. Consultado el 8 de abril de 2014.
- Pagola, Lila, (2013). “De mujeres y enciclopedias: formas de construir realidades y representaciones”, en Graciela Natansohn (coord.) (2013), *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 95-106.
- Sabanes Plou, Dafne, (2013). “Nuevos escenarios, viejas prácticas de dominación: la violencia contra las mujeres en la era digital”, en Graciela Natansohn (coord.) (2013), *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, pp. 107-122.
- Schenerock, Angélica y Florencia Goldsman (coords.), (2015). “Ciberfeminismo”, en *Pillku*, Núm. 18, Año V, septiembre. Disponible en <http://www.pillku.org/category/ciberfeminismo/>. Consultado el 7 de abril de 2016.
- Varios (s.f.). *The jargon file*. Disponible en <http://www.catb.org/jargon/html/index.html>. Consultado el 19 de noviembre de 2015.

Notas

- ¹ Laura Bates es una escritora feminista fundadora del *Every day sexism project*. Como mujer blanca, con una carrera universitaria y ubicada en lo que se pudiera considerar el “Primer Mundo” (Inglaterra), creía que mujeres y hombres vivían en igualdad de oportunidades y derechos. Fue hasta que trabajó como actriz y niñera, después de graduarse de Cambridge, que cuestionó esta supuesta igualdad, cuando fue víctima de acoso y violencia. En abril de 2012, Laura creó el *Every day sexism project*, primero como sitio web, y luego como página de Facebook y de Twitter, donde pedía a mujeres de todo el mundo que compartieran experiencias cotidianas sobre desigualdad de género. Actualmente este proyecto se ha expandido a 17 países, donde miles de voluntarios traducen y moderan sus contenidos. Para saber más, véase <http://www.everydaysexism.com/>. Consultado el 22 de noviembre de 2015.
- ² Traducción mía.
- ³ Las siguientes cifras muestran algunos de los más importantes rezagos que aún vivimos las mujeres a nivel mundial: 3 mujeres mueren cada día a causa de la violencia doméstica (National Network to End Domestic Violence); dos tercios de los 774 millones de personas analfabetas en el mundo son mujeres (UNESCO, 2013); solo existe un 21.4% mujeres en los parlamentos nacionales, a nivel global (IPU, 2013); las población femenina representa dos tercios del total de ciudadanos más pobres del planeta (UNESCO, 2014); una de cada nueve niñas en el mundo se casa antes de cumplir los 15 años (ONU Mujeres, 2013), y una de cada tres mujeres en el mundo vivirán violencia en algún momento de sus vidas, sea a través de una violación, golpes o abuso (Cifras reportadas por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, a propósito del Día Internacional de la Mujer. Disponible en <http://www.unesco.org/new/es/womens-day>. Consultado el 8 de abril de 2014).
- ⁴ El término *feminazi* es utilizada peyorativamente para identificar a las feministas en general. Alude a la idea de que el feminismo utiliza la exageración como mecanismo para neutralizar a los hombres. Este término nació en la década de 1990 y fue popularizado por Rush Limbaugh, un conservador estadounidense quien lo hizo famoso para descalificar a las mujeres que luchaban por el control sobre su fertilidad y la interrupción legal del embarazo.
- ⁵ De acuerdo con *The jargon files*, un glosario especializado en el argot, una persona *hacker* es: “1. Una persona que disfruta explorando los detalles de los sistemas de programación y cómo manipular sus capacidades [...] 2. El que programa con entusiasmo (incluso obsesivamente) o que disfruta de la programación en lugar de teorizar acerca de la programación [...] 6. Un experto o entusiasta de cualquier tipo. Una podría ser un hacker en astronomía, por ejemplo [...] 7. Uno que disfruta el desafío intelectual de forma creativa superar o eludir limitaciones”, Disponible en <http://www.catb.org/jargon/html/H/hacker.html>. Consultado el 19 de noviembre de 2015.
- ⁶ El término web 2.0 establece una distinción entre la primera época de la web (donde el usuario era básicamente un sujeto pasivo que recibía la información o la publicaba, sin que existieran demasiadas posibilidades para que se generara la interacción) y la revolución que supuso el auge de los blogs, las redes sociales y otras herramientas relacionadas, cuya innovación radica en la posibilidad de los usuarios de interactuar y/o aportar contenido que enriquezca la experiencia de navegación. Definición recuperada en <http://definicion.de/web-2-0/>, consultado el 22 de noviembre de 2015.

Recibido: 04/03/2016

Aceptado: 11/03/2016

(*) Natansohn, Graciela (coord.) *Internet en código femenino. Teorías y prácticas*, Buenos Aires, La Crujía Ediciones, 2013

Cómo citar esta reseña:

Briones Medina, Fernanda. “‘Internet en código femenino’: el ciberespacio como locus de acción/ reflexión de los feminismos contemporáneos”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 221-228, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.

La magia del Estado

Reseña de “La magia del Estado”,
de Michael Taussig (*)

José Eduardo Cerda González

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

Uno de los principales temas en la antropología de la política, y dentro de ella la antropología del Estado y de los procesos de construcción de estatalidad, ha sido preguntarse cómo se fomenta la noción de Estado, con qué soportes y cuál es su eficacia simbólica en contextos poscoloniales. En este marco de cuestionamientos se inscribe el libro *La magia del Estado*, del reconocido antropólogo australiano Michael Taussig.

La primera edición en inglés de *The magic of State* fue editada por Routledge y salió al mundo editorial en 1997. Dieciocho años después el libro ha sido traducido por Juan Carlos Rodríguez Aguilar y editado como parte de la serie Zona Crítica por Siglo XXI Editores, la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) a través de la Dirección General de Artes Visuales y el Instituto de Investigaciones Estéticas; la Universidad Autónoma Metropolitana y Palabra de Clío. La traducción del trabajo de Taussig, aunque tardía, es fundamental para los estudios latinoamericanos de antropología del Estado, pues ofrece nuevos elementos para pensar la fuerza simbólica de la estatalidad y la manera en que se entrelaza con el uso de imágenes y monumentos y el sentido de la posesión espiritual.

Michael Taussig es especialista en Antropología Médica por la London School of Economics y actualmente es profesor en Columbia University. El trabajo de Taussig se ha focalizado en explorar las relaciones del fetichismo y el Estado, la presencia contemporánea del colonialismo y la relación entre la mimesis y los actos mágicos. Todos los anteriores temas confluyen en el capitulado de *La magia del Estado*. Cabe mencionar que el interés por la relación entre mimesis y Estado es un tema que ha acompañado a Taussig desde hace tiempo. Al respecto se encuentra como antecedente el libro *Mimesis and Alterity: A particular History of Senses* (Routledge, 1993), aunque no es sino hasta *La magia del Estado* que estos temas confluyen pertinentemente.

La magia del Estado contiene una investigación sobre cómo los mundos de la modernidad y premodernidad conviven y se identifican a sí mismos en la presencia del Estado y el culto a los espíritus de los muertos que observa Taussig en un caso de estudio en Venezuela. Con una narrativa que, como el propio autor advierte, a veces raya en la ficción, otras veces en el género documental, Taussig trata de exponer al lector la experiencia mágica del Estado. A su vez, las aprehensiones subalternas de las esferas

de estatalidad son cruciales en este libro: no se trata del Estado como aparato, como cuerpo institucional, sino el Estado como presencia fecunda y transversal en una serie de prácticas que involucran la sacralidad.

A través de diferentes momentos el autor va revelando el punto de encuentro entre la racionalidad moderna protagonizada por la presencia Estatal y la creencia mágica premoderna representada en las varias prácticas del culto a los espíritus. Para llegar a ese punto, Taussig traza un trayecto al lector a través de las experiencias recogidas de su trabajo etnográfico en la montaña dedicada a “la reina de los espíritus”, María Lionza (Montañas de Sorte) en el estado de Yaracuy venezolano. Este trayecto está dividido en tres partes que componen el capítulo: La Corte de la Reina de los Espíritus, La Corte del Libertador y El Teatro de la Justicia Divina. Cada una de las partes representa los distintos órdenes que Taussig investiga, el orden de lo espiritual, el orden la estatalidad y su convergencia.

En la primera parte, La Corte de la Reina de los Espíritus, Taussig observa la presencia de dos personajes simbólicos, ambos muertos y vigentes al mismo tiempo: uno es María Lionza, la reina de los espíritus y otro es Simón Bolívar, el Libertador. El último está asociado al Estado y lo masculino, la primera a lo popular y lo femenino. Taussig comienza identificando la opacidad de los espacios entre lo sagrado y lo profano que se les confiere a cada uno en la montaña analizando rituales de posesión en la montaña. Estos rituales se basan en la posesión de los vivos por parte de los espíritus de los muertos en escenarios con amplia presencia de artefactos estatales –la bandera nacional, los colores patrios, imágenes, libros de texto–. La figura del Libertador y de la Reina de los Espíritus conviven entre lo oficial y lo extra oficial, lo auténtico y lo falso, y esta circunstancia es lo que produce la eficacia simbólica de ambos: son símbolos que se funden y confunden, ninguno puede vivir sin el otro; como afirma Taussig: “lo que hace que esto pertenezca a la órbita de la magia del Estado es, por supuesto, junto con el engaño detrás del procedimiento de mimesis y alteridad, la simultánea admisión y negación de esta es necesaria pero de otro modo, absolutamente evidente contradicción”. La escenificación de lo muerto es el lugar en el que yace la potencia mágica del ente estatal y este es el punto al que el autor desea hacer llegar al lector.

El punto de análisis de Taussig se encuentra en la fuerza simbólica de los muertos: esa capacidad mágica con la cual la poética de los Estados nacionales puede convocar a los muertos entre lo figurativo y lo abstracto –los rituales asociados a los héroes de la patria como Bolívar–. La magia del Estado, apunta Taussig, está en tomar un trozo de los muertos, del pasado, mimetizarse con él y prolongarlo bajo el signo de lo solemne y de la autoridad.

Asimismo en la primera parte los análisis de Taussig se extienden a observar la manera en que funcionan en el

orden simbólico ritual, lugares y metáforas como los portales. Los portales operan, por una parte como puertas mágicas de entrada al otro mundo y al mismo tiempo son el escenario de “entrada” al drama donde se configura y reconfigura el Estado, son umbrales, lugares de paso –y al respecto Taussig los asocia a los rituales de paso propuestos por Arnold Van Gennep– en los que se encuentran el Estado y el primitivismo. Taussig encuentra en esta situación una las tesis centrales de su trabajo: para que el Estado sea aceptado legítimamente por el pueblo necesita de elementos primitivos como la magia y la mimesis de lo muerto.

La segunda parte, La Corte del Libertador, se enfoca en los soportes que exponen el entramado de símbolos estatales –Bolívar y su corte de generales de las guerras anticoloniales– y símbolos del pasado colonial como el Negro Primero. Taussig observa el papel de los monumentos y estatuas de mármol con las que se representan ambos símbolos destacando la manera en que se contienen mutuamente, es decir, la presencia de uno siempre lleva al otro. En este capítulo, como a lo largo del libro, las ilustraciones contribuyen a la imaginar las descripciones del autor mostrando dibujos, estampas, litografías, figuras de yeso, fotografías de los rituales de posesión espiritual y monumentos que ayudan a comprender la manera en que la visualidad y la estética de la imagen participan en la representación del Libertador y los espíritus. Al respecto, desde una lectura del fetiche teorizado por Karl Marx, Taussig analiza el carácter mágico conferido a la estatalidad conceptualizando el poder de los monumentos como el fetiche del Estado. Según Taussig, la dialéctica que se gesta entre el objeto y la manera que es representado se manifiesta de muchas maneras, una de ellas es la dialéctica entre lo oficial y lo cómico: objetos de representación –rituales e imágenes– que han sido fagocitados por el Estado en reconocimiento de las ficciones fundacionales que sostienen la identidad nacional. A esta dialéctica Taussig la define como el *kitsch*, la estética apropiada para la magia del Estado. Sin embargo, el asunto es aún más complejo. En el apartado *Ignominia Mucoide*: fundación de Estado como posesión espiritual, Taussig da cuenta de que entre la dialéctica de la reducción y elevación de los atributos, estrategia que confiere sacralidad al objeto representado, se presenta la característica esencial del fetiche, “registrar la representación antes que el ser representado, el modo de significación a expensas del objeto que está siendo significado”. Es en este sentido que el autor identifica que la sacralidad conferida a las estatuas, monumentos y los billetes en los que se representan personajes de la historia nacional “engendran cierta magia de muerte que establece una concordancia entre la metaimagen y el poder de los espíritus”, todo gracias al mecanismo mimético del Estado. De este modo, el autor permite al lector reconocer, en pocas palabras, que el fetiche de Estado necesita del mármol, los espíritus no.

La tercera y última parte, El Teatro de la Justicia Divina, Taussig presenta algunos argumentos concluyentes sobre el papel de los ritos de posesión como modalidad de equivalencia entre la imagen y el espíritu; modalidad asimilada que opera como un espejo de la relación entre modernidad y premodernidad. Taussig toma como ejemplo comparativo el cine dada y lo que sucede en la montaña mágica de María Lionza. La montaña mágica se explica como un lugar mágico de circulación de energías pero también como un lugar de transferencia, esta transposición entre lo oficial y no lo oficial, entre lo espiritual y lo corpóreo es lo que permite a Taussig comparar a ambos. Seguido Taussig plantea que el hecho de que la magia esté en el Estado y

no en el pensamiento mágico es una prueba de que “las palabras y las cosas se separan, primero, luego se reintegran” aludiendo a la ambivalencia entre lo figurativo y lo literal sobre la que se sostiene la magia del Estado. A modo de cierre Taussig plantea algunas reflexiones sobre el papel de la antropología en la continua exploración, malamente disociada, del mundo de la modernidad y las prácticas premodernas que se fundan en la producción contemporánea de sentido.

Un libro cuya traducción se vuelve fundamental en América Latina en momentos de disputa por cómo pensar la relación entre estado, legitimidad, violencia, soberanía y procesos sociales de significación.

Recibido: 07/03/2016

Aceptado: 30/03/2016

(*) Taussig, Michael, *La magia del Estado, México, Siglo XXI*, 2015 [1997].

Cómo citar esta reseña:

Cerda González, José Eduardo, “La magia del Estado”, *Versión. Estudios de Comunicación y Política*, núm. 37, octubre-abril, pp. 229-231, en <<http://version.xoc.uam.mx/>>.