CONDICIÓN POSCOLONIAL Y RACIALIZACIÓN

Una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada

Laura Catelli / Manuela Rodríguez
Patricio Lepe-Carrión
(compiladores)

qellqasqa editorial

CONDICIÓN POSCOLONIAL y RACIALIZACIÓN

una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada

Laura Catelli
Manuela Rodríguez
Patricio Lepe-Carrión
compiladores

Carlos Aguirre Aguirre
Mariana Alvarado / Julia Broguet
Laura Catelli / María Laura Corvalán / Alejandro De Oto
Manuel Fontenla / José Guadalupe Gandarilla Salgado
Ezequiel Gatto / Patricio Lepe-Carrión / Leticia Rigat
Manuela Rodríguez / María Beatriz Schiffino
Fabiana Serviddio

Qellqasqa
Mendoza, 2021

Condición poscolonial y racialización : una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada / Laura Catelli... [et al.] ; compilado por Laura Catelli ; Manuela Rodríguez ; Patricio Lepe-Carrión ; editado por Gerardo Patricio Tovar. – 1a ed. – Guaymallén : Qellqasqa, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-4026-45-3

1. Colonialismo. 2. Neocolonialismo. 3. Racismo. I. Catelli, Laura, comp. II. Rodríguez, Manuela, comp. III. Lepe-Carrión, Patricio, comp. IV. Tovar, Gerardo Patricio, ed.
CDD 306.09

CONDICIÓN POSCOLONIAL Y RACIALIZACIÓN
una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada

Laura Catelli / Manuela Rodríguez / Patricio Lepe-Carión (compiladores)

Esta obra atravesó una evaluación por pares en formato **doble ciego** durante la etapa de compilación.

La obra compilada fue evaluada en formato **abierto** y recomendada su edición por:

Adriana María Arpini https://orcid.org/0000-0002-5459-0363
Claudia Salomón Tarquini https://orcid.org/0000-0002-5578-2826
Eduardo Restrepo https://orcid.org/0000-0002-5634-465X
Alejandro Médici https://orcid.org/0000-0002-9409-8744

Editado por Gerardo Tovar en Qellqasqa.com.ar
ORCID ID https://orcid.org/0000-0001-9367-6111

Imagen de tapa: derechos de uso cedidos por Emilio Torti
https://www.facebook.com/EmilioTorti

Los contenidos son ofrecidos bajo Licencia
Creative Commons (CC BY-NC-SA 2.5 AR)
(Atribución-No Comercial-CompartirIgual 2.5 Argentina)

Usted es libre de:

Compartir: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.

Adaptar: remezclar, transformar y construir a partir del material.

ISBN 978-987-4026-45-3

Libro de edición argentina

Los ensayos que integran este volumen se enmarcan en los siguientes proyectos de investigación:

PIP CONICET 11220150100075CO01 "Interpelaciones latinoamericanas transdisciplinares a la teoría poscolonial y el giro decolonial: artefactos, archivos, subjetivaciones".

Proyecto de Extensión Universitaria (FCPyRRII-UNR): "Y vos, ¿de dónde sos? Dispositivo comunicacional y pedagógico para el abordaje del racismo estructural en ámbitos escolares".

Proyecto FONDECYT Regular n°1211312, "Análisis histórico político de las nuevas formas de resistencia y subjetivación étnica, en el marco de los programas de desarrollo económico y social en contextos de reivindicación territorial y autonómica Mapuche en Wallmapu (1989–2018)"

Proyecto FONDECYT Regular n°1190286, "Tecnopolítica mapuche. Redes de comunicación, interculturalidad y heteronomía desde el Wallmapu".

Proyecto DI19–0063 (UFRO), "Educación, racismo y dispositivos de seguridad nacional: función del discurso pedagógico intercultural en contextos de violencia y resistencia territorial en la Región de la Araucanía".

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN
Laura Catelli, Manuela Rodriguez & Patricio Lepe-Carrión 9

TODAS LAS CICATRICES: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LO COLONIAL EN FRANTZ FANON
José Guadalupe Gandarilla Salgado 23

FANON, CRÍTICA POSCOLONIAL Y TEORÍA. NOTAS EN CONTEXTOS LATINOAMERICANOS
Alejandro De Oto 61

LO RACIAL COMO DISPOSITIVO Y FORMACIÓN IMAGINARIA RELACIONAL
Laura Catelli 91

PROBLEMATIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y SU JUEGO DE DEPENDENCIA EXTRADISCURSIVA: RACISMO, TERRORISMO Y CRIMINALIZACIÓN SECUNDARIA
Patricio Lepe-Carrión 131

PRÁCTICAS ARTÍSTICAS "AFRO" EN ROSARIO, ARGENTINA: PERFORMANCES "NEGRAS" EN CONTEXTOS "BLANCOS"
Julia Broguet, María Laura Corvalán & Manuela Rodríguez 159

"TODO NO SIGNIFICA NADA SI NO ES LA COSA QUE VOS QUERÉS" LA INCIDENCIA DEL SOUL Y FUNK EN LA CONFIGURACIÓN DE NUEVAS RELACIONES ENTRE MERCADO DE CONSUMO Y NEGRITUD. ESTADOS UNIDOS, 1966-1980
Ezequiel Gatto 201

LA MULTIDIMENSIONALIDAD DE LAS EXPERIENCIAS DE MUJERES DESDE LA YUXTAPOSICIÓN DE OPRESIONES EN UN CUERPO QUE COGE
Mariana Alvarado 245

JOSÉ INGENIEROS Y MANUEL UGARTE: ¿VISIONES EN PUGNA SOBRE LA RAZA ARGENTINA?
María Beatriz Schiffino 285

MULTIETNICIDAD, AMBIVALENCIA E IDENTIDADES ESTRATÉGICAS. NOTAS PARA UNA CRÍTICA POSCOLONIAL DEL MESTIZAJE
Manuel Fontenla 323

IMÁGENES DE LA NEGRITUD
Carlos Aguirre Aguirre 363

NUEVOS ÁLBUMES: REGISTRO, INTERVENCIÓN Y CRÍTICA EN LA FOTOGRAFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL
Leticia Rigat 393

RACIALIZACIÓN DE LOS INTERCAMBIOS CULTURALES: LA CREACIÓN DE LA COLECCIÓN LATINOAMERICANA DEL MOMA DURANTE LA SEGUNDA GUERRA
Fabiana Serviddio 425

NOTICIA DE LOS AUTORES 449

INTRODUCCIÓN

Condición poscolonial y racialización. Una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada

En el ámbito latinoamericano y caribeño, la racialización ha sido una marca constante en los procesos imaginarios, sociales, políticos y económicos asociados a distintos ciclos históricos: desde las invasiones europeas y el período colonial, a las gestas independentistas criollas, los proyectos identitarios nacionales, regionales y continentales, al avance del imperialismo norteamericano, las relaciones y lógicas de mercado neoliberales, y más recientemente a un recrudecimiento del racismo como tecnología política de la mano del capitalismo salvaje, mediante sofisticados dispositivos de seguridad nacional.

Ante esta constatación, el volumen colectivo que presentamos aquí se sustenta en una idea de racialización que, por un lado, actualiza la función de ensamblaje entre discursos y prácticas políticas, epistémicas, y económicas, que han sostenido históricamente la matriz colonial que menta la modernidad; y por otro, en conexión con lo anterior, como una función de semiosis intersubjetiva de la condición poscolonial que actúa sobre las diversas configuraciones relacionales entre lxs sujetxs que integran

esos ensamblajes. En ambos casos, entendemos que una matriz colonial de poder persiste mediante determinados dispositivos e imaginarios que se entretejen en los entramados del monoculturalismo con la emergencia de la razón de Estado en el siglo XVIII, y la configuración de los Estados–nación a partir del siglo XIX en adelante. Nos interesa –entonces– no tanto historizar "la raza" como un objeto dado en los discursos de dominación en América Latina, sino más bien, indagar en la trayectoria de los dispositivos e imaginarios que operan como un ensamble de mecanismos, técnicas, prácticas, discursos y sus dinámicas, pero también, de relaciones sociales, disposiciones morales, infraestructura, políticas institucionales y culturales, que producen diversas racializaciones en los individuos que habitan el heterogéneo espacio/tiempo poscolonial latinoamericano.

Dado que nuestro objetivo central es impulsar un debate colectivo, transdisciplinario, situado, desde prácticas, registros, materialidades y experiencias de investigación concretas, así como desde ámbitos diversos, el volumen en su conjunto problematiza diversas metáforas o conceptos con los cuales ciertos procesos de racialización en situaciones coloniales y poscoloniales son representados, y las relaciones de poder que en ellos se juegan, reducidas muchas veces a signos identitarios. Nociones como mestizaje, indigeneidad, indianismo, negritud, si no son cuestionadas o analizadas, parecen producir nociones identitarias rígidas, ontologizantes, mercadeables, estereotipadas, y políticamente infructuosas.

Más allá de que la pregunta por lo identitario pueda

considerarse un debate teórico trillado desde ciertas postrímerías posmodernas, desde una perspectiva situada en la poscolonia y en la trama geopolítica actual, mucho se juega en la posibilidad de interpelar los relatos identitarios que se reproducen una y otra vez en diferentes ámbitos y que continúan alimentando imaginarios y dinámicas de poder. Nos resulta crucial remarcar que, con respecto a la problemática de la racialización, entendemos que la identidad sigue siendo un campo de disputa y un punto nodal en la producción de subjetividades; en el sentido complejo –como ha señalado Stuart Hall– de una relación constitutivamente procesual con los "otros", y nunca de manera plena y aislada.

En este sentido, el presente volumen aborda diferentes relatos y prácticas disciplinares, institucionales, pero también, de colectivos sociales específicos, en los cuales la referencia a la identificación con referentes estables de identidad se ponen en juego, se tensan, a veces reproduciendo estereotipos, otras veces disputándolos.

A los fines de dar cuenta de los múltiples niveles que configuran los procesos de racialización en situaciones poscoloniales, este volumen repone y entrelaza distintos ejes que fueron oportunamente debatidos en encuentros presenciales en los últimos años, realizados mayormente en Argentina, en intercambios con colegas de Chile, Brasil, Colombia, Uruguay y México. Queremos aclarar que estas líneas no pretenden funcionar de manera exhaustiva con respecto a una problemática que se despliega sobre un espectro tan amplio. Más bien, los ejes que detallaremos más abajo reflejan ciertas tramas

de la red de investigadorxs asociadxs al Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP), que quienes colaboramos en este volumen venimos trabajando y debatiendo de manera colaborativa. Cada uno de los trabajos que presentamos aquí es un reflejo parcial de esas líneas, así como el conjunto es un recorte representativo de nuestras conversaciones y los cruces de nuestras respectivas líneas de investigación, en diferentes disciplinas de las Humanidades y Ciencias Sociales. En consonancia con los objetivos del Centro, nuestra intención es que estos ejes, que se vinculan a nuestros proyectos de investigación y a espacios disciplinarios e institucionales diversos, sirvan como líneas que permitan desarrollar propuestas de análisis crítico sobre el problema de la racialización desde múltiples perspectivas situadas.

Estas intenciones suponen interpelar las *teorías raciales*, nuestro primer eje de reflexión, a partir de materialidades y registros de investigación concretos, sobre todo porque la racialización ha sido estudiada como un proceso que afecta directamente las relaciones sociales en sus instancias constitutivas. El impacto de la racialización, además de amplio, es específico y afecta áreas concretas del desenvolvimiento humano. Una de esas áreas es la producción de conocimiento. Dentro de ese gran marco, los registros téoricos, las teorías formalizadas y los dominios discursivos encuentran formas sutiles, algunas veces veladas, otras veces explícitas, de expresar la racialización como un dato de naturaleza estable. Un trabajo genealógico sobre dichos procesos hace posible discutir la afectación a nivel epistemológico, y por lo tanto político, que se dan en

las teorías sociales, en las filosofías y en los registros disciplinarios cuando se pone en primer plano el problema de la racialización. Así, nos interesa detectar su complejidad y profundidad en escenarios vinculados a la construcción y divulgación de conocimiento, en particular en espacios latinoamericanos y caribeños de su despliegue. No olvidamos, claro está, que estos espacios tienen al colonialismo europeo como su denominador común y, como dijimos más arriba, son los procesos y efectos de la experiencia colonial los que funcionan como matriz de reproducción de lo racial. A la vez, de manera simbiótica, las racializaciones producidas por esa matriz son funcionales a la persistencia de estructuras, dinámicas y *habitus* propios del ciclo de dominación colonial[1] (Rivera Cusicanqui, 2010).

El pensamiento de Frantz Fanon y sus estelas críticas y teóricas son cruciales para comprender las dimensiones y alcances de estos procesos. Por este motivo el volumen comienza con un recorrido en tres partes por algunas derivas fanonianas, para usar una expresión habitual de nuestro colega Alejandro De Oto. En "Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon", José Guadalupe Gandarilla Salgado puntea en Fanon las relaciones encadenadas que el lenguaje como dispositivo de racialización produce con relación a los complejos simbólicos, la construcción de la racionalidad, el conocimiento, los procesos semióticos, la comunicación, la experiencia vivida, y encuentra en ese punteo la propuesta de una nueva fenomenología, que se aparta de una configuración

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

ontológica del sujeto racial. Por su parte, Alejandro De Oto, en "Fanon, crítica poscolonial y teoría. Notas en contextos latinoamericanos" trabaja sobre un recorrido genealógico en torno a la escritura de Fanon, a partir de la recepción de sus ideas en América Latina y específicamente en Argentina, y por lo tanto nos propone un abordaje situado del problema de la racialización desarrollado por Fanon que muestra las tensiones y síntomas que éste genera en los dominios epistémicos (siempre políticos) locales. Luego, el ensayo de Laura Catelli, "Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional" desarrolla la noción de lo imaginario racial a partir de un ensamblaje teórico que incluye trabajos y conceptos de Michel Foucault, Cornelius Castoriadis, Frantz Fanon y Homi K. Bhabha, que pone en juego un abordaje de la racialización como un entramado dinámico de relaciones de poder que incluyen aspectos simbólicos o discursivos, institucionales, epistémicos y subjetivos. Este ensayo, resultado de un seminario de doctorado, toma el aula como su lugar de enunciación, y produce algunos interrogantes que retornan bajo otros registros en el siguiente eje.

Genealogías, etnicidad y prácticas pedagógicas toma como foco de análisis las diversas experiencias pedagógicas contemporáneas en contextos de etnicidad en América Latina, pensadas como efecto, afirmación y transformación de sistemas de posibilidad donde diversos saberes e instituciones de orden político o educacional interactúan como prácticas gubernamentales; es decir, donde un conjunto de prácticas pedagógicas de sí y sobre los otros sitúan la "cuestión indígena" como un objeto de intervención (estatal

o paraestatal), o de procedimientos destinados a la conducción de las conductas. El ensayo de Patricio Lepe–Carrión, "Problematización de la educación intercultural y su juego de dependencia extradiscursiva: racismo, terrorismo y criminalización secundaria" desarrolla y estimula líneas de indagación en torno a la educación y la etnicidad en Chile, contemplando una perspectiva arqueogenealógica en su abordaje, problematiza cómo la interculturalidad, la patrimonialización, y la folclorización de la cultura, operan como dispositivos de despolitización y escisión entre sujetos domesticados y otros potencialmente peligrosos. Se dirá que la funcionalidad del discurso intercultural, que es operacionalizada a través de los programas escolares en contextos de reivindicación territorial, va a gestionar los vectores necesarios para la producción de tipologías etno–criminales que orientan los procedimientos policiales y de seguridad nacional.

El eje siguiente, *Identidades diferenciales: procesos de racialización y re–etnización en prácticas performativas, pasadas y presentes*, aborda el hecho de que actualmente, en respuesta a políticas globales de patrimonialización y fomento del multiculturalismo, así como a aquellas prácticas señaladas en el eje anterior, se vienen desarrollando diversos procesos de racialización y re–etnización de colectivos sociales que buscan (re)construir identidades diferenciales. El ensayo "Prácticas artísticas 'afro' en Rosario, Argentina: performances 'negras' en contextos 'blancos'" de Julia Broguet, María Laura Corvalán y Manuela Rodríguez se propone abordar la manera en que la apropiación de prácticas racializadas, por determinados sectores

sociales ajenos a sus contextos de origen étnico–racial, pone en tensión, performativamente, identificaciones e imaginarios raciales, de clase y sexo–genéricos propios del nuevo contexto nacional/regional. Mediante un estudio comparativo entre la apropiación de tres prácticas de matriz afro por sectores de clase media de la ciudad de Rosario (Argentina), este trabajo busca dimensionar las transformaciones subjetivas que se producen a partir de la práctica misma, resaltando así vectores de racialización que operan de manera práctica, en formas de ser y hacer profundamente arraigadas. El ensayo de Ezequiel Gatto, "Todo no significa nada si no es la cosa que vos querés. La incidencia del soul y funk en la configuración de nuevas relaciones entre mercado de consumo y negritud en Estados Unidos, 1966–1980", marca un importante matiz en la discusión sobre la producción de identidades al analizar el componente mercantil en la construcción social de negritudes. Este ensayo aborda el modo en que las negritudes configuradas en torno al Soul y el Funk en Estados Unidos en los años sesenta incidieron en la transformación del mercado de consumo y sus racializaciones. Así, estos trabajos se detienen en el elemento performativo de las identidades, el cual pone en tensión imaginarios raciales vigentes, muchas veces contradictorios, transformándolos mediante prácticas concretas.

Por otro lado, el ensayo de Mariana Alvarado, "La multidimensionalidad de las experiencias de mujeres desde la yuxtaposición de opresiones en un cuerpo que coge" sitúa la problemática interseccional que opera en los procesos de racialización, comparando los trabajos de la

activista afronorteamericana Angela Davis y de la docente y militante argentina Angélica Mendoza. Ambos trabajos centrados en la problemática de la encarcelación de mujeres, resaltan el carácter transversal de la racialización en una problemática que se aferra en la desigualdad de género y de clase, tanto en un contexto nacional como en el otro. Aquí, las identificaciones no pueden ser presentadas de forma homogénea, en tanto los fundamentos de la violencia sobre las mujeres se asientan en vectores que van mucho más allá de una problemática exclusivamente sexo–genérica: es en el cruce de todos estos vectores en donde la racialización se descubre también como una problemática articulada y situada, que opera entretejiendo diversas dimensiones, raciales, mercantiles, de clase, de sexualidad y nación.

Siguiendo este planteo, la racialización es un proceso dinámico que involucra (además de prácticas, discursos e instituciones) elementos del orden de lo simbólico. Estos circulan y persisten, o han permanecido ocultos y emergen para conformar un campo denso donde se disputan sentidos que tienen que ver con la identidad, la experiencia subjetiva y la agencia. En tal sentido, el eje *Lo imaginario racial: discursos e imágenes en procesos de racialización,* propone una perspectiva arqueogenealógica de ciertos discursos e imaginarios en el contexto latinoamericano. Esto implica volver a revisar imaginarios hegemónicos como el del criollismo o el mestizaje en la construcción de las naciones latinoamericanas, como una ideología nacionalista y patriarcal que, si bien señala un proceso de blanqueamiento, tanto en términos físicos como culturales, también implica una disputa que se da en el plano discursivo y

repercute en el plano de la política. El ensayo de Beatriz Schiffino, "José Ingenieros y Manuel Ugarte: ¿Visiones en pugna sobre la raza argentina?" recupera y analiza formas divergentes de las formulaciones identitarias sobre la nacionalidad y la raza en la Argentina a fines del siglo XIX y principios del XX, para poder entender mejor la vigencia y las complejidades de los discursos sobre racialidad argentina en el presente.

Al revisar estos imaginarios hegemónicos, también es preciso recalcar la idea de que los procesos de racialización en situaciones poscoloniales nunca están exentos de ser disputados por sujetos subalternxs. Si bien en los ejes anteriores pensamos estas cuestiones con relación a la educación y a la producción performativa de la diferencia, en este eje ponemos en discusión los usos estratégicos y los efectos políticos de las artes visuales, las literaturas (escritas, orales y en un sentido extenso) y los modos en que atraviesan y son atravesadas por lo imaginario racial. Pensar en el papel que han tenido otros mestizajes en los actuales procesos de autoadscripción identitaria y reetnización en sujetos y sociedades indígenas, afro y campesinas, resulta crucial. El trabajo de Manuel Fontenla, "Multietnicidad, ambivalencia e identidades estratégicas. Notas para una crítica poscolonail del mestizaje", establece una crítica al concepto de mestizaje de la historiografía nacional y regional argentina al tensarla con los discursos presentes en los procesos identitarios actuales de comunidades indígenas del noroeste argentino (NOA). Esto le permite señalar la existencia de una perspectiva colonial en el discurso historiográfico hegemónico, que niega las

relaciones interétnicas en los contextos de multietnicidad pre–hispánicos, así como las simultaneidades espacio–temporales de los complejos procesos de identificación que se han dado en la región. Sin embargo, Fontenla señala que este esencialismo historiográfico que fija las identidades tanto en el pasado como en el presente, no es unívoca y ha sido apropiada y resignificada de diversas maneras en los procesos de identificación étnica.

Por su parte, el ensayo "Imágenes de la negritud", de Carlos Aguirre Aguirre, se focaliza en la producción cinematográfica y literaria del brasileño Glauber Rocha, como una forma descolonizadora de lectura de la complejidad identitaria presente en la categoría de "pueblo". Mediante la yuxtaposición de estilos y figuras plasma una cultura afroamericana basada en una conflictiva dispersión y deslocalización, para dar cuenta de la existencia de heterotopías otras a las de la razón moderno/colonial. Esto permite entender cómo la descolonización estético–política se vuelve posibilidad dentro del reparto colonial de lo sensible. Siguiendo en la línea estético–política, "Nuevos álbumes: registro, intervención y crítica en la fotografía latinoamericana actual" de Leticia Rigat, reflexiona sobre los cambios en la fotografía latinoamericana a partir de los primeros Coloquios Latinoamericanos de Fotografía (últimas décadas del siglo XX), en los que se proponía una descolonización de las prácticas, las definiciones y la historiografía sobre la fotografía realizada en América Latina. Rigat rastrea esas definiciones y señala, a partir de un análisis de obras fotográficas del fododocumentalista Julio Pantoja, una renovación de los modos de representación

en los años '90, que complejiza las miradas sobre el pasado colonial y la heterogeneidad de nuestras identidades. Es importante señalar que una descolonización estético–política va de la mano de una revisión de las instituciones como elementos centrales en los dispositivos de producción de una sensibilidad colonial racializada.

El último eje, *Políticas de identidad en prácticas museísticas y curatoriales,* apunta a analizar y cuestionar formas concretas de institución de ciertos regímenes de visibilidad. El ensayo de Fabiana Serviddio, "Racialización de los intercambios culturales: la creación de la colección latinoamericana del MoMA durante la Segunda guerra", reconstruye el proceso por el cual el gobierno de Estados Unidos inició un programa de intercambios comerciales y culturales con Latinoamérica para proteger sus intereses en el hemisferio, en los años siguientes al fin de la Segunda Guerra Mundial. Las primeras colecciones "latinoamericanas" surgen como parte de las agendas curatoriales de ese proceso. El artículo inscribe la categoría arte latinoamericano de la novel colección del Museo de Arte Moderno (MoMA) de Nueva York en el contexto del relanzamiento de las políticas panamericanistas en la región y propone la racialización del discurso sobre la plástica latinoamericana como una de las estrategias de rearticulación del proyecto imperialista norteamericano. El ensayo de Serviddio, a través de su análisis del proceso y el contexto de configuración de una categoría que ha sido tan penetrante en los imaginarios culturales latinoamericanos, cierra este volumen visibilizando circuitos de la racialización poscolonial que resultan poco explorados en relación a su capacidad de

penetración en los imaginarios locales, donde se entrecruzan con los legados de la colonialidad europea y generan nuevos interrogantes.

Para finalizar, quiséramos volver sobre esta pregunta inicial respecto de la relación entre condición poscolonial e identificaciones racializadas, marcadas por relaciones de poder y procesos de larga duración. De distintas maneras, los trabajos de este volumen abordan la cuestión racial indagando discursos de la ciencia, de las instituciones y de los sujetos, pero también prácticas concretas de reproducción o disputa de imaginarios raciales. El alcance de estas dinámicas puede entenderse a partir de la distinción que los estudios poscoloniales han planteado entre diversidad y diferencia cultural. Es en el marco de la crítica al colonialismo en términos de "discurso colonial" que adquiere sentido comprender los procesos de racialización como procesos de diferenciación ambiguos y siempre relacionales. Procesos negociados entre discursos culturales (ya sean éstos étnico–raciales o nacionales) que deben su existencia a una constante traducción de sus supuestos, lo cual desplaza indefinidamente el sentido, impidiendo su solidificación y generando instancias híbridas, de culturas móviles, transfronterizas, en disputa.

El análisis de una condición poscolonial en nuestros Estados nacionales debe atender a la complejidad de esos procesos de diferenciación que son racializados y que por ello atañen tanto a las dinámicas institucionales como a los procesos de subjetivación en ellas inscriptos. El presente volumen es una contribución a seguir indagando esta complejidad, para desanudar dispositivos y dinámicas

internalizadas de gran alcance espacial y temporal. Es en este tiempo/espacio abigarrado donde debemos buscar para desenmarañar procesos de racialización que continúan produciendo efectos en los más disímiles contextos de socialización.

LAURA CATELLI – MANUELA RODRÍGUEZ – PATRICIO LEPE-CARRIÓN

TODAS LAS CICATRICES: HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LO COLONIAL EN FRANTZ FANON[1]

José Guadalupe Gandarilla Salgado

ORCID ID https://orcid.org/0000-0001-5241-6276

Mahatma Gandhi en India, Abdel Nasser en Egipto,
Patricio Lumumba en África, piensan en la libertad
pero no tienen conciencia que pasarán
de manos de Inglaterra, Francia o Bélgica a
manos de Estados Unidos [...]
hubo manifiestos, panfletos, obras políticas
(que incluyen implícitamente una filosofía,
pero que no es filosofía en sentido estricto).
Ese pensar fue lo más acabado
del pensar periférico moderno mundial.
Se situaron en el adecuado lugar hermenéutico;
en la perspectiva correcta. Pero no era filosofía todavía,
aunque un Frantz Fanon fue ya un comienzo.
(Dussel, 1996, p. 23)

El nombre y el conjunto de la obra de Frantz Fanon está ligado, de manera ineludible, a la multiplicidad de efectos que genera el colonialismo.

1 Versión revisada de una Conferencia Magistral presentada por José Gandarilla en el III Coloquio del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial "Condición (pos)colonial y racialización. Temporalidades, conceptos y problematizaciones". Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Nacional de Rosario, 27, 28 y 29 de septiembre de 2017.

Éste último no dispuesto sólo como un orden gubernamental y geopolítico (con leyes, principios, normas) sino instalado con una variedad de dispositivos.

En este trabajo trazamos un recorrido, apenas inicial, al modo de un programa de trabajo, de la obra de Fanon para defender que en ella se elabora una *fenomenología de lo colonial*. Comenzamos por mencionar una serie de lecturas que rondan la significación de su obra, luego sugerimos un punto de encuentro, el de una recuperación filosófico política de los asuntos del cuerpo del colonizado en clave de una revolucionaria fenomenología.

Con ese fin, en la primera parte, hemos de realizar un breve recorrido en dos segmentos distintos, el primero, lecturas que han puesto atención en temas como la crítica del estatuto colonial y la violencia revolucionaria; el segundo, que traza puentes con otras tradiciones de pensamiento producidas desde América Latina, y que lo integran a genealogías en clave descolonial. Queremos insertar dentro de esta última estrategia de lectura algunas nociones, que podrían servir para problematizar la obra de Fanon, con respecto al lugar de la ontología de occidente, la fenomenología del colonialismo y el anti humanismo que se asoma ya a mediados de siglo, pero que desde el autor martiniqués puede reorientarse hacia otros planos. Ello permite insertar a esos debates, en un pleno sentido filosófico y político, la obra de Fanon.

De tal forma, queremos expresar la necesidad de plantear el lugar de la fenomenología de lo colonial en la obra de Fanon con respecto al pensamiento occidental, sus inclinaciones epistemológicas y sus consecuencias políticas.

Con Fanon encontramos la posibilidad de plantear una radical alternativa a la filosofía cultivada en occidente de forma predilecta: un gesto, en síntesis, que va en dirección a la superación de la ontología, con ayuda de un recurso que aunque formulado también desde los centros metropolitanos, fue apropiado por intelectuales procedentes de las distintas periferias. La fenomenología se convirtió en una opción legítima para plantear alternativas al orden ontológico occidental.

Todo ello se expresará, en el resto del trabajo, en la identificación de varios puntos problemáticos en los que una cierta dotación de lo hecho por Fanon nos impacta fuertemente. El primero de ellos remite a la importancia del lenguaje, que atravesará la temprana obra de Fanon y será la expresión primera de captación de lo colonial, ahí procede a una operación filosófica que se ayuda del psicoanálisis, en donde el antiguo problema de las filosofías decimonónicas (la conciencia) será emplazado a partir de la existencia del inconsciente, la capacidad de simbolización y las constantes fallas o vacíos que exceden a la totalidad del orden social moderno. El segundo de ellos tiene que ver con la aparición de una versión alternativa a las ontologías que se desarrollaron en occidente, teniendo como núcleo el impacto que cobra la difusión de la obra de Heidegger, pero que, en sus vertientes, pondrán su énfasis no en las dimensiones humanistas (como lo serán las perspectivas que apelen a problematizar la técnica), sino en un estadio o dimensión de amplio anclaje mucho más radical y constitutivo del orden moderno: es el caso con Fanon y el problema del colonialismo. El tercero y último aspecto,

susceptible de ser desarrollado a partir de los elementos dados por el lenguaje, o en códigos semióticos, consiste en la movilización de una cierta fenomenología y desde ahí la desarticulación de las nociones ontológicas fundamentales, con ello apuntamos a una nueva forma de captar la jerarquía entre las gentes, en un pasaje, por Fanon, en que pone a la corporalidad como la instancia suprema en que comparece el hecho colonial.

Sostendremos que Fanon aporta, de manera central, a un relevo de sentido en las teorías críticas que se desarrollaron a lo largo del siglo XX, hoy bajo severa crisis. Relevo de sentido que pone el índice justamente en el anudamiento de distintos niveles del análisis de la modernidad que se encuentran excedentarios a la teoría crítica, principalmente el de la colonialidad, como persistencia sutil y encubierta del hecho colonial, en tanto que dispositivo organizador, material y simbólico, del conjunto de las relaciones sociales del sistema mundo–moderno.

De la unidad a la pluralidad. Dos coyunturas de lectura

Partir del innegable reconocimiento de los aportes del escritor martiniqués y de su figura como combatiente efectivo, en suelo argelino, en la prosecución de sus ideas, nos dispone a una apropiación de su legado desde nuestra propia condición epocal, y desde los problemas que la realidad específica que nos atraviesa nos plantea a cada instante.

La obra de Fanon ha sido leída a partir de dos coyunturas teóricas y políticas distintas. Mientras la primera fue signada por la persistencia del eco revolucionario que

agitó al sistema mundial en la era de Bandung, la segunda cautivó a un público más específico, el de la academia norteamericana, con fuerza desde los años ochenta, elevando su aporte pionero, sin embargo, a la condición de "texto central del canon posmoderno" (Wallerstein, 2009, p. 29). Las lecturas actuales, y en la que estas páginas se inscriben, son una cierta reacción a tal tipo de apropiación que se ha hecho del clásico martiniqués.

Fanon fue leído desde el visor de la *actualidad de la revolución* anti colonial y en diálogo productivo con el marxismo. Aquella recuperación tuvo su epicentro en los conceptos de des–alienación y violencia revolucionaria, verdaderos ejes articuladores. Leída al calor de la larga irrupción de los pueblos coloniales en los estrechos marcos de la llamada historia universal, siempre eurocentrada, la obra de Fanon tuvo a bien colocar, en términos filosóficos, el concepto de des–alienación que permitía ser *sujetos de su historia* a los pueblos coloniales. Aquel concepto se abría paso en sus investigaciones en la etapa martiniquesa y habría devenido en "estado práctico" en medio de las batallas por la independencia de Argelia. *Los condenados de la tierra* habría sido la máxima obra de aquella época en que liberación nacional y socialismo convergían con potencia. El diálogo con los marxistas, y sus variantes interpretativas, entre las que destacaba la "intelectual comprometida" como es el caso de Sartre, que si bien no era el único, habría propiciado la aparición y hasta legitimación de un concepto trascendental, y quizá hasta salvífico (el proletariado), de la nueva historia en la lucha por la des–alienación, los colonizados habrían de encontrar ahí su sentido.

Si continuamos una cierta progresión en la recuperación de su obra póstuma, es posible seguirle el rastro a dicha estela fanoniana de *los parias de la tierra* que con violencia han de romper el orden construido por el colonizador y se vislumbra en ello también la posibilidad de visibilizar tales efectos (ya en suelo latinoamericano) al modo de cruce entre descolonización y marxismo, en la obra del peronista argentino Carlos Fernández Pardo (1971), en el intelectual cubano Roberto Fernández Retamar (1965) o, más recientemente, en el trabajo de Félix Valdés (2017) quien insiste en disputar a Fanon del marco al que lo inscriben los estudios culturales o poscoloniales, que se desarrollan en las academias del norte global, y que a su parecer suavizan el sentido radical de la propuesta fanoniana, al desvincular descolonización y socialismo.

Ya en el epílogo (Chaliand, 2011) a la edición francesa de 1991 de *Los Condenados de la tierra*, no obstante reconocer que la voz poética de Fanon, característica del archipiélago caribeño, resiste el paso del tiempo, y que luego de su publicación, quizá por ese estremecimiento que provocaba en el lector de aquella época, le erigió no sólo en referencia clásica sobre la colonización, sino a su autor en un auténtico "profeta del tercermundismo" (p. 294), Gérard Chaliand predica, sin embargo, que la mayor parte de las ideas y las tesis de ese libro aparecen como lejanas y desfasadas. Sin necesidad de compartir la rutinaria desazón del desencanto, también signo de esa época de escritura del epílogo, momento de catástrofe del socialismo de tipo soviético y que clausura las vocaciones tercermundistas, la ocasión se presta para darle vuelta a esa consabida

recepción de Fanon, atribuible en gran medida al tipo de conducción de lectura que sugiere Sartre desde el prólogo, y que ya obligó a plantearle dos fundadas reservas. Por un lado, como lo llegó a sustentar Judith Butler (2009), por contraponer "dos zonas de masculinidad" (p. 194), que funcionan al modo de configuraciones culturales específicas, pero de un modo tal en que, en uno de esos conjuntos, en que se intersectan lo europeo y lo "masculinista" (p. 203) prevalece el privilegio para estatuir el circuito del reconocimiento y queda muy lejos la posibilidad de alcanzar cierta reciprocidad en el trato mutuo. Por otro lado, como lo ha sugerido más recientemente Richard J. Bernstein, desde su aparición *Los condenados de la tierra* "ha sido leído como *el* libro guía para luchar contra la opresión y justificar el uso de la violencia contra los opresores" (Bernstein, 2011, p. 171). A sabiendas de eso verá que Fanon muy lejos de promover una apología de esa forma de lucha y de propiciar una posición a–histórica que la instrumentaliza, se permite captar el asunto de manera harto más compleja, "la preocupación central de Fanon es la violencia *constitutiva* del sistema colonial" (p. 185). En esa interpretación, la imposición del orden del colonizador rompe la temporalidad del orden sobre el que se monta (el de las poblaciones originarias, indígenas o negros expatriados), para imponer la temporalidad de la que viene cargado el conquistador/colonizador, "la *transformación* del pueblo indígena en los colonizados es el resultado de la colonización" (p. 187) y en un trabajo de siglos el colonizado "está dominado pero no domesticado" (p. 188), de ahí que pueda ser el protagonista del acontecimiento que quiebre ese orden, pero

esta temporalidad tampoco es eterna, requiere configurar formas más acordes a la de una praxis liberadora más profunda y difícil. El acontecimiento revolucionario, violento, es sólo una parte, significativa, de un conjunto multiforme de niveles y momentos de la lucha por romper las cadenas coloniales y trepar en los inclinados riscos de la liberación. Bernstein sugiere, entonces, una inversión completa de la estrategia de recepción, al decir que Fanon en *Los condenados de la tierra* lo que nos ofrece es "una crítica de la violencia" y ello porque se ajusta, en su trabajo, a una triple acepción de la noción clásica del concepto *kritik*:

> … crítica en tanto comprensión profunda de la violencia colonial; crítica como indicador de los límites de la violencia; y crítica como la praxis revolucionaria requerida para destruir la violencia colonial y conseguir la liberación genuina (Bernstein, 2011, p. 191) […] Fanon insiste en que el propósito de la liberación es destruir el ciclo de violencia y contraviolencia (Bernstein, 2011, p. 194).

Reconocer el cierre de esta coyuntura teórica y política nos obliga a establecer un tratamiento distinto hacia Fanon, implícito ya, como hemos de ver más adelante, en ciertos encuadres propios del giro descolonial. La identificación de ese cierre de período, el que apostaba con certeza a un encuentro con la gesta revolucionaria que erigiría, ahora sí, *genuinas naciones* desde lo que eran los escombros del mundo colonial, en la medida en que se postulaba un cierto lector que sería cimbrado por tal retórica, no permite, desde luego, una apropiación del discurso fanoniano hacia

un resquicio que haga de él "una invitación a la política de la identidad [...] Fanon era cualquier cosa menos un posmoderno" (Wallerstein, 2009, p. 29–30). Pero tampoco hace viable otro tipo de adjudicación, justo la que se promovió desde el lugar privilegiado de "nuevo prologuista", en la renovada edición en lengua inglesa de 2004, el adalid de los estudios poscoloniales Homi Bhabha, quien haría de Fanon el referente teórico de los tiempos de la globalidad, de las zonas de contacto, de los momentos de transición, de la inter–identidad y el *in–between*.

Ya en esos asomos se avizora, creemos, otro posible lugar de enunciación. Frantz Fanon, y esta sería la clave para entender la segunda coyuntura, la nuestra, en la que nos hallamos lidiando en sus entresijos, es una herencia del pensar crítico que abona a la tarea de operar un relevo de sentido al seno de la teorización crítica, justo en la ruta de iluminar y ocuparse de explorar, en sus múltiples detalles, las características de lo moderno–colonial.

En esta segunda faceta su aporte opera a la manera de un mirador que clarifica ciertos resquicios que acontecen en el entramado del mundo moderno–colonial y que produce y reproduce escalas de violencia sistémica en dialécticas de un colonialismo que entrecruza lo externo con lo interno y lo molar con lo molecular, lo geopolítico con lo biopolítico y necropolítico. Funciona entonces como "pensamiento de frontera",[2] como momento de construcción de

2 La importancia del concepto de frontera, a los fines de trabajar los temas de identidad e interculturalidad fue señalado por la pensadora chicana Gloria Anzaldúa (1999), y ha sido recuperado por Mignolo (2000), y más recientemente por Mezzadra–Neilson (2017). Existen

una racionalidad otra, como cuestionamiento del entramado clasificatorio raza/clase; incluso su obra funciona como dato precursor de un nuevo humanismo.

Las nuevas lecturas marcan un desplazamiento temático, conceptual, una nueva constelación: Fanon ya no haría parte de una narrativa salvífica, de redención y de erradicación de todos los conflictos, sino que se sitúa como un legado que nos permite pensar los lugares más recónditos y oscuros de la modernidad/colonialidad. El lenguaje, la dimensión epidérmica y corporal, la jerarquía relacional entre conjuntos civilizatorios operada en la noción de "raza", las dificultades para articular la llamada "cultura nacional", tópicos que aparecen como aspectos centrales. Son lecturas que detectan en el alegato fanoniano una voz que elige no el estruendo sino el convencimiento, no la estridencia del grito sino lo acompasado del ritmo. Quizá fuera justamente por la urgencia de cerrar los argumentos ante la fatalidad de la enfermedad mortal detectada, como en el caso de *Los condenados de la tierra*, o por la utilización del dictado, en enunciados breves, casi melódicos, en *Piel negra, máscaras blancas*, lo cierto es que el propio Fanon, en su primera obra, pareciera restringir el alcance de sus dichos al afirmar que sus "observaciones y conclusiones sólo son válidas para las Antillas" (Fanon, 2009, p. 47), cuando habría que ampliar el alcance de esa aseveración (el mismo Fanon lo hace: "sabemos que estos

---

dos ediciones en español del libro de Anzaldúa: (2015) *Borderlands|La Frontera*. La nueva mestiza, Ciudad de México, México, PUEG–UNAM, con traducción de Norma Cantú y (2016) Madrid, España, Capitán Swing, con traducción de Carmen Valle.

mismos comportamientos se encuentran en el seno de toda raza que ha sido colonizada") (p. 54), ampliación de espacio que se percibe en un pasaje en que casi se dibuja la espiral dialéctica: "Al principio queríamos limitarnos a las Antillas. Pero la dialéctica, cueste lo que cueste, se impone y nos ha obligado a ver que el antillano es ante todo un negro" (p. 152). De ahí que quepa decir, en su lugar, que *escribe con una estilística antillana*, la que en aquel momento es resultado de una peculiar condición existencial, una que quisiera comerse al tiempo, detenerlo mesiánicamente, casi previendo su arrebato prematuro:

> … la ira (fuego) se volvió templanza (se enfrió). En este caso la templanza no significa ausencia de calor, pues la permanente lucha de Fanon por mantener viva la llama se traduce en que sentimos un permanente calor que de cuando en cuando se convierte en fuego. Templado, reflexiona sardónicamente sobre el liberalismo … y los muchos modos en que los pensadores modernos han tratado de enfrentarse al llamado "problema negro" (Gordon, 2009, p. 219).

En los últimos años la bibliografía en español, inglés, francés y portugués a propósito de Fanon ha crecido cuantitativa y cualitativamente. Ciertos trabajos ya se instalan en la tarea de construir un diálogo Sur–Sur y anuncian emergentes campos de exploración: los aportes de Alejandro De Oto (2003) sobre la poética y la política del sujeto poscolonial; las preocupaciones en cuanto al latinoamericanismo y los cruces del pensamiento crítico con los temas de la ontología del "no ser" y la cuestión de la raza en el

libro reciente de la ecuatoriana Catalina León Pesántez (2013); los trabajos de diálogo con las tradiciones andinas de pensamiento por parte de Gustavo Cruz (2015), y en el caso de Chile y los mapuches, por Claudia Zapata (2013) y un amplio equipo. Sin olvidar los que, desde el llamado giro descolonial, ofrecen Nelson Maldonado Torres (2008), Agustín Lao–Montes (2011) o Ramón Grosfoguel (2018).

Nosotros quisiéramos proceder al modo del guajiro, contrapuntear su obra pionera con su trabajo póstumo, y así configurar, en ese ir y venir en que dancen cadenciosamente nuestros pensamientos, una perspectiva de crítica al colonialismo desde una cierta forma de practicar, en primer lugar, un distanciamiento con la ontología y, en segundo lugar, avizorar la fecundidad de transitar por otros horizontes, por otros suelos expositivos, que se traman al querer hilar fino con la filosofía, en clave fenomenológica.

Lenguaje y colonialismo

Immanuel Wallerstein (2009) afirmó que a Fanon "podría mejor caracterizársele en parte como marxista–freudiano y en parte como freudiano–marxista y como alguien totalmente comprometido con los movimientos revolucionarios de liberación" (p. 30). Sin descuidar el lugar del psicoanálisis, y la utilización que se hace del problema del lenguaje y del discurso, el trabajo fanoniano abunda en el señalamiento del edificio u arsenal complexual del colonizado, datos todos ellos propios del intento por captar el hecho del colonialismo desde la imposición misma o desde su arranque. Hecho decisorio, que señalaría el

momento de colisión entre dos agregados societales, con su historia, su cultura y sus atribuciones formadoras del tipo de subjetividad con que vienen cargadas las personas integrantes de dichos conjuntos (sus nociones de religiosidad y espiritualidad, el modo en que expresan éstas, y el tipo de ancestralidad al que refieren el sentido de su vida presente) y el enlazamiento conflictivo que ha de dar por resultado la inesquivable situación de codigofagia entre uno y otro complejo civilizatorio. Fanon se interesa en demostrar el poder del colonialismo y su principal efecto: desestructurar todo el orden simbólico de los colonizados. Además de asumir un mundo ya dado, una totalidad jerarquizada, desestructura la totalidad previa, y se ve obligado a insertarse en lo impuesto. El colonizado arriba a un mundo ya dado, despojado de su horizonte de comprensión previo, en la medida en que éste ha sido avasallado, llega tarde a ese mundo de vida que le está siendo impuesto (se trata de un choque de dos temporalidades sociales, cada una edificada en muy peculiares entramados), por eso, dirá Fanon, "ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local" (Fanon, 2009, p. 50), y en esa mentalidad de colonizado experimenta un deseo por la actualización, y una permanente actualización de ese deseo –vive en la tensión que se produce entre el estar más cerca o más lejos del blanco, del régimen social de blancura. La colonización reproduce una permanente ansiedad por ponerse al día, en la medida en que el horizonte de mundalidad anterior se ha visto resquebrajado.

Es tan importante este asunto para Fanon que el tema es presentado en la oración inicial ("otorgamos una

importancia fundamental al fenómeno del lenguaje"), lo que expresa ya esa especie de acto de entrega del universo de las personas "de color" para el aprovechamiento del colonizador. Desde el lenguaje se aprecia "la comprensión de la dimensión *para el otro* del hombre de color … entendiendo que hablar es existir absolutamente para el otro" (Fanon, 2009, p. 49). Por eso Fanon insistirá que el "negro", el "Malgache" o cualquier otra forma de alteridad existe sólo en su relación con el europeo, en la construcción de la relación de lo que es "sí mismo" con "el otro" (en la negociación del reconocimiento). Dicha alteridad y dichas formas de identificación ("el negro") suponen la presencia ya de la persona (integrante de un mundo, en su propia dignidad y espesor de sus interrelaciones culturales) en el nuevo estatus de colonizado, suponen también la desestructuración del mundo simbólico y la exigencia de adquisición del código y hasta del universo interpretativo del colonizador. Y es el lenguaje, como primera forma de simbolizar la cultura, la civilización, la historia, lo que hay que recomponer, lo que uno debe obligarse a asumir. El lenguaje es la muestra de la intervención colonialista en el más refinado eje estructurador del código semiótico de las sociedades, refiere a aquel momento en donde "se provocó una herida absoluta" (Fanon, 2009, p. 101).La relación colonial se expresa en los problemas del lenguaje, en las taras y vicios que pueblan la experiencia vivida del colonizado, y no sólo porque, como dice Fanon, la lengua nos revela "algunos rasgos de su mundo" (p. 62), sino porque lo muestra a éste (al entero mundo de experiencias reconstituidas por el encontronazo de la conquista) como una instancia

de colisión. Lo que en la lengua es captado es la batalla entre dos mundos, por un lado, el de la disposición escrita del lenguaje (que derivará hasta su forma madura de la alta cultura) y por el otro, el de las tradiciones orales, luego captadas como culturas oprimidas o culturas populares. En este marco de conflictividad se ven enfrentados la textualidad, y su literalidad, *versus* el mundo de memorias que recrean sus historias en el agregado o pérdida que se añade al relato transmitido, relato y transmisión que vienen inscriptos en los cuerpos que transitaron la aventura atlántica, o se preservaron en los sustratos míticos que se recrean en ceremonias y ritualidades. Pero también, en dicha pugna, la palabra con su reverencia a una cierta gramática, pues como dice Fanon, "hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma" (p. 334), remite a una normativa que es también la que se desprende de la ley, la del código escrito del derecho. Incluso, por su medio, lenguaje y palabra registran ("dan fe de") la imposición de una cierta configuración de la trascendentalidad: "en un principio fue el verbo", es también la inscripción de la palabra de Dios (que, en el marco de la irrupción colonizadora del europeo, es el Dios de la cristiandad latino–germánica). Elevar esa nueva figura de la espiritualidad significa clausurar toda otra ruta de experimentación con la divinidad, y el olvido o deterioro de otro mundo de experiencias, fue el caso de las estéticas festivas que expresaban de otra manera ("corporal" y "territorial") la libertad espiritual, y que quedan fríamente encapsuladas en un registro de prácticas ("idolátricas") que deben ser cuidadosamente combatidas, pretendidamente exterminadas, o sabiamente conducidas

por los adjudicatarios de la "verdad revelada" (frailes, sacerdotes o evangelizadores que acompañaban la incursión colonial). La resiliencia ante esos embates y el resguardo comunitario de aquellos saberes muestra la firmeza de la historia y la memoria de estos pueblos. Historia y memoria se conservan en persistentes sustratos culturales, que no solo resurgen como expresión de *lapsus*, o de traumas repetidos, sino que son manifestación del espesor, de la dimensión, y del tamaño de conflictos irresueltos.

El problema de la alienación del sujeto colonizado es justamente su incapacidad de formular un horizonte simbólico propio, pues ya ni siquiera preserva el preexistente a la interrupción de su tiempo histórico. Ello se expresa en la asunción de un lenguaje, de unas categorías que ordenan las experiencias del mundo. En ellas queda claramente establecido el proceso de inferiorización y jerarquización del negro hacia el blanco. Con ello también queda anclado el horizonte al que se debe aspirar. El lenguaje, es decir, la manera de simbolizar al mundo, es de suyo colonial: es la aspiración ideológica, técnica y social de blanquearse. Es en la blancura donde uno se constituye como sujeto, es en la posibilidad de blanquearse donde la técnica moderna conquistará finalmente su máximo logro, es en el ser blanco en donde el negro dejaría de ser negro. De ahí que el proceso de des–colonización ha reconocido en el asunto del lenguaje tanto sus posibilidades como su limitación, de ello dan cuenta dos posibles flancos en la discusión, por un lado, la apropiación calibanesca del lenguaje del colonizador para los fines liberacionistas de "los condenados de la tierra", y la sospecha fundada sobre esa posibilidad, circunstancia

que fue ampliamente debatida por los escritores africanos en los años setenta y ochenta del siglo pasado.

En el debate sobre el lugar de la lengua en la construcción, reconstrucción y sostenimiento de la identidad nacional, cultural, histórica y social en los marcos de persistentes y actualizados colonialismos, las posiciones de Ngugy Wa Thiong'o (2015) fueron quizá las más radicales, en su decisión por desertar del uso del idioma inglés y su preferencia indeclinable por publicar en su lengua materna, el gikuyu y también el uso del kiswahili, en tanto medios que subrayan la dignidad literaria de las lenguas africanas; pero también como un modo de reconocer la incidencia de la lengua en los procesos de nuestra autoconciencia y en la conformación del ser social de la persona. Para el escritor africano:

> … las clases que luchan contra el imperialismo, incluso en su etapa y en su modo neocolonial tienen que blandir incluso con más firmeza las armas de batalla que sus culturas contienen en cada una de sus lenguas (p. 26–27).

No es casual que las lecturas contemporáneas de Fanon pongan este elemento como el fundamental para poder aspirar a una epistemología otra: es decir, hacer crítica del conjunto de categorías que ordenan la experiencia del mundo moderno, y que se expresan en un determinado lenguaje, cargado de suyo de una determinada racionalidad y *episteme*, la que emerge de su compromiso con el orden social más amplio, al que reproduce en los distintos procesos semióticos y de comunicación que se operan entre

los hablantes. De ahí que otro de los planteamientos de Thiong'o, en aquel debate, fue el siguiente:

> El auténtico fin del colonialismo era controlar la riqueza de los pueblos: lo que producían, la forma en que lo hacían y cómo se distribuía; controlar, en otras palabras, todo el ámbito del lenguaje de la vida real [...] El control político y económico no puede ser total ni efectivo sin el dominio de las mentes. Controlar la cultura de un pueblo es dominar sus herramientas de autodefinición en relación con otros [...] El dominio de la lengua de un pueblo por parte de las lenguas de los poderes colonizadores fue crucial para la dominación del universo mental de los colonizados (Thiong'o, 2015, p. 48–49).

La indagación sobre los problemas de la política lingüística en la literatura africana nos encaminan a la cuestión de la ficción misma como lenguaje y, si como el mismo Thiong'o afirmara, "el contenido, en último término, es el árbitro de la forma" (Thiong'o, 2015, p. 134), este asunto, en su preferencia por el gikuyu, "encontrará su forma y su carácter a través de la reconexión con la realidad de la lucha de los pueblos de África contra el imperialismo y su arraigo en las ricas tradiciones orales del campesinado" (Thiong'o, 2015, p. 146). Thiong'o subraya algo que ahí resiste, un sustrato cultural:

> ... redescubrir y retomar nuestras lenguas [...] es una llamada al redescubrimiento del auténtico lenguaje de la humanidad: el lenguaje de la lucha. Es el lenguaje universal

> que subyace a cada discurso y a cada palabra de nuestra historia. Lucha. La lucha construye la historia. La historia nos hace a nosotros. En la lucha está nuestra historia, nuestra lengua y nuestro ser (Thiong'o, 2015, p. 178).

Más allá de las ontologías de Occidente

Con este tipo de planteamientos es que, creemos, se hace viable la posibilidad de formular conceptualizaciones "otras", las que arribarán, en la obra de Fanon, a la proposición de una nueva fenomenología, puesto que no solo opera variantes en su uso, de acuerdo a lo que él conoció por su estancia en Lyon, Francia, y la lectura que desde esa época emprende, sino por iluminar rincones en que prevalecían contenidos ocultos, ensombrecidos. La misma modalidad del pensamiento filosófico se revelaría en dicho acto, ya desde otro lugar enunciativo, en tanto que proceso metodológico viable y herramienta heurística notable para el combate anti colonial y la descolonización epistemológica. Justamente en ese nivel queremos abrevar a continuación, puesto que se trata de una de las vertientes que más se han desprendido, en tiempos recientes, de un cultivo sistemático de su obra. El combate filosófico que Fanon emprende, al nivel de la crítica a las ontologías de Occidente faculta una concepción metodológica crucial y decisiva a los fines de apuntalar las actuales teorizaciones descolonizadoras, cuyos anclajes se ubican a nivel epistémico; y desde tal pivote (potenciador de innovaciones en el plano heurístico), bien pueden ser recuperados algunos de los modos que han predominado en relación con la obra

fanoniana, y que expresan instancias (en los actos de habla y de lucha) que su pensamiento activa o moviliza.

Frantz Fanon enuncia con una frase autobiográfica la crítica a la ontología formulada por Occidente en su consideración de los pueblos colonizados: "me descubro objeto en medio de otros objetos" (Fanon, 2009, p. 111). No es solo que se trata en realidad de un doble proceso, relacional, en tanto que coteja dos entramados opuestos, la instancia decisiva es que sólo uno refiere al "ser", el otro queda desdibujado:

> Mientras que el negro esté en su tierra, no tendrá, excepto con ocasión de pequeñas luchas intestinas, que poner a prueba su ser para los otros. Tendrá, por supuesto, el momento de 'ser para el otro' del que habla Hegel, pero toda ontología se vuelve irrealizable en una sociedad colonizada y civilizada (Fanon, 2009, p. 111).

No hay posibilidad de la formulación de una explicación ontológica por parte del colonizado, en tanto que el colonizador de hecho establece una relación de esta naturaleza, la ontología del Occidente no le incluye y el colonizado no puede obrar desde ese mirador de los problemas del mundo, de su mundo, pues lo universal está ya cargado como apropiación o encubrimiento de una de las partes, el colonizado debiera aspirar a otro tipo de universalidad y eludir la tentación ontológica, de ahí que Fanon exprese: "Yo quería simplemente ser un hombre entre otros hombres. Hubiera querido llegar igual y joven a un mundo nuestro y edificar juntos" (Fanon, 2009, p. 113). La génesis histórica del mundo

moderno se edificó en las antípodas de tal posibilidad relacional, en términos de equivalencias o reciprocidad, fueron otras sus convicciones constructivas, las de la propiedad, el poder y la dominación. El ser colonial se apodera del mundo colonial (Occidente es el verdadero "pastor del ser", en los términos de Heidegger), se apodera de su riqueza, de su tierra, de sus mares, de sus cuerpos, de la manera de nombrar y decir el mundo del colonizado: "el negro no tiende ya a ser negro sino a ser frente al blanco" (Fanon, 2009. P. 113), o como lo expresa Mbembe (2016) el negro está "prisionero de una silueta" en donde tiene que "odiar aquél que era y pretender ser aquél que no era" (p. 76).

Al apropiarse del mundo del colonizado se establece una situación relacional de despojo, se le vuelve objeto entre muchos otros objetos. Fanon lo dice concluyente: "El negro no tiene resistencia ontológica frente a los ojos del blanco" (Fanon, 2009, p. 113). No son por supuesto sólo sus ojos, es el código impuesto, es el ordenamiento material de una situación en donde el colonizador es sujeto, afirma su ser, es decir, su capacidad de apropiación, de modificación y transformación de los objetos, incluido al colonizado mismo. Por ello dice Mbembe: "Frantz Fanon tiene razón al sugerir que el negro es una figura o, inclusive un "objeto" inventado por el blanco y "fijado" como tal a través de su mirada, sus gestos, sus actitudes" (Mbembe, 2016, p. 91).

Así, podemos adentrarnos a la denuncia radical que brota de la interpelación de Fanon: la de la miseria de la ontología de occidente, del *logos*, de la transparencia del mundo para ese *logos*, de la representación y del mundo de los conceptos, pero no es sólo quiebre que formula un

nuevo pensamiento, es al mismo tiempo denuncia de una aspiración destructiva, apropiativa, lo que es racionalidad de un lado, del otro es despojo. Adueñarse de la tierra, destruir e imponer la lengua, clausura del horizonte simbólico, negación del reconocimiento: "El blanco quiere el mundo; lo quiere para él solo. Se descubre el amo predestinado de este mundo. Lo somete. Establece entre el mundo y él una relación apropiativa" (Fanon, 2009, p. 123).

Desde esta vocación apropiativa de Occidente, que traduce su voracidad en múltiples arrebatos, el colonizado no tiene posibilidad de reconocerse, necesita siempre la mediación del blanco, es éste último quien le permite la relación especular (no por nada Fanon, en esta parte de su obra, cita la teoría de Lacan). No hay ninguna ilusión de sujeto trascendental, soberano, autoconsciente, de ahí la imposibilidad de la ontología y de ahí también la línea de demarcación más grande que se realiza con respecto al pensamiento occidental. Lo que existe es un colonizado siempre "tejido", construido y constituido en su forma simbólica, desde afuera, es decir, por el blanco, a partir de "detalles, anécdotas, relatos" (Fanon, 2009, p. 112). Es decir, por los ojos y la lengua del blanco. El negro es el no–ser; solo *es* cuando el blanco lo relata, lo simboliza, lo matiza, lo media entre otros objetos, lo coloca y lo articula con el conjunto de la totalidad. Una estudiosa de la obra de Fanon por ello señalará, con agudeza:

> Se trata de una Ontología del "no ser" que, contradictoriamente, se configura y se expresa en un Ser, que es lo que es en relación a sus propias circunstancias; por ello no

> soslaya y no esconde el hecho de que ese "no ser" se hace en el conflicto raza, clase y color de la piel que, históricamente, se ha desarrollado en los pueblos colonizados y dependientes (León, 2013, p. 161).

La posibilidad de escapar a la miseria ontológica de Occidente, la de ser captado, en exclusiva, como ente arrojado, modalidad privilegiada del sujeto colonial, está dada por una apuesta de tipo fenomenológica, que abra otro camino a la percepción del mundo, de los entes y de lo humano. Ello es así por una situación que Fanon detecta claramente al calor de su estudio y discusión con Hegel, a saber, que en el marco de la ontología el problema se remite constantemente al proceso de diferencia con lo blanco, ahí la diferencia colonial apuntala la posibilidad de escapar de cualquier construcción teleológica entre lo Uno y su Otro. Dicha constitución sólo puede ser entendida, desde Fanon, a partir de la apertura realizada por la herida colonial, es decir, que se trata de una construcción social que se ancla en las dimensiones de raza y clase.

La salida, entonces, no tiene que ver con la construcción de una ontología, pues ésta se encontraría limitada a los anclajes ónticos del objeto, y a la atadura civilizacional que le confiere sentido (Occidente y su noción expansiva colonial y apropiativa de capital) y que estructura el mundo de cicatrices que no hacen sino demarcar la presencia de la herida colonial. Sin embargo, en el combate filosófico emprendido por Fanon, es posible trazar una ruta alterna, que queda expresada irónicamente en la reminiscencia y estallido al que remite el sintagma de Senghor: "la emoción

es negra como la razón es helena". Ese escape a la razón abstracta, lo lleva a la constitución de un plano que permite la construcción fenomenológica. Para romper con las ontologías del Ser, herencia del pensamiento occidental, propio del modo en que Occidente establece el trato con los otros (mediante la que pone un dique a la posibilidad de otro tipo de relación intersubjetiva que no sea la de dominio y apropiación), Fanon ensaya una fenomenología que parta de la herida colonial, pero que elige no reconstruir desde una fortaleza perdida en el pasado, sino de los nutrientes que giren alrededor de la identificación de su propio *ritmo*.

Ajeno a las tentaciones teleológicas y más cercano a las intuiciones de la fenomenología francesa, en uno de sus principales representantes, atiende a la "voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente" (Merleau–Ponty, 2003, p. 21) y Fanon es consciente de las dificultades a que se enfrenta: "es una historia que transcurre en la oscuridad y hará mucha falta que el sol que yo trashumo aclare los rincones más mínimos" (Fanon, 2009, p. 57). En este plano, la exhaustividad no releva a la crítica, es lo que reprocha a Mannoni, quien al ocuparse de "los fenómenos psicológicos que rigen las relaciones entre el indígena y el colonizador" (Fanon, 2009, p. 93) es incapaz de dar con la estructura racista que rige al sistema mundo moderno, conclusión que, por el contrario, para Fanon, de la mano con Césaire, es inobjetable: "Sí. La civilización europea y sus representantes más cualificados son responsables del racismo colonial" (Fanon, 2009, p. 97). Pero el cometido de Fanon no queda ahí, sino que al iluminar la condición que para el sujeto colonizado muestra

su "experiencia de vida" como la de aquel humano que ha sido fijado al abismo del no–ser, revela otro propósito de *Piel negra, máscaras blancas*, que quizá no ha sido subrayado de manera suficiente, ocuparse de "un problema tan importante como el inventario de las posibilidades de comprensión de dos pueblos diferentes" (Fanon, 2009, p. 93). Entonces, el pensador martiniqués, puesto en la tarea de "descubrirse en situación", efectúa esa tensión entre una ontología del presente (cómo el negro da cuenta de su experiencia de vida) y la posibilidad de construir otro mundo posible, un mundo que salta desde el no–ser hasta lo que todavía no ha sido, y de ese modo vislumbra una especie de intención superior, justo la que alumbraría la oportunidad de dar con otro humanismo, de explorarle otras posibilidades.

La posición desde el colonizador por asegurar en "la raza colonizada" la condición de aquietamiento, la perpetuación del dominio, "tú quédate en tu lugar", atenta contra toda posibilidad de romper el código de dominio, del transitar por la des–alienación. Ante esa limitación ontológica es que Fanon va más allá que una mera reivindicación de la emoción, y prefiere la enunciación melódica y hasta poética del ritmo:

> … con todo mi ser, me niego a esa amputación. Me siento un alma tan vasta como el mundo, verdaderamente un alma profunda como el más profundo de los ríos, mi pecho tiene una potencia infinita de expansión. Soy ofrenda y se me aconseja la humildad del tullido… Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte.

> Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas refluyó hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar (Fanon, 2009, p. 132).

Aquí Fanon recupera un tono poiético, que no se limita a alcanzar lo sublime, el éxtasis, que se da desde la entraña de lo interior sensible, sino que también configura y reconfigura lo imaginario, la alucinación suprahistórica, pareciera que su propuesta es la de moverse como entre un zig–zag, en el medio de la rueca de la historia, transitando por la espiral dialéctica, por la fenomenalidad del centelleante alboroto, el cimarronear de la huída (De Oto, 2011), el optar por el quilombo en tanto tierra prometida, espacio intermedio, quizá movedizo, toda vez que esta aventura utópica se emprende con una única garantía, la de que "no hay garantía".

Fenomenología de lo colonial

En este punto quizá sea necesario comenzar con un pequeño rodeo. Es sabido que cuando en una ocasión le inquirieron a Martin Heidegger sobre sus continuadores franceses en fenomenología él, a lo más, llegaba a considerar como rescatable el trabajo de Maurice Merleau–Ponty, pero no ciertamente la incursión sartreana en el tema (que, a su ver, quizá estaría suficientemente imbricada con la dialéctica marxista, como el pensador mismo; filósofo, literato, dramaturgo, etc., con un protagonismo intelectual que lo ubicaría en las antípodas del filósofo alemán, habiendo preferido optar por el ostracismo en su cabaña de la Selva Negra), y ello es compatible con la misma línea de influen-

cia que Merleau–Ponty subraya en su trabajo clásico, cuando afirma que "lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, la reducción fenomenológica es la de una filosofía existencial: el 'In–der–Welt–Sein' de Heidegger no aparece sino sobre el trasfondo de la reducción fenomenológica". Y es precisamente en esa ruta; Husserl (reducción fenomenológica) – Heidegger (*dasein*), en la que quiere medir sus aportes hacia una preocupación sobre los "existenciarios", en miras a construir su fenomenología existencial de la percepción, según se aprecia en esta cita larga:

> … si puedo hablar de "sueños" y de "realidad", interrogarme a propósito de lo imaginario y lo real, poner en duda la «realidad», significa que esta distinción ya ha sido hecha por mí antes del análisis, que tengo una experiencia de lo real así como de lo imaginario, en cuyo caso el problema no consiste en indagar cómo el pensamiento crítico puede ofrecerse unos equivalentes secundarios de esta distinción, sino en explicar nuestro saber primordial de la "realidad", en describir la percepción del mundo como aquello que funda para siempre nuestra idea de la verdad. No hay que preguntarse, pues, si percibimos verdaderamente un mundo; al contrario, hay que decir: el mundo es lo que percibimos (Merleau–Ponty, 2003, p. 16).

Como Hourya Bentouhami (2014)[3] ha afirmado recientemente, "el uso de Fanon permite proporcionar un

3 El autor agradece a María Haydeé García Bravo, su traducción para tener en castellano las ideas de este importante trabajo sobre Fanon.

nuevo campo de expresión a la fenomenología dándole un sentido político capaz de asumir/hacerse cargo de la cuestión racial" (p. 43), ello es no solo expresión de que la fenomenología de Merleau–Ponty "se enriquece con los análisis fanonianos, en la opción de lecturas cruzadas que funcionarán como un juego de espejos en el que sus obras respectivas ganarán en espesor existencial" (Bentouhami, 2014, p. 46), sino que atiende al punto decisivo que quisiéramos abordar en los párrafos siguientes. Deseamos apuntar algunas notas sobre cómo Fanon interviene, declinando las preocupaciones fenomenológicas de su maestro hacia el modo de aparecimiento de lo colonial, como aquello que influye en la puesta en situación del negro, en donde todo su pensamiento se encuentra corporeizado, encarnado, su propuesta es la de un perpetuo interrogante, que se sitúa entre el reconocimiento y el odio.

En tal sentido, las preocupaciones del fenomenólogo francés que intentan ubicarse en la senda (occidental, ilustrada) del pensamiento crítico, pueden ser ciertamente canalizadas en la construcción, por Fanon, entre otros, de "un pensamiento crítico de lo colonial", esto es, con la formulación de una "epistemología descolonial" que apuntaría a una refundación ya no sólo de un peculiar humanismo, sino de cómo éste exigiría un nuevo punto de mira para las disciplinas del conocimiento. Pero, además, en un marco más amplio, para la propia filosofía, en cuanto recupera justamente los temas de la percepción del mundo por parte del negro, pero en tanto ésta debe ser dimensionada (con un análisis que intenta desplegar una ontología de ese presente, y encarándola hasta dar con sus límites) dado

que (en la configuración metodológica de la sociodiagnosis) el mundo del negro es el de la experiencia colonial de la construcción del mundo, algo que a las ontologías des–situadas de Occidente no les genera preocupación alguna.

Fanon parece documentar que la modificación del espacio de percepción que le propicia a su otro le devuelve una sensación, toda ella corporal, en un ejercicio en que el maltrato ontológico es ya el muro que genera la imposibilidad de relacionamiento ético: "Mi cuerpo se me devolvía plano, descoyuntado, hecho polvo, todo enlutado" (Fanon, 2009, p. 114). Para Fanon se disloca la posibilidad del reconocimiento y de un nuevo resurgimiento, lo que se tiene es repugnante: "Aquí o allí soy prisionero de un círculo infernal" (Fanon, 2009, p. 132). Será así que Fanon afirmará con determinación, "no soy el esclavo de «la idea» que los otros tienen de mí… [como cree que es en el caso de la judeidad del judío]… sino de mi apariencia" (Fanon, 2009, p. 115), de un modo específico de aparecer (racista–colonial) en el espacio común de percepción. De un lado la fenomenología de la conciencia, del otro la fenomenología de la corporeidad, de un lado la ilustración que como autoconciencia libera, del otro el autoafirmarse, "darse a conocer", en el mundo de lo colonial, hacerse oír (a lo Levinas), propiciar la mirada (a lo Merleau–Ponty), resquebrajar ese espacio de percepción y autoafirmarse como persona, más allá de lo negro (en tanto existenciario, identitario) o de la oposición negro–blanco, más allá del reconocimiento mismo, y ello sólo al modo del compromiso con el otro, o con el sub–otro, esto es, el humano que ya está en el abismo del no–ser.

Es posible, a título de exploración inicial de una fenomenología de lo colonial como alternativa a las ontologías del objeto, iniciar con la siguiente cita de Fanon, constatación inmediata, pero también certeza de esa "emoción negra" que se escinde de la "razón helena", pero que intenta ir más allá de una y de otra:

> Y entonces nos fue dado el afrontar la mirada blanca. Una pesadez desacostumbrada nos oprime. El verdadero mundo nos disputaba nuestra parte. En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona (Fanon, 2009, p. 112).

La primera determinación de esta apuesta fenomenológica está en el reconocimiento del primer peligro que representa el colonizado, que no es su lengua, ni su horizonte simbólico, sino su presencia física inmediata, material: "Pero al negro se le ataca en su corporeidad. Se le lincha en tanto personalidad concreta. Es peligroso en tanto ser actual" (Fanon, 2009, p. 146). Es en la facticidad del negro, ese no–ser, donde existe el peligro y la amenaza al propio horizonte ontológico del blanco, en resumidas cuentas, son los barrotes de una cárcel existencial que por razones dérmicas perpetúa la inferiorización. Fanon pone el énfasis en la crítica de la dimensión corporal, epidérmica, de la dominación, ahí se juega la determinación primera de la fenomenología de lo colonial.

Una segunda determinación de esa fenomenología de

lo colonial se ata a la construcción del llamado "esquema corporal", en el sentido que integra pero rebasa la dimensión apariencial de la piel, atraviesa ese umbral (De Oto y Bulo, 2015) y se instala en un anclaje más profundo, en el sentido material (hueso, piel, carne, razón, emoción, ritmo). Ello justamente pondría énfasis en que no existe una razón pura, sólo formal, que explique la dimensión corporal, no es que la noción de cuerpo sea recuperada por el pensamiento, sino que desde el cuerpo es que ha de ser volcada constitutivamente la cuestión de la razón, el pensamiento y la interpelación, acaso sea hasta redundante recordar el ruego final que cierra *Piel negra, máscaras blancas*: "¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!" (Fanon, 2009, p. 190), por ello dicha armazón es un requisito indispensable, en el combate fanoniano, para escapar de la ontología, situándose así en el piso de una pluralidad explicativa que le está siendo permitida por el nuevo estatuto conferido a lo fenomenológico, desplegado en clave de una corporeidad que rompe sus cadenas. Cuando el cuerpo del colonizado interroga no solo duda, y abre posibilidades (ilustradas o emancipatorias) a la razón en la historia, sino que su interrogación es ya un posicionamiento que duda de la razón (occidental) de la historia, que pugna por liberarse de ella. Si como dijera Ernst Bloch "pensar es traspasar", desde Fanon, hemos de decir, "interrogación es liberación".

Es este el elemento que dota de contenido a la pretensión fenomenológica fanoniana. La atadura ontológica se expresa en la negación del reconocimiento del cuerpo del otro, que debe concurrir por vía de un esquema siempre mediado, siempre se experimenta como "un conocimiento

en tercera persona". Se trata de una verdadera "maldición corporal" anclada en un "esquema histórico–racial" (Fanon, 2009, p. 112). Dicho esquema, sin embargo, no puede dejar de referirse a las consecuencias producidas por la herida colonial. El "conocimiento en tercera persona" es producto de las mediaciones interpuestas por la herida colonial y se expresan en la producción de diferenciación de clase y raza que brotan por doquier en el mundo del colonizado. Esta apuesta fanoniana lo llevó a realizar una crítica de su maestro Merleau–Ponty y de su esquema corporal, establecido con claridad en la *Fenomenología de la percepción*. Fanon detecta justamente la incompletud de dicho planteamiento, pues como dice el filósofo francés:

> Tenía, el esquema, que darme el cambio de posición de las partes de mi cuerpo para cada movimiento de una de ellas, la posición de cada estímulo local en el conjunto del cuerpo, el balance de los movimientos llevados a cabo en cada momento de un gesto complejo y, por fin, una traducción perpetua en lenguaje visual de las impresiones cinestésicas y articulares del momento. Al hablar de esquema corpóreo no se creía introducir, a lo primero, más que un nombre cómodo para designar un gran número de asociaciones de imágenes, y solamente se quería expresar que estas asociaciones estaban fuertemente establecidas y constantemente a punto de entrar en juego (Merleau–Ponty, 2003, p. 115–116).

La incompletud de esta noción es la que Fanon criticará. Para él, la fenomenología debe jugarse en otro lugar, en

otro espacio y con otras características del propio cuerpo. Limitados al "esquema corporal" quedamos atrapados en el entramado tejido desde el sujeto colonizador, es decir, en una vuelta de tuerca más del sujeto trascendental de la ontología occidental, yendo más allá, dirá Fanon "el esquema corporal … se derrumba, dejando paso a un esquema epidérmico racial" (Fanon, 2009, p. 113). La dimensión "epidérmico racial" nos mete de lleno en los combates de la historia, en el proceso de desplazamiento de lenguajes y mundos simbólicos, en el ejercicio de colonización de los mundos de la vida de los sujetos coloniales. Fanon subraya que la "inferioridad" del negro es un producto histórico y cultural tejido desde el mundo colonial. La fenomenología de lo colonial desplaza el "esquema corporal" que se desprende de la "razón helena" y nos quisiera atar a la "emoción negra", encasillamiento que es ya producto, él mismo, de la intervención y encierro colonial. Quedarse ahí es optar por una emoción fría, pero lo de Fanon apunta hacia una emoción cálida, la que experimenta desde otros ritmos sus nuevas creaciones. Su propuesta es la de la percepción fenoménica del otro subalternizado por la estructura, y de aquél que ha interiorizado esa inferiorización, pero la captación de tal forma de su aparecimiento debe ser la de un *salto* que lo saque del abismo del no ser, y lo conduzca hacia un *otro* modo de existencia. Esta peculiar fenomenología aporta también un modo distinto al enfoque marxista en que el proletariado, al romper las cadenas de la esclavitud moderna disuelve la división de clases y la totalidad que amarra a las clases mismas. Desde Fanon descubrimos que hay ahí un sí mismo (un encierro

ontológico), por el contrario, desde su propuesta la emergencia del invisibilizado o alienado, por la colonización, da cuenta de un resurgimiento *cuasi* trans–ontológico, que le dota de una nueva condición existencial y material, rompe no la totalidad del ser, sino inaugura otra totalidad desde el no–ser.

Es a partir de esta matriz que podemos reproyectar lo que Fanon dirá en *Los condenados de la Tierra* en lo que políticamente se activa desde aquello que designa como la zona del no–ser. De hecho, comentando en *Piel Negra*..., la filosofía bantú, nos dice el filósofo martiniqués: "No se trata de recuperar el Ser en el pensamiento bantú, cuando la existencia de los bantúes se sitúa en el plano del no ser, de lo imponderable" (Fanon, 2009, p. 160).

La zona del no–ser no es posible de captar, en su dimensión maniquea y relacional, sino a condición de practicar filosóficamente una fenomenología que parta del esquema epidérmico–racial, pero no para quedarse en dicha dimensión. De ninguna manera Fanon apuesta por fortalecer el particularismo "negro" contra el particularismo "blanco" (presentado en la geopolítica del conocimiento como un "universal"), lo que apunta es a mostrar el universal negro: "El negro apunta a lo universal, pero, en la pantalla, se le mantiene intacta su esencia negra, su 'naturaleza' negra" (Fanon, 2009, p. 160). Como diría un filósofo latinoamericano (Auat, 2011), esta propuesta estaría apuntando a un "universalismo situado" (p. 10).

Cabe a propósito de esto preguntarse ¿por qué la negritud no es un momento particular? ¿Por qué el negro no es una "esencia" o una "naturaleza"? Justamente porque

en ella se muestra la herida colonial en toda su radicalidad. Y la herida colonial es al tiempo la que produce el mundo moderno y su experiencia toda. La herida colonial es estructurante, determinante, articuladora. No por nada Fanon escribe "Necesito perderme en mi negritud, ver las cenizas, las segregaciones, las represiones, las violaciones, las discriminaciones, los boicots. Necesito tocar con los dedos todas las cicatrices que cebrean la librea negra" (Fanon, 2009, p. 160). Desde ahí, el sujeto colonial reconfigura los horizontes todos del colonizado, y más fuerte aún, le segrega, lo incendia, lo discrimina y lo viola. Esta situación universal de opresión no se vivencia de forma inmediata. La universalidad es opaca, o se encubre en universalismos abstractos: también o hasta de modos más sofisticados para los que son víctimas de la opresión moderno colonial. Fanon no es ingenuo en este punto:

> El negro posee una patria, asume un lugar en una Unión o una *commonwealth*. Toda descripción debe situarse sobre el plano del fenómeno, pero ahí de nuevo se nos remite a perspectivas infinitas. Hay una ambigüedad en la situación universal del negro que se resuelve de todas formas en su existencia concreta (Fanon, 2009, p. 152).

La fenomenología de lo colonial, y el rompimiento epistemológico des–colonizador parten de otro espacio teórico y político, un espacio que Fanon inaugura como arena de combate, como alternativa al discurso filosófico, y como práctica política.

Bibliografía

Anzaldúa, G. (1999) [1987]. *Borderlands|La Frontera. The New Mestiza.* San Francisco, Estados Unidos: Aunt Lute Books.

Auat, A. (2011). *Hacia una filosofía política situada.* Buenos Aires, Argentina: Waldhuter.

Bernstein, R. (2011). *Violencia: pensar sin barandillas.* Madrid, España: Gedisa.

Bentouhami, H. (2014). *L'emprise du corps. Fanon à l'aune de la phénoménologie de Merleau-Ponty.* **Cahiers philosophiques**, 3, 138.

Butler, J. (2009). Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 193-216). Madrid, España: Akal.

Challiand, R. (2011), Epílogo. Frantz Fanon resiste la prueba del tiempo. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra* (pp. 293-318). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Cruz, G. R. (2015). Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 51, 29-46.

De Oto, A. (2003). *Fanon: Política y poética del sujeto poscolonial.* Ciudad de México, México: Colegio de México.

De Oto, A. (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, 15, 149-169.

De Oto, A. y Bulo, V. (2015). Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 7-14.

Dussel, E. (1996) [1975]. *Filosofía de la liberación.* Bogotá, Colombia: Nueva América.

Fanon, F. (2009) [1952]. *Piel negra, máscaras blancas.* Madrid, España: Akal.

Fanon, F. (2011) [1961]. *Los condenados de la tierra.* Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

Fernández Prado, C. A. (1971). *Frantz Fanon.* Buenos Aires, Argentina: Galerna.

Fernández Retamar, R. (1965). Fanon y la América Latina. *Casa de las Américas*, 31, 89-93.

Gordon, L. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de Piel negra, máscaras blancas en la celebración del octogenésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217–259). Madrid, España, Akal.

Grosfoguel, R. (2018). La compleja relación entre modernidad y capitalismo: una visión descolonial. *Pléyade*, 21, 29–47.

Lao–Montes, A. (2011). Fanon y el Socialismo del Siglo XXI. Los Condenados de la Tierra y la nueva política de descolonialidad y liberación. Introducción a la nueva edición cubana de *Frantz Fanon, Los Condenados de la Tierra* (pp. VII–XLVI). La Habana, Cuba: Casa de las Américas.

León Pesántez, C. (2013). *El color de la razón.* Quito, Ecuador: UASB.

Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra.* Buenos Aires, Argentina: Futuro Anterior.

Merleau–Ponty, M. (2003) [1945]. *Fenomenología de la percepción.* Barcelona, España: Planeta.

Maldonado–Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity.* Durham, Estados Unidos: Duke University Press.

Mezzadra, S. y Neilson, B. (2017). *La frontera como método.* Madrid, España: Traficantes de sueños.

Mignolo, W. D. (2003) [2000]. *Historias locales | diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Madrid, España: Akal.

Thiong'o, N. (2015). *Descolonizar la mente.* Madrid: De Bolsillo.

Valdés García, F. (2017). *La in–disciplina de Caliban: Filosofía en el Caribe más allá de la academia.* La Habana, Cuba: Editorial filosofi@.cu.es

Wallerstein, I. (2009). Prólogo. Leer Fanon en el siglo XXI. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 29–37). Madrid: Akal.

Zapata Silva, C. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile. Diferencia, colonialismo y anticolonialismo.* Quito, Ecuador: Abya Yala.

FANON, CRÍTICA POSCOLONIAL Y TEORÍA. NOTAS EN CONTEXTOS LATINOAMERICANOS[1]

Alejandro De Oto

ORCID ID https://orcid.org/0000–0002–2704–1123

Primera parte

Cuando los retornos se prolongan más de lo esperado antes que considerarlos como tales habría que imaginarlos como procesos. Los tres elementos que evoca el título de esta intervención quieren indicar que hay algo importante para nuestro trabajo en las ciencias sociales y las humanidades. La serie, si uno recuerda la famosa enciclopedia de Borges que el propio Michel Foucault citara en el inicio mismo de *Las palabras y las cosas*, a diferencia de aquella, no es alfabética y lejos está de encontrarse en ruinas. También lejos está, un par de décadas después del regreso de Fanon a los escenarios latinoamericanos de pensamiento crítico, de producir ese estupor de hallarnos en el límite de nuestro pensamiento[2]. Por el contrario,

---

1 Una primera versión de este trabajo fue publicada en la revista Intersticios de la política y de la cultura latinoamericana, volumen 6, número 11. Agradecemos a las Editoras responsables por su autorización.

2 Escribe Michel Foucault luego de exponer la clasificación que Borges imagina en una también imaginaria enciclopedia china: "En el asombro de esta taxinomia, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar esto" *(1968, p. 1)*.

hoy nos encontramos cerca de una suerte de sentido común conceptual y teórico al entrecruzar los dos primeros términos que la componen: Fanon y crítica poscolonial. La segunda parte del título se escribe en plural porque no habría, y esa es la hipótesis de este escrito, sino contextos de lectura y escritura heterogéneos en la articulación de los tres elementos de la primera parte.

Esta introducción apunta a dar lugar a un breve recuento de las posibilidades que están presentes en los materiales de investigación y de crítica en los estudios evocados bajo el rótulo genérico de poscoloniales en relación con el espectro fanoniano[3].

La presencia en los últimos años de Fanon en los escenarios latinoamericanos, centralmente marcados por

3 La lista de entradas que vinculan el pensamiento de Fanon a la crítica poscolonial en sus variadas formas es relativamente extensa. Como se verá en la segunda parte de este escrito, la mayor parte de esa vinculación ocurrió en trabajos escritos en lengua inglesa. Hay varias compilaciones de mediados de los años noventa hasta el presente que se realizaron sobre Fanon y que rescataron lo que podríamos llamar un mapa heterogéneo de las poscolonialidades y de las teorías que convergían en su escritura. Se destacan en particular de ese contexto reflexivo los trabajos de Sharply–Whiting, T., White, Renée T. *(1996)*, Alessandrini, Anthony C. *(ed.) (1999)*; Nigel C. G. *(ed.) (1999)* y Gordon, L. *(2015)*. En este libro Gordon traza una cartografía bastante precisa de quiénes han estudiado y estudian Fanon sistemáticamente. Con respecto al "espectro fanoniano", el tema ha recibido alguna teorización en tres trabajos en los que he participado. En mi libro *(2003)* hice una referencia a esta figura evocando de manera menos rigurosa *Espectros de Marx* de Derrida. Sin embargo, en dos artículos recientes, junto con Leticia Katzer, profundizamos sobre esta noción poniendo en contacto la "zona de no ser" fanoniana con la deconstrucción *(2013, 2014)*.

la academia[4], es el resultado de peripecias particulares. Viene bien señalar aquí que en el despliegue en los tempranos años noventa de los estudios culturales y de algunos registros incipientes de la crítica poscolonial[5] Fanon

---

4 Señalo esta cuestión de la academia porque me interesa en particular entender los modos en que la escritura de Fanon entra al espacio de las teorías como excepción. Es preciso aclarar que la mayor parte de la reflexión está centrada en experiencias disímiles, muchas de ellas argentinas. Las hipótesis, conversaciones y conexiones posibles con diferentes contextos latinoamericanos están planteadas aquí como una invitación. Menciono algunos escenarios brasileños y colombianos relacionados con la circulación de la escritura de Fanon e invito a recorrer los trabajos que los abordan. Algunos de los rasgos centrales de las lecturas de los sesenta setenta en el caso argentino y brasileño son compartidos. La excepción notable del espacio argentino es la ausencia de la dimensión racial que tanto en Brasil, Colombia y Cuba, por ejemplo, constituyó una presencia relativamente constante.

5 Se podría decir que se trataba de un regreso subrepticio, casi secreto, entre quienes cursábamos seminarios vinculados a las escrituras de Edward Said y luego leíamos otros libros aparecidos a principio de la década pero todavía en inglés, como *The Location of Culture* de Homi Bhabha. Entre esas dos escrituras se tramaron muchas de las razones por las que Fanon emergió hacia fines de los noventa y en los dos mil como un pasaje crucial de nuestras bibliotecas críticas. Hay una postura diferente en García Canclini que señala que ese regreso de Fanon en ciertos latinoamericanistas y en los cultural studies norteamericanos fue amnésico con respecto a las lecturas que se hicieron de los años sesenta y setenta de Fanon en el continente. Esta posición, se puede ver en Néstor García Canclini *(1995)*. Yo no estoy oponiéndome a dicha lectura estrictamente, sino señalando que no hay continuidad entre los contextos de lectura de las décadas pasadas a las que hace referencia Canclini y aquellos presentes de fines de los años noventa cuando leíamos a Fanon de la mano de Said, Bhabha y similares. Es muy distinto el caso de Grasmci, que forma parte de esta referencia de Canclini. Por el contrario, Gramsci recibió cada vez nuevos impulsos en los trabajos de intelectuales como José Aricó. La agudeza analítica de Aricó responde a una trama que no rompió el vínculo entre aquellos pasados *('*60,

se entremezclaba con los textos destinados a pensar los problemas de las identidades culturales, de la subjetividad subalterna y los procesos de racialización, un concepto que por otra parte adquirirá vigencia una década más tarde. Sin embargo, ello no se daba como resultado de una revisión crítica de las historias intelectuales o, si se quiere, de las teorías que en el espacio latinoamericano habían lidiado con los tópicos salientes de su escritura, a saber, la liberación, la desalienación, la revolución en el tercer mundo, la descolonización, entre los más destacados. Por el contrario, fue un retorno vinculado a procesos de formación académica de algunos estudiantes de posgrado que en esos años tomaban aquí y allá contacto con las tramas heterogéneas de la llamada crítica poscolonial y notaban en ella la persistente aparición de las referencias sobre Fanon.

Una década antes, en los años ochenta, con ciertas disparidades las academias latinoamericanas habían atestiguado los despliegues postestructuralistas[6] en diferentes

---

'70 y '80). No obstante, Aricó también sufrió una suerte parecida a la de Fanon, en el sentido de que sus trabajos se perdieron en los ochenta para recibir una re-ignición (como diría Edward Said) en la última década en los trabajos de Raúl Burgos (2004), Martín Cortés (2015) y Ricca, G. (2016). Este último lleva adelante una discusión profunda y razonada sobre el horizonte de apertura de la obra de Aricó.

6 Es preciso decir aquí que el término es de uso más frecuente en la academia de Estados Unidos. En los ochenta, con variaciones regionales importantes, en América Latina las referencias iban más directamente hacia los autores que se pensaban englobados por el mismo antes bien que como una caracterización en bloque de todos ellos. Es bastante claro que el pensamiento filosófico francés contemporáneo participa de este esfuerzo, pero es bastante claro también que las diferencias entre sus practicantes son muy marcadas.

disciplinas y con ellos se había puesto en primer plano el problema de la crítica de los sujetos fundacionales de la experiencia moderna, afectando de manera directa la noción de un sujeto histórico relativamente homogéneo, articulado alrededor de la clase, por ejemplo, como categoría nuclear del análisis social. Eso trajo como consecuencia una revisión ampliada de las metodologías de análisis, dando lugar a lo que años antes, al principio de la década Clifford Geertz llamó "géneros confusos", al escribir sobre los modos en que se prefiguraba el pensamiento social. Tal movimiento progresivo hizo algo fundamental con respecto a los saberes de lo social y ello fue que poco a poco las certidumbres metodológicas y las asignaciones de sentido dieron paso a procesos reflexivos donde se imponía el carácter configuracional tanto de las prácticas sociales estudiadas, de los propios objetos de estudio, como de aquellas tareas que incumbían a la propia investigación.

Al ocurrir esto, con desniveles y con matices dependiendo de los espacios, se produjo una vuelta de materiales y de textos que habían sido apartados por completo del análisis dos décadas antes, pero era un retorno particular, dado que estaba caracterizado por una nueva configuración de esos mismos textos y materiales. Así entonces, la discusión de tópicos como el colonialismo y su presencia en los procesos de producción de subjetividad que se tornó evidente a mediados de los años noventa y con más fuerza en la primera década del siglo en curso, hizo su entrada a escena favorecida por estas circulaciones de escrituras genéricamente llamadas postestructuralistas y por los efectos

de las mismas en campos tan variados como la etnografía, la crítica literaria y los estudios culturales, entre otros. Quiero ser claro al respecto y decir que "favorecida" no significa ser la razón principal si es que pudiera identificarse alguna. Por el contrario, se podría listar una serie importante de trabajos que influenciados por las dimensiones de los marcos postestructuralistas rechazaban en conjunto tanto las críticas marxistas del proceso histórico, como las escrituras ligadas a las historias de la militancia política en los años sesenta y tempranos setenta, iluminadas por los registros, en nuestro caso, de la filosofía de la liberación, la teología de la liberación, la idea de la revolución en el tercer mundo, las lecturas sartreanas del intelectual militante y un largo etc. El punto en cuestión aquí es si al hacer la pregunta por el regreso de Fanon y más tímidamente de otras escrituras anticoloniales, no puede describirse ello como una emergencia antes bien que como un retorno. Trataré de ser explícito con este asunto.

Al revisar las circulaciones de textos críticos del colonialismo se puede trazar una línea de corte bastante definida, otra vez teniendo en cuenta los contextos específicos, hacia fines de los años setenta y principios de los ochenta. Tal línea que es, entre otras cosas posibles, un modo de describir la discontinuidad de determinados procesos, tiene un efecto que me gustaría describir como de agua en la arena. Es decir, define el momento en que el suelo de la teoría y de las prácticas políticas dejan de fungir como positividad que contiene a escrituras como las fanonianas. Se ha vuelto tan permeable, para extender la metáfora, el suelo que contenía y organizaba las escrituras anticoloniales

en América Latina que las afirmaciones de otros tiempos, plenas de sentido, de capacidad de articulación política y de producir descripciones plausibles del mundo se pierden en la porosidad de un piso ideológico y de prácticas sociales que no las contiene. Ello es así porque las tramas se han desplazado a negociaciones de sentido en contextos democráticos lábiles, hacia nuevas formas de subjetivación social apoyadas en procesos sociales que no reclaman, por ejemplo, la univocidad de ciertas categorías, como las de sujeto histórico o la de conciencia. Sobre todo, en el contexto de los saberes se produce un desacoplamiento entre lo que se entendía como prácticas significantes vinculadas al activismo político, los temas y problemas específicos de una disciplina y sus despliegues epistemológicos.

El vínculo entre los distintos géneros del pensamiento social y su articulación política, deja de ser una evidencia *per se*, es decir, deja de darse la naturalización de que todo conocimiento es político, como si ello garantizara un resultado específico, y entra en una zona más opaca donde se esfuma su transparencia representacional en profusas genealogías. En ese camino, escrituras como las fanonianas, leídas antes en contextos de fuertes antagonismos y donde la heterogeneidad no era una dimensión a destacar porque se privilegiaban los objetivos utópicos, pierden poco a poco contención. Por ejemplo, cuando se hace un breve examen de los modos en que aparece la escritura de Fanon entre revistas de discusión política en la década del sesenta, estoy pensando en Argentina que es un caso que he trabajado, los temas que invitan a su circulación son la "revolución en el tercer mundo", la "lucha anticolonial" en términos

de emancipaciones nacionales del colonialismo y "la lucha social" en términos de transformaciones socialistas[7].

Esas elecciones hacen converger con relativa eficacia las demandas concretas de una práctica política con las categorías y conceptos que se explican y desenvuelven en los textos. No se trata, por cierto, de una relación mimética entre el contexto general y los conceptos, sería una ingenuidad pensarlo de ese modo, pero sí de una dimensión epistemológica que organiza el saber en dependencia funcional de ciertos enunciados que trabajan como demanda de lo real frente al texto. El texto tiene un peso en sí mismo relativo y privilegia lo que refiere, y lo que refiere funciona como espacio de validación de las lecturas y de las escrituras que dependen de él. Tal operación trabaja con relativa fluidez en gran parte de la literatura política del período, en América Latina y más allá. Pero incluso esta descripción, que se ajusta a cierta idea del efecto que producen los contextos en las formas de apropiación y circulación de un texto, no describe bien desenvolvimientos que son internos a los propios campos donde tales escrituras acontecen. Tomemos por ejemplo los planos de incidencia que se organizan alrededor de nociones como las de alienación, cultura, conciencia, revolución, colonialismo. Frente a la presión del contexto por convertir en referente cada una de esas palabras, ellas se tramitan en el pensamiento social como conceptos o descripciones de lo que acontece en lo real. Y si bien este acontecer es concreto, dado que cada palabra de tal serie envía a dimensiones históricas

7 Ver De Oto (2013, p. 35–60).

bien conocidas en el siglo XX, es preciso decir que ellas describen posiciones dentro de la propia escritura, dentro del campo preciso de su emergencia. En ese sentido, la escritura anticolonial o la crítica del colonialismo no sólo refiere a una dimensión de la experiencia histórica sino que es al mismo tiempo una organización subrepticia del modo en que cada nuevo enunciado sobre el colonialismo va a ser producido y comprendido.

No aludo aquí solamente a la escritura de Fanon, sino al conjunto de intervenciones que configuraron el espacio de la crítica del colonialismo. Pero aún pensando sólo en ella, lo que está en juego es la posibilidad o no de detectar escansiones, órdenes, planos, discontinuidades allí donde las grandes unidades de sentido parecen emparejar toda rugosidad, toda saliente. ¿Cómo comparar un cuerpo negro, por ejemplo, con una revolución? ¿Cómo hacer valer la materialidad de los cuerpos en el colonialismo cuando de lo que se trata es de desalienar sus mentes? Con total intencionalidad hago estas preguntas porque remiten insistentemente al plano de las homologaciones entre sujeto y desalienación que se organiza en la escritura anticolonial y hacen posible los modos de leer e integrar escrituras específicas en la red de conceptos y categorías que forman la malla de contención.

Mi hipótesis de trabajo indica que tal malla está constituida por unidades conceptuales del tamaño de revolución, alienación, nuevo hombre, nuevo humanismo, en las dos décadas posteriores a la muerte de Fanon y deja escurrir en la arena todo el microcosmos de eventos del cuerpo racializado. Pero entiéndase bien, no son unidades

restringidas al texto fanoniano, son ante todo, las unidades conceptuales que las prácticas de lectura producen en ella. Por esa razón, creo que no sería propio hablar de retorno sino de emergencia. Todo lo que se escurrió en la arena en aquél tiempo no volvió cuando las energías de las grandes unidades eran aún visibles. Pero más importante todavía, tampoco volvió cuando se dio la crítica de esas grandes unidades, acechadas tanto por los procesos sociales como por los devenires propios dentro de los discursos de la filosofía, de la teoría social, política y cultural en los años ochenta y noventa del siglo XX latinoamericano. Fue un acontecer que hizo desaparecer casi por completo la escritura de Fanon y sus efectos, los cuales no fueron pocos, del escenario en los largos años ochenta.

Si alguna vez la escritura de Fanon había entrado por la puerta de los compromisos políticos de la militancia salía junto con ella de la consideración pública y de la academia. Si alguna vez había inspirado reflexiones sobre la revolución del tercer mundo, fracasada ésta, fracasaba aquella. Si alguna vez había sido el programa para pensar ese objeto complejo llamado la cultura nacional, desaparecida la misma idea de su posibilidad, la escritura fanoniana no hacía otra cosa que acompañarla en el gesto. Pero más intenso aún, uno podría reconocer que si alguna vez la escritura de Fanon había sido de alguna utilidad en las reflexiones latinoamericanas, tanto las que iban en la consideración de los fundamentos de la teología de la liberación (al reconocer el carácter alienado del sujeto o al reconocer las tramas de lo que ella evocaba en términos de un humanismo), o de la propia filosofía de la liberación que encontraba en ella

un pilar para discutir su estatus ontológico (a saber, si se podía o no filosofar en un continente que se representaba sometido y todavía no emancipado), quedaban en aquél presente, el de los años de salida de ambas décadas, pocas posibilidades de inscripción de los problemas citados. Fue un efecto en cierta forma paradójico el que se produjo porque la escritura de Fanon fue y es parte de una literatura menor, en el sentido que la figura tiene cuando pensamos con Deleuze y Guattari. Es decir, es la escritura de un autor que forma parte de un grupo definitivamente marginal y se expresa en una de las lenguas dominantes pero que al mismo tiempo sus problemas individuales se completan en un discurso de contenido político y lleva consigo la marca de representar una suerte de enunciación colectiva de la que depende. Fanon, como muchos otros que pensaron el colonialismo, escuchó y entendió la naturaleza de las amenazas de su presente.

De algún modo esta marca pasó desapercibida una vez que la reflexión filosófica europea (centralmente europea) se hizo cargo de una crítica extensa de las famosas ilusiones de la modernidad, de la representación y de sus sujetos centrados y universales. Por una razón que luego entenderíamos como propia de la geopolítica del conocimiento, por estos barrios se asumió que todo aquello que por fondo o por pátina hubiera estado vinculado a los relatos modernos y sus sueños de la razón instrumental, o a sus sueños de totalidades sociales, pues, debía irse con los discursos y teorías que le habían dado supuestamente marco y contención. Para decirlo con más claridad, si el marxismo había sido objeto extenso de una crítica, por qué

razón sobrevivirían sus unidades de análisis "aggiornadas" al uso colonial de una escritura como la fanoniana. Cuál sería el objeto de relatar las peripecias del colonialismo cuando ya no había casi espacio alguno a escala global que estuviera definido por él, al menos en términos formales. O qué sentido tendría darle entidad a las discusiones sobre la cultura nacional y otros objetos semejantes cuando era claro que hablábamos de la disolución de los procesos que dieron entidad a la propia modernidad y, en los noventa, la globalización, por izquierda y derecha, ponía el acento sobre procesos transnacionales, incluido el de la subalternidad como categoría analítica. O más significativo aún, qué sentido tendría sostener la historicidad que habitaba los textos de Fanon y otras tantas escrituras si era evidente que la derrota de una generación que había imaginado el cambio social aquí y allá no hacía sino cuestionar centralmente los que habían sido sus instrumentos de comprensión y sus formas de acción.

En el mejor de los casos, Fanon aparecía como una escritura vinculada a recuentos biográficos de intelectuales y de algún que otro profesor universitario que recordaba los ecos potentes, sobre todo, de su texto manifiesto, *Los condenados de la tierra* (1994 [1961]), manifiesto que no dejaba de recordar justamente el carácter moderno del género y ponerlo en cuestión. Porque es preciso decirlo, *Los condenados de la tierra* no resiste casi ningún contraste con información procesada en los términos de las ciencias sociales que solemos practicar. Su tono, su ritmo, es el del martillo que golpea sobre cada verdad asumida como tal, sobre cada certeza de las condiciones que se

ciernen sobre aquellos que llama colonizados y que en un gesto universalista invierte la proposición colonial: si hay algo de nuevo en el mundo es la imaginación emancipada desde las antiguas sociedades coloniales. Es un texto que podría cabalmente formar parte del registro ampliado de los manifiestos que se conocieron en América y el Caribe pero con una peculiaridad, se debate largamente entre lo que podría llamarse un examen de conciencia ampliado, el pulso del panfleto que intenta una palabra performativa[8] y un legado, un testamento.

En cada una de estas formas registra la tensión de su escritura y la razón por la cual, también, quedó en el olvido y se escurrió en la arena. Entre los años sesenta y setenta quienes disputaron ese legado en el sentido que lo sugiere Derrida en *Espectros de Marx*, desafiaron cada elemento de la serie, la conciencia, el pulso y el testamento, haciendo de esta escritura algo no poco usual, una herramienta de uso, anticipadora de lo social en juego, sin prestar demasiada atención a su carácter performativo. Así, participa del género que inauguró *el Manifiesto comunista* más de un siglo antes, acompañando los procesos de la modernidad desde sus costados críticos y definiendo con momentos certeros los movimientos de una historia emancipatoria todavía por ocurrir. Ese punto es crucial para entender que de lo que habla en *Los condenados de la tierra* es de todo lo que ocurre sin que haya ocurrido. No es una trampa retórica esta, sino la descripción de los efectos que produce y performa la escritura fanoniana. Ni siquiera es el

8 Para una lectura del papel del *Manifiesto* como género ver Maíz (2014).

registro utópico o apocalíptico, tan propio de la palabra escrita de los manifiestos que describen viejos mundos y auguran nuevos. Y no es porque no se pueda pensar en esa clave en su texto ya que los restos de un humanismo crítico se revelan rápidamente en él, sino porque el efecto performativo de su escritura se dirige hacia las zonas menos definidas, a las zonas menos estabilizadas del concepto, de la categoría o incluso de la afirmación radical. Si alguna novedad impone la escritura de Fanon en el género, me atrevo a generalizar, no es la eficacia retórica, sino una encrucijada que adquiriría valor en la emergencia de los noventa y los dos mil en nuestro continente y que conectaría nuestra propia memoria poscolonial con la de él, a saber, la dificultad de nombrar aquello que de hecho no tenía concepto por fuera de los límites representacionales de los discursos civilizatorios o coloniales: la experiencia colonial y la experiencia racial en los cuerpos.

No obstante, ese momento tardaría en llegar. Por lo pronto, la disputa con el legado dejaba de acontecer hacia fines de los años setenta. Los ecos de las discusiones que habían puesto a Fanon en el primer plano de una larga fila de lecturas y escrituras latinoamericanas se apagaron. Quedaron como restos de un naufragio ocurrido de diferentes maneras y en diferentes lugares y aunque se podían evocar los nombres de Salazar Bondy, Leopoldo Zea, el mismo Enrique Dussel, pero también de Paulo Freire, entre muchos otros, ello no hacía sino señalar el vacío de escrituras en conversación con la de Fanon. La disputa con el legado en los años sesenta y setenta se había dado en el terreno de las teorías revolucionarias y en el trabajo,

vamos a decirlo, de una comprensión del colonialismo subsidiaria de la modernidad. ¿Cómo podría haber sido de otro modo? Tenemos derecho a esta pregunta sabiendo de los riesgos que implica el pensamiento contrafactual. Sin embargo, ese aspecto fue crucial para mantener el rango de escritura menor de la que hablaba antes y, sobre todo, el tono épico de su enunciación. Digámoslo de esta manera, manteniendo la rareza de su escritura, se mantenía su singularidad radical, es decir, la imposibilidad de ser otra cosa que lo que era. Por lo tanto, sus enunciados fungían de puntos de partida de una moral antes bien que nudos problemáticos que apuntaban a describir la complejidad del presente. En parte también Fanon fue responsable de ello, porque es muy claro que su escritura le hablaba a los intelectuales y asumía posición en ese mundo para prescribirles una forma de desenvolvimiento[9]. Esas situaciones, entre las

---

9 Me valgo en este pasaje de las reflexiones que suscita un sugerente artículo de Catelli *(2013)*, "La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la "ciudad real". Catelli explora allí los límites concretos que enfrenta todavía hoy el campo de los estudios coloniales por haber prestado poca atención al llamado semiótico que hiciera Walter Mignolo en los años noventa. Ella trabaja a partir de problematizar la noción de ciudad letrada de Ángel Rama en conversación con la ciudad colonial y los cuerpos coloniales racializados de Fanon. Los señala como objetos de una posible semiosis que puede dar cuenta de los repertorios que en ellos están en juego poniendo en primer plano las materialidades y prácticas que evocan y refieren. Fanon cuando escribe analíticamente funciona como aquél que describe Catelli, el que ofrece un mundo de signos, representaciones y prácticas que desbordan las murallas de la ciudad letrada. Sin embargo, el registro de Fanon es ambivalente. En *Los condenados de la tierra* se dirige a los intelectuales y les recomienda que se sumerjan en la materialidad de la vida, al mismo tiempo que intenta restituir un *ethos* del intelectual que por todos los caminos

que se cuenta el tono programático de sus textos, volvía imposible vincularlo con la vida cotidiana, con las rutinas de la vida diaria por ejemplo, que es donde casi siempre resolvemos nuestras existencias. No se podía ir o volver al trabajo, incluso viajar del modo en que lo hacemos, con sus textos en los bolsillos.

Los tonos épico y programático se habían incorporado auráticamente a su escritura gracias a sus esfuerzos pero también a los que el propio Sartre en su famoso prólogo a *Los condenados de la tierra* produjo al señalarlo como el libro de un enemigo. Una ficción que afectaría largamente las lecturas de esas décadas quitándolo de la posibilidad de abordarlo al tiempo que sentirlo parte de la vida cotidiana, la que no se hace preguntas estructurales ni decisivas, la que se resuelve en las experiencias micro de un individuo. Pero también porque lo extrañaba de parte de sus lectores al convertir ese libro en el objeto de un examen de conciencia del intelectual metropolitano[10] devolviéndolo insistentemente a la ciudad letrada (Catelli, 2013).

El destino de los monumentos, por insignificantes que ellos sean, es casi siempre muy distinto al que imaginan sus autores y sus más conspicuos lectores, como en este caso. No sabemos por cierto que quería Fanon, aunque podemos deducirlo, pero sí sabemos con bastante certidumbre lo que hacen e hicieron sus lectores con sus textos porque ellos son el material con el que trabajan.

---

parece reenviarlo, metafóricamente, a la ciudad letrada.

10 Judith Butler ensaya esta idea en uno de los textos que analizan y presentan la edición de Akal de *Piel negra, máscaras blancas* (2009, p.199).

Si ocurrió una clausura en términos filosóficos sobre su escritura ella se dio por los contextos complejos en los que circulaba, pero también, y fundamentalmente, porque quedó ligada a una perspectiva mayoritaria de época que agotó la reserva de preguntas sobre su singularidad y no pudo pensarla en otras conversaciones aunque ellas siguieran ocurriendo en un registro casi subrepticio[11]. Digo esto con total intencionalidad y consciente del registro en juego. La irrupción de Fanon en las teorías emancipatorias latinoamericanas de los años sesenta y setenta nunca alcanzó a articularse con los procesos de racialización que su misma escritura invitaba a estudiar. Por el contrario, su participación era admitida por el lado de las filiaciones con los discursos emancipatorios y la revolución, antes bien que por una analítica capilar de las formas de producción de la diferencia racial en contextos coloniales. Un problema presente para distintos lectores en Colombia y en Brasil, por ejemplo, que mantuvieron la dimensión racial de la crítica fanoniana aunque en cierta forma como categorías sobre el sujeto todavía fuertemente ancladas en registros esencialistas o en fuertes ontologías de la identidad. No

11 Aunque me he concentrado mayoritariamente en mi experiencia de trabajo en Argentina sobre la escritura de Fanon, es preciso señalar que las circulaciones de sus textos son muy variables de país en país. La tesis en Estudios Culturales de la Universidad Javeriana de Julio Andrés Arévalo Méndez ofrece, por ejemplo, un mapa del trabajo de intelectuales negros colombianos que reflexionaron sobre el problema de la blanquitud en contacto con las lecturas fanonianas. Entre ellos está la referencia a Sancy de Jesús Mosquera Pérez *(1954–2011)*, un intelectual chocoano fundador del Centro Frantz Fanon, el cual desapareció tras su muerte *(*Arévalo Méndez, 2015, p.12*)*.

obstante, las resonancias de las dimensiones raciales de la analítica fanoniana de la sociedad colonial y de la subjetividad moderna tomada en el conjunto de intervenciones del período quedarán ocluidas por una imagen persistente y resistente de que el potencial heurístico de su escritura estaba de algún modo cancelado o, si se quiere, sellado en el pasado de su emergencia[12].

Para decirlo de manera más radical, su escritura pasó al archivo de los materiales con los que alguna vez se haría la historia del pensamiento crítico del colonialismo, ni mucho más, ni menos, pero es preciso señalarlo, un archivo ya cerrado, no pasible de nuevas configuraciones.

Un movimiento conocido sobre el problema de las prácticas lectoras es que ellas derivan hacia toda la escena en la cual el texto y sus soportes son objeto de una perfomatividad específica, contextual y afincada en materialidades concretas. No me he detenido aquí en esa dimensión pero viene al caso para pensar el problema del cierre sobre los archivos al que hice mención más arriba. Mi hipótesis de trabajo sobre el problema es que se produjo una suerte de doble cierre sobre la escritura fanoniana. El principal, derivado de los vínculos entre prácticas militantes, entre contextos de "uso" afiliados a las luchas políticas, con la dimensión fáctica donde estos textos se enlazaban en una trama que abarcaba desde pequeños editores ligados a grupos de lectores fuertemente politizados, pasando por

12 Quisiera ser específico en esta propuesta y señalar nuevamente que me concentro en las lecturas hechas en Argentina pero intuyo por algunas exploraciones preliminares que ocurren cosas similares en otros contextos. El caso de Brasil lo referencio en las notas 12 y 15.

revistas de crítica radical y ciertos conceptos clave para pensar la época. Lo repito, palabras (marcadores) como "tercer mundo", "alienación", "revolución", "liberación", entre las más conspicuas, eran esas claves. Por un lado, caracterizaban los puntos salientes de prácticas discursivas heterogéneas, pero como tales, al mismo tiempo, integraban escrituras como la de Fanon en códigos interpretativos relativamente rígidos. Estas dimensiones delinearon límites claros en el caso de Argentina, que es el que conozco con precisión y sobre el que me centro en este trabajo. Resta una tarea comparativa para saber si en otros espacios socioculturales ocurrieron cosas parecidas[13]. La escritura de Fanon quedó relativamente circunscripta a esa serie de marcadores. El segundo cierre, y sólo a efectos analíticos tiene sentido desplegarlo, es que para estos contextos de lectura y circulación de su escritura, su poética no fue considerada como un factor a tener presente o, en todo caso, fue un factor adicional que no importaba para el núcleo de la discusión conceptual y categorial que esos términos o marcadores representaban. Por el contrario, ella de pronto aparecía como un obstáculo en los debates sobre lo que realmente quería decir Fanon y dependiendo de las condiciones, se producían asociaciones entre el héroe revolucionario, al estilo Che Guevara, y las posiciones románticas que de esa asociación emergían[14]. Lo interesante del caso, y en esto aventuro una hipótesis más que tenerla

13 Para el inicio de un contraste con el caso brasileño se puede ver Guimarães *(2008)*.

14 Un movimiento clásico al respecto que, por ejemplo, Albert Memmi expresa en *(1972)*, "La vida imposible de Frantz Fanon".

claramente definida por la investigación, es que su poética, la misma que había fungido como fuente de inspiración, fue la que alejó a muchos de sus lectores y exégetas cuando la revisión de los instrumentos de análisis del mundo entraron en crisis con la crítica de la modernidad y otros, a principios de los años ochenta.

De todos modos un recorrido de esta naturaleza no hace justicia a la heterogeneidad de articulaciones que la escritura de Fanon puso en juego. Pero es interesante notar que en el contexto de sus usos, por ejemplo, en el caso brasileño hubo mucho de parecido con el argentino, a partir de que Fanon fuera introducido por Sartre. Desde allí tuvo una fuerte acogida por medio del cine de Glauber Rocha y la pedagogía de Paulo Freire en los años sesenta (Guimarães, 2008, p. 100–107)[15] y encontró fuertes ecos a partir del trabajo de Renate Zahar en los setenta[16].

En resumen, mi posición al respecto es que la débil integración de la escritura de Fanon al contexto de los saberes sobre lo social practicados de manera profesional la afectó al hacer de ella al mismo tiempo una potente singularidad y una parte muy menor de las tramas de las ciencias sociales y las humanidades. Su destino en este plano era, en el mejor de los casos, su estabilización en un archivo en tanto fuente.

Con estas anotaciones y sugerencias quiero decir que

---

15 Para un trabajo que aborda en extenso la relación Freire y Fanon ver Fernández Mouján *(2017)*.

16 Para un estudio reciente sobre la recepción de Fanon en Brasil, quizás el más importante hasta el momento en portugués, ver Faustino Mendes *(2015)*.

se comprende que su trabajo cayera en una suerte de olvido. Los modos y los mundos de los que hablaba ya no resonaban con igual vigencia en nuestros presentes pasados.

Segunda parte

Sin embargo, hacia inicios de la década de los años ochenta y en relación con la crítica de la modernidad que se produjo en gran parte de los escenarios académicos tomó fuerza el espacio abierto por la crítica poscolonial. Este fue visto como una suerte de novedad en la que devino central la reflexión sobre las condiciones creadas para la emergencia de subjetividades en el contexto de las historias imperiales, coloniales y estatales modernas.

Tal movimiento traía consigo los archivos postestructuralistas de la teoría, con el núcleo central del problema de la diferencia y ponía en entredicho las figuras alrededor de las cuales se habían organizado las explicaciones sobre los sujetos históricos modernos en la mayoría de los recorridos de la filosofía y otros campos durante el siglo XX. No obstante, la crítica poscolonial, pensada en la especificidad y en su dimensión general, introdujo lo que podríamos pensar como una "diferencia de la diferencia". No sólo hizo suyo el pensamiento de la diferencia y lo que a grandes rasgos puede caracterizarse como una reflexión sobre los modos de producción de la subjetividad, sino que también introdujo un segundo nivel en dichos modos y ello fue la dimensión colonial de la cultura contemporánea global. Global en tanto detectaba una afectación que no se resumía a una sola región o a un único grupo de historias.

Tal dimensión colonial convirtió la crítica de la modernidad en una crítica de las formas y configuraciones que colonizan la experiencia moderna y en una crítica de los límites conceptuales representados en términos estadísticos[17]. Es decir, se tramó allí una marca que luego definiría el campo completo de las reflexiones sobre el colonialismo, a saber, la baja representatividad de los conceptos y categorías de la teoría social a la hora de expresar o dar cuenta de aquello que está subsumido en las formas modernas de la experiencia social.

Las consecuencias de este movimiento son varias. Me interesa rescatar para este relato dos fundamentales que se vinculan a las razones de la re–introducción de Fanon en las discusiones globales. La primera de ellas ya la he expresado. Se trata de la evidencia de un límite que podríamos llamar etnocéntrico de la teoría social (asumo esta denominación para describir un conjunto complejo de prácticas

17 Quiero decir con ello que los conceptos y categorías actúan de por si en gran parte de la teoría social como lo hace la idea de la representatividad de una muestra en la estadística, con la diferencia que la estadística tiene reparos metodológicos y conceptuales muy importantes. No infiere inmediatamente de una muestra que ella representa el conjunto total de una población de datos. Si lo hiciera, ya sabría de qué se tratan los mismos y no haría falta hacer mucho más. Las inferencias en este plano siempre están acechadas por esta paradoja. Sin embargo, en casi todas las disciplinas modernas del conocimiento que trabajan lo social como su objeto la mayor parte de los conceptos y categorías han procedido, y algunas todavía lo hacen, como si esa paradoja no existiera. En las humanistas es aún más marcado. Como si, por ejemplo, las diferencias cualitativas y cuantitativas que ponen en acto los procesos coloniales fueran sólo fenómenos secundarios y subsidiarios de un tronco central de la temporalidad y de la experiencia social que por tan conocido se lo naturaliza.

intelectuales en los saberes especializados sobre lo social) que hace subsidiarios o dispone en un segundo orden de importancia los procesos que no fueron objeto y fuente de sus reflexiones. Me refiero concretamente a textos, historias, relatos, etc., que no conforman la biblioteca autorizada de la teoría. El caso de Fanon es paradigmático al respecto. La segunda dimensión tiene que ver con la representación pero de un modo diferente. Al pensar el problema colonial, casi de la misma manera que Césaire lo había anotado en las páginas iniciales de *Discurso sobre el colonialismo*, como una suerte de fracaso civilizatorio[18], la crítica poscolonial como movimiento destacó que las diversas intervenciones en ese escenario global de la teoría social no sólo acotaban las representaciones a una esfera cultural relativamente estrecha, como se puede notar en la idea del límite, sino que también estaba en discusión la figura misma de la representación, pero de una manera diferente a como esta crítica se procesó en el campo filosófico. La diferencia es, precisamente, la de "la diferencia de la diferencia". Este modo de proceder no necesariamente involucró a todas las intervenciones en el campo poscolonial pero cuando ocurrió presionó para producir una configuración de los archivos distinta y una organización de la biblioteca de la teoría social sobre otras bases.

No quiero excederme en un lenguaje metafórico pero, aunque lo parezca, no lo es. La crítica poscolonial

---

18 Me refiero aquí al célebre tercer párrafo del texto de Aimé Césaire, *Discurso sobre el colonialismo* cuando señala que el régimen burgués en Europa no ha podido resolver ni el problema del proletariado ni el problema colonial.

al preguntar por la representatividad de los conceptos y las categorías, al detectar la representación como un procedimiento situado tanto histórica como culturalmente y describirlo como una práctica afectó la configuración del archivo, alteró los privilegios epistémicos que en él se tramitan y desestabilizó la aserción sobre el carácter no cuestionado de lo universal en cada disciplina. Si la diferencia se tematiza en el espacio de los derroteros postestructuralistas, con la crítica poscolonial adquiere un nuevo significado porque implica, por así decirlo, un bucle dentro de un bucle, ya que no sólo desplaza las dimensiones ontológicas y teleológicas de conceptos y categorías, sea en el orden del lenguaje o en el orden de la sistematización del pensamiento teórico, sino que además las analiza en razón de un proceso, el colonialismo, que es exterior al dominio que conforman. Al hacerlo, revela la estructura misma de la representación que las organiza.

En ese movimiento tiene mucho sentido que escrituras que habían sido clausuradas o selladas junto a sus contextos de emergencia o a las urgencias morales y políticas de una época, devengan en partes activas de la reflexión y salgan del registro biográfico en las que frecuentemente se las aborda[19].

---

19 No tengo el espacio para abordar este problema aquí pero es notable como escrituras que son consideradas excéntricas con respecto a los cánones intelectuales y conceptuales de algunas disciplinas muchas veces son integradas a las mismas por medio del efecto biográfico. Es decir, la peculiaridad de la vida del autor o la autora otorga la legitimidad de su ingreso antes bien que la complejidad de lo que se produce en sus escrituras. Es bastante frecuente observar este procedimiento que no es más, ni menos, que una muestra de las geopolíticas del conocimiento que a nivel capilar se producen en el mundo contemporáneo. La biografía entonces

Como resulta bastante obvio ello no sólo permite incorporar escrituras excéntricas del canon sino también permite ampliar la imaginación teórica y epistemológica porque ya no se trata simplemente del retorno de lo reprimido en el conocimiento, o figuras semejantes, sino de modos distintos de configurar el escenario de las investigaciones y sus materiales.

Esos modos son posibles también, en reversa, gracias a la diseminación de escrituras como la fanoniana porque más allá de las operaciones que las sitúan en una suerte de clausura epocal, en tanto material de investigación, ellas son un campo prolífico de imaginación cultural abierta a otras relaciones. La más significativa, sin duda alguna, es la de los procesos de racialización que Fanon había explorado con fuertes tonos fenomenológicos y que para las perspectivas centradas en las discusiones sobre la revolución del tercer mundo habían pasado casi inadvertidas.

Tal dimensión fue quizás la que mayor influencia tuvo en las lecturas sobre Fanon que provenían de la academia

---

más que indicar la complejidad de una vida se vuelve un factor de estabilización cuando la escritura de esos autores y autoras representan un riesgo epistemológico para el orden discursivo de una disciplina, sus modos de enunciar y sus privilegios epistémicos. Se podría exagerar y decir que la biografía funciona como el fetiche freudiano destinado a disminuir la ansiedad que produce la diferencia. Este giro ha sido pensado por Bhabha para ver la manera en que el discurso colonial estabiliza por medio del fetiche la diferencia racial (sexual en Freud) y reduce así la angustia que produce. No he encontrado un ejercicio similar en la bibliografía que señale algo parecido con respecto a la biografía, pero resulta sugerente ver que la incorporación a un orden, en este caso disciplinario, si ocurre es porque lo universal está estabilizado en él y sólo admite la diferencia en tanto colorido despliegue de la diferencia.

norteamericana en los años noventa y con la que muchos tomamos contacto en América Latina[20]. Así entonces, Fanon volvió poco a poco a los escenarios latinoamericanos de la mano de las lecturas poscoloniales y de la imaginación epistemológica del giro decolonial, el cual lo convierte en una suerte de pieza clave de su biblioteca descolonizadora al invocarlo desde las conversaciones con la crítica poscolonial y con los registros de las filosofías de la liberación, que tanto calado intelectual tuvieron y tienen en el continente. Fue un regreso investido de las cualidades de una emergencia porque los problemas que ahora esa escritura permitía relevar se articulaban en esa suerte de triple confluencia, muy problemática por cierto, de la crítica poscolonial, la decolonial y los registros de una fenomenología poscolonial que se desplegaba en los noventa entre pensadores del Caribe[21].

En ese contexto el problema más destacado en la escritura de Fanon, sin duda alguna, fue el de la raza, no ya como tema de estudio sino como forma de conceptualizar los procesos de racialización inscriptos en gran parte de las relaciones sociales de la región, tanto en términos antropológicos y sociológicos como históricos y epistemológicos.

Sin duda alguna esta dimensión moldeó fuertemente

---

20 Para un detalle de las sucesivas olas de trabajos sobre Fanon ver Gordon (2015) y De Oto (2003).

21 En cierta forma los congresos de la Caribbean Philosophical Association que regularmente pueblan el paisaje académico de los últimos 15 años con temas y problemas fanonianos tuvo la marca de base de esa fenomenología poscolonial. Aunque es preciso decirlo, no es el único registro filosófico en juego en ella. Para ver la naturaleza de la Asociación recomiendo visitar su página web: http://www.caribbeanphilosophicalassociation.org/

el modo de jerarquizar las categorías del análisis histórico social. Ya no se trataba de analizar el proceso por el cual las sociedades coloniales podrían explicarse en una suerte de historia subsumida en un tiempo revolucionario global, más afirmado que demostrado por otra parte, al mismo tiempo que no alteraba la configuración del saber que proporcionaban tales concepciones. Con el problema de la raza en Fanon además de mostrarse un tema ausente de gran parte de la literatura especializada, lo que quedaba expuesto era que su ausencia articulaba una jerarquía conceptual y categorial y disponía, por así decirlo, los cuerpos en función de la misma. Al problema temático se le sumó el problema ontológico y a éste el epistemológico. Casi de manera inmediata leer a Fanon significaba atender a todas esas ausencias ahora vistas como constitutivas del pensamiento social. En ese marco, Fanon se convirtió en el aviso concreto de que había una falla estructural en nuestros archivos y "reservorios" conceptuales. La raza y los procesos de racialización adquirieron en él ese estatuto. La emergencia precisa en su escritura de la raza constituyó hacia adelante, hacia nuestros presentes y en los nudos genealógicos de los registros poscoloniales y decoloniales, una demanda que invitaba a sacudir el fundamento epistemológico que había organizado el archivo clausurado del colonialismo y la teoría social. La tarea a emprender entonces era abrir ese archivo para nuevas operaciones heurísticas, hermenéuticas y configuracionales y, por lo tanto, producirlo de otro modo que el colonialismo.

Bibliografía

Alessandrini, A. C. (ed.). (1999). *Frantz Fanon. Critical Perspectives.* Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

Arévalo Méndez, J. A. (2015). Amir Smith Córdoba. Del blanqueamiento a la negritud. Tesis de Maestría. Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Burgos, R. (2004). *Los Gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente.* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Butler, J. (2009). Violencia, no violencia. Sartre en torno a Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 193–216). Madrid, España: Akal.

Catelli, L. (2013). La ciudad letrada y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la "ciudad real". *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*, 9, 56–76.

Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual.* Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.

De Oto, A. (2013). Usos de Fanon. Un recorrido por tres lecturas. *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, 30(7), 35–60.

De Oto, A. (2003). Frantz Fanon. *Política y poética del sujeto poscolonial.* México D.F., México: El Colegio de México.

De Oto, A. y Katzer, L. (2014). Tras las huellas del acontecimiento. Entre la zona de no ser y la ausencia radical. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 19(65), 53–64.

Fanon, F. (1994). *Los condenados de la tierra.* Prefacio de Jean Paul Sartre. Trad. de J. Campos. México D.F., México: Fondo de Cultura Económica.

Faustino Mendes, D. (2015). "Por que Fanon, Por que agora": Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil. Tesis Doctoral, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos; Brasil.

Fernández Mouján, I. (2017). *Elogio de Paulo Freire.* Buenos Aires, Argentina: Noveduc.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno.

García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.

Gibson, N. C. (ed.) (1999). *Rethinking Fanon. The Continuing Dialogue*. Nueva York: Humanities Books.

Gordon, L. (2015). *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*. Nueva York: Fordham University Press.

Gordon, L., Sharply–Whiting, T., White, Renée T. (1996). *Fanon: A crítical Reade*r. Oxford: Blackwell Publishers.

Guimarães, A. S. A. (2008). Recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos estudos*, 81, 99–114.

Katzer, L. y De Oto, A. (2013). Intervenciones espectrales o variaciones sobre el asedio. *Tabula Rasa*, 18, 127–143.

Maíz, C. (2014). El manifiesto: expresión apocalíptica de lo moderno. De Marx al posboom latinoamericano. *Cuadernos del CILHA*, 15(1), 73–91.

Memmi, A. (1972). *La vida imposible de Frantz Fanon. Nuevos Aires*, 8, 65–87.

Ricca, G. (2016). *Nada por perdido. Política en José. M. Aricó*. Río Cuarto: UniRío.

LO RACIAL COMO DISPOSITIVO Y FORMACIÓN IMAGINARIA RELACIONAL[1]

Laura Catelli

ORCID ID https://orcid.org/0000-0002-4124-7689

Introducción: ¿De qué hablamos cuando hablamos de raza?

El presente ensayo surge de una unidad de contenidos que dicté en el marco de un seminario del doctorado en Trabajo Social de la Universidad Nacional de Rosario[2], y como parte de un proyecto de largo aliento sobre

1 Una primera versión de este ensayo se publicó en Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas 6, 12 (2017), pp. 89–117.

2 María Eugenia Hermida fue quien pensó que era una buena idea dar un seminario juntas en el doctorado en Trabajo Social de la Facultad de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Rosario. Siendo mi formación en Humanidades, la posibilidad de tener una experiencia transdisciplinaria con un campo disciplinar cuyo eje es la intervención en lo social fue extremadamente valiosa. Este texto es mi contribución a ese trabajo conjunto, que tuvo lugar en dos ocasiones, primero en Mar del Plata, donde el doctorado tiene una extensión áulica, y luego en Rosario. A lo largo de todo el proceso unxs treinta estudiantes de doctorado, entre otras cosas trabajadorxs sociales, psicólogxs, educadorxs, acompañantes terapéuticxs, artistas, reflexionaron sobre este nudo problemático. Intenté lo más posible situar las teorías abordadas en el plano institucional que cada estudiante trajo a la discusión a través de sus reflexiones e intervenciones en el diálogo del seminario. Esto que sigue es parte de ese diálogo. Sobre la necesidad de abordar el racismo interdisciplinariamente, ver Gall (2014, pp. 9–34).

imaginarios raciales poscoloniales en América Latina[3]. Por su origen, este aporte tiene un sesgo pedagógico que podrá advertirse en la construcción de un nudo problemático, el de *lo imaginario racial*, a partir del cual se propone explorar un interrogante que a primera vista puede parecer simple: ¿de qué hablamos cuando hablamos de raza? Deliberadamente amplia, hasta excesiva, la pregunta busca funcionar como un disparador para detenernos en la raza en tanto noción y en las dificultades que surgen al intentar definirla. También da lugar a la posibilidad de hacer foco y visibilizar un mundo de construcciones discursivas, prácticas y dinámicas de poder que se articulan con lo racial, en el que nuestros propios despliegues de la noción, me refiero al ámbito académico y profesional, se encuentran indefectiblemente involucrados. El objetivo general es dimensionar y visibilizar el largo y complejo proceso de las formaciones raciales[4] en Latinoamérica

3 Este ensayo se enmarca en el proyecto CONICET "Aproximaciones poscoloniales a la problemática racial en la construcción de imaginarios culturales en América Latina" y el PIP CONICET 2015–2017 "Interpelaciones latinoamericanas transdisciplinarias a la teoría poscolonial y el giro decolonial: artefactos, archivos, subjetivaciones".

4 El modelo de procesos de formación racial de Omi y Winant (1994) propone pensar la idea de "raza" con respecto a la estructura social: "Pensamos que los procesos de formación racial ocurren a través de un vínculo entre estructura y representación. Los proyectos raciales hacen el 'trabajo' ideológico de hacer estos vínculos. Un proyecto racial es simultáneamente una interpretación, representación o explicación de dinámicas raciales y un esfuerzo de reorganizar y redistribuir recursos de acuerdo con ciertos lineamientos raciales. Los proyectos raciales conectan lo que la raza significa en una práctica discursiva determinada y las maneras en que las estructuras sociales y las experiencias cotidianas son organizadas racialmente, sobre la base de

haciendo hincapié en la necesidad de no perder de vista los aspectos simbólicos e imaginarios de los dispositivos que sostienen y ponen en movimiento a dichas formaciones.

Si en los comienzos de la modernidad la raza era una cuestión de sangre (Martínez, 2008; Stolcke, 1992; Wade, 1992), en el régimen de visibilidad de la modernidad el sitio de su inscripción será el cuerpo (Catelli, 2014, pp. 19–21). Ligados desde el siglo XVIII, raza y cuerpo han atravesado un proceso de reificación en los ámbitos de la biología y la antropología que configuran el cuerpo subjetivo, viviente, como objeto de estudio[5]. La persistencia de la idea decimonónica de raza involucra un conjunto de rasgos y características descriptibles, identificables y científicamente verificables en los cuerpos, que "fijan", para usar un término de Frantz Fanon, al cuerpo subjetivo[6]. Así, cuando hablamos de raza seguimos, como afirma Peter Wade (2014), oscilando entre "discursos de índole *natural–cultural* sobre los cuerpos, el medio ambiente y el comportamiento, en los cuales las dimensiones culturales y naturales siempre coexisten" (p. 35)[7]. Uno de los efectos de esta ligazón es cierta dificultad en el abordaje de la racialización como un

---

ese significado" *(pp. 55–56, mi traducción)*.

5 El artículo de García Bravo *(2016)* explora el proceso discursivo y disciplinar por el cual se forjó en el siglo XIX en México la asociación entre raza e indigeneidad.

6 Bulo y De Oto *(2015)*, De Oto y Pósleman *(2016)* abordan desde muy interesantes registros teóricos la cuestión del cuerpo en Fanon.

7 Para un panorama de las problematizaciones que se han hecho del cuerpo como objeto natural desde la perspectiva de la Antropología del Cuerpo consultar Broguet, Menelli y Rodríguez *(2013)*.

fenómeno que no está estrictamente anclado en el cuerpo, sino que ocurre en exceso de él, a través de complejos entramados que involucran aspectos imaginarios, entre otros. La visibilización de esta problemática en el ámbito del aula, a través de la pregunta por la raza, busca trabajar a contrapelo de algunas dinámicas subrepticias de la racialización y de los efectos de su larga relación con el cuerpo.

La noción de raza produce entonces una serie de asociaciones problemáticas que no han sido suficientemente abordadas y menos aún superadas. En lo que sigue, la propuesta es trabajar sobre un nudo téorico que comienza citando los sentidos ilustrados y decimonónicos del término para proponer apartarnos de la noción de raza como categoría de análisis. Me refiero a sentidos que se enlazan a dos momentos; primero, a la clasificación de la especie humana tal como se expresa en el siglo XVIII, particularmente desde el pensamiento de Georges Louis Leclerc (1707–1788), Conde de Buffon, donde la raza se configura como un encadenamiento de diferencias físicas y psicológicas bajo la influencia del medio (Lepe–Carrión, 2016, pp. 154–166); segundo, en el siglo XIX, cuando la raza se configura junto a una objetivación o reificación del cuerpo[8] en la biología y la antropología física. En Latinoamérica estas nociones de raza fueron instituidas socialmente por vía

8 Como decía, también objetivado. Si bien no me referiré en lo que sigue de manera específica al problema de la objetivación del cuerpo, es importante notar que allí se abre una perspectiva central para ahondar en la subjetivación. Cuando utilice el término "cuerpo" en este ensayo, estaré refiriéndome a un cuerpo subjetivo.

de la biopolítica de estado bajo los Borbones, y en el siglo XIX a través de políticas de corte positivista (Lepe–Carrión, 2016, pp. 239–260; Martínez, 2008; Stolcke, 1992). Dichas asociaciones dificultan, a nivel conceptual, visibilizar los mecanismos de reproducción y transmisión de lo racial en la larga duración.

Este ensayo está organizado como un recorrido por cuatro momentos y tiene como objetivo principal desmantelar cualquier noción objetiva de raza/cuerpo, tan persistente en nuestros imaginarios sociales y culturales. El primer momento examina la definición de dispositivo de Michel Foucault con relación a la multiplicidad de elementos involucrados en procesos de racialización; el segundo introduce la institución de lo imaginario de Cornelius Castoriadis a fines de destacar la relacionalidad entre el plano de lo simbólico y el de lo institucional, entendiendo este último en un sentido amplio que permite abrir la reflexión teórica sobre lo racial al ámbito de diversas prácticas; el tercero se enfoca en la dimensión subjetiva, psicológica desarrollada por Fanon con relación al cuerpo y el vínculo que el psiquiatra martiniqués establece entre ésta y los imaginarios raciales instituidos; el cuarto retoma la discusión de Homi K. Bhabha sobre el discurso y la subjetividad coloniales y el estereotipo con el propósito de subrayar la relacionalidad inherente a la subjetivación racial colonial, así como la importancia crucial de comprender los discursos sobre lo racial en términos de su funcionalidad para el ejercicio del poder. Tanto en el caso de Fanon como en el de Bhabha lo que está en juego es la producción de la diferencia racial como mecanismo de racialización

desde una perspectiva relacional, la cual me interesa en la medida en que nos interpela en tanto productores de discursos que intervienen en el entramado de lo racial, en diversos ámbitos.

De manera secundaria en este ensayo la pregunta por la raza compara los modos en que esta noción opera en el giro decolonial y la teoría poscolonial, dos vertientes u opciones teóricas que abordan la problemática del colonialismo y donde la cuestión racial es medular. Me interesa esbozar una comparación implícita que coteje la utilización de la noción de raza en el giro decolonial con algunos registros poscoloniales sobre lo racial. En el giro decolonial la noción de raza parece sostener una reificación, en tanto categoría, de procesos complejos que involucran el dinamismo denso de lo subjetivo.

No hace demasiado tiempo que la noción de colonialidad del poder de Aníbal Quijano comenzó a circular en las ciencias sociales y las humanidades. Sin embargo, podemos decir hoy que se trata de uno de los conceptos más referidos en los estudios críticos sobre colonialismo en América Latina. En "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" (2000) el sociólogo peruano desarrolla el concepto de colonialidad, el cual busca visibilizar y dar cuenta de la conformación de un patrón de poder, estructurante del capitalismo y aún vigente. A mi modo de ver, la relevancia del concepto de colonialidad del poder reside aún en la capacidad de articular dos cuestiones que hasta ese momento no habían sido destacadas con la contudencia con la que lo hizo Quijano: pensar la experiencia latinoamericana en términos de la larga duración

del colonialismo, a partir de la conquista como momento fundacional del capitalismo, y el carácter intrínseco de la clasificación racial en ese proceso extenso. Así, en mi trabajo sobre el mestizaje, por ejemplo, el concepto de colonialidad me ha permitido pensar en problemas vinculados a procesos o formaciones raciales en contextos del colonialismo ibérico en la larga duración.

Ahora, si bien la noción de raza es determinante para la concepción de la "experiencia de la dominación colonial" tal como la configura Quijano[9], si examinamos de cerca el modo en que el sociólogo piensa la raza surgen algunos problemas sobre los cuales es preciso detenerse. Veamos la definición operativa de raza ofrecida por Quijano con relación a la colonialidad:

> La idea de raza, en su sentido moderno, no tiene historia conocida antes de América. Quizás se originó como referencia a las diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados, pero lo que importa es que muy pronto fue construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos. La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban

9 "Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo", *(2000, s/n).*

> solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (2000, s/n).

En este pasaje es evidente que Quijano enlaza la idea de raza al "descubrimiento" de América, pero sin profundizar en los modos específicos de producción de diferencia puestos en marcha en las etapas iniciales de la conquista. El énfasis se coloca en la raza como "diferencias fenotípicas entre conquistadores y conquistados" para luego afirmar que fue "muy pronto construida como referencia a supuestas estructuras biológicas diferenciales entre esos grupos". En otro pasaje sostiene, "Con el tiempo, los colonizadores codificaron como color los rasgos fenotípicos de los colonizados y lo asumieron como la característica emblemática de la categoría racial" (2000, s/n). Lo que quiero destacar es que una concepción biologicista de la noción de raza (podría argumentarse que anacrónica) y la idea de raza como color subyacen la configuración de las identidades sociales coloniales en el modelo de Quijano. Se trata de una descripción que reduce procesos y modos de relación específicos que produjeron las jerarquías y dinámicas sociales coloniales y de un denso entramado

de discursos y representaciones a través del cual se fue configurando y disputando el sentido racial de la diferencia como vector de diversas formas de dominación colonial. En este sentido, cabe mencionar que debido a su enfoque en los colonialismos británico y francés de los siglos XVIII y XIX, los estudios poscoloniales han producido una bibliografía extensa sobre ese extraordinario entramado de prácticas y discursos que produjeron la idea moderna de diferencia colonial y de raza en el contexto de los colonialismos mencionados[10]. Más allá de lo específico de los contextos coloniales, las teorías raciales británicas y francesas, también las italianas, del siglo XIX, fueron sumamente influyentes en los imaginarios raciales nacionales de la poscolonia ibérica[11], por eso tanto esas teorías como los estudios críticos sobre ellas resultan relevantes para el contexto latinoamericano.

En líneas generales, sugiero trabajar con una noción nueva, la de *lo imaginario racial*, pensada a partir del nudo teórico conformado por conceptos de Foucault, Castoriadis, Fanon y Bhabha (aunque no necesariamente debe limitarse a ellos), los cuales nos permiten pensar en procesos dinámicos y articulaciones complejas. El objetivo de comprender y visibilizar el proceso de las formaciones raciales en Latinoamérica haciendo hincapié en sus aspectos simbólicos e imaginarios pretende ser estratégico, entendiendo que la naturalización de las asimetrías en la vida social fundadas en lo racial son sostenidas a través de

10 Ver por ejemplo Chrisman *(2003)*, Stoler *(1995, 2002)*, Young *(1995)*.

11 Ver Catelli *(2017, pp. 20–35)*, Lepe Carrión *(2016)*, Leys Stepan *(1991)*.

dispositivos relacionales que involucran aspectos simbólicos o discursivos, institucionales y subjetivos.

Foucault

La raza como transcripción

Si en el sustantivo raza se expresa la ausencia de una comprensión dinámica y compleja de lo racial como proceso, como dispositivo, como formación imaginaria, ¿de qué hablamos cuando hablamos de raza? La dimensión de la pregunta no condice con lo aún poco que la categoría ha sido abordada críticamente. En ese sentido, los aportes de Foucault, como ha insistido Ann Laura Stoler (1995, 2002), ameritan ponerse en diálogo con otros abordajes del tema, sobre todo porque Foucault no sólo se aparta de la noción decimonónica de raza sino que, además, produce una movilización del concepto, la cual puede advertirse en la idea del proceso de una "transcripción" de la raza como un discurso político a la raza como discurso científico del evolucionismo:

> En el fondo, el evolucionismo entendido en sentido amplio –es decir, no tanto la teoría misma de Darwin como el conjunto de sus nociones (como jerarquía de las especies en el árbol común de la evolución, lucha por la vida entre las especies, selección que elimina a los menos adaptados)–, se convirtió, con toda naturalidad, en el siglo XIX, al cabo de algunos años, no simplemente en una manera de transcribir en términos biológicos el discurso político, no simplemente en una manera de ocultar un discurso político

> con un ropaje científico, sino realmente en una manera de pensar las relaciones de la colonización, la necesidad de las guerras, la criminalidad, los fenómenos de la locura y la enfermedad mental, la historia de las sociedades con sus diferentes clases, etcétera. En otras palabras, cada vez que hubo enfrentamiento, crimen, lucha, riesgo de muerte, existió la obligación literal de pensarlos en la forma del evolucionismo (2000, p. 232).

Uno de los efectos de esta transcripción es el "devenir" de la raza como uno de los puntos focales de la biología y luego de la antropología física, donde se funde el discurso del ejercicio del poder gubernamental sobre los cuerpos con el discurso sobre "el cuerpo", y a la vez donde la raza es inscripta en el cuerpo por el mismo discurso científico. Para poder intervenir en esta cadena de efectos de lo racial es necesario desarrollar un modelo de análisis que visibilice los efectos de la transcripción observada por Foucault, la complejidad de su despliegue a nivel social, institucional[12] y subjetivo. Por eso, este ensayo problematiza la raza desde lo racial, entendido aquí como un registro analítico de los mecanismos a veces subrepticios con que opera la racialización. En el nudo teórico propuesto, dichos mecanismos se piensan desde la perspectiva de modelos que habilitan el desarrollo de una analítica racial dinámica capaz de alejarse de "la raza" y los cuerpos como objetos para, en cambio, visibilizar la relacionalidad de los elementos en juego en la racialización (discursos, prácticas, espacios, sujetos).

---

12 Entendido en un sentido amplio y, siguiendo las críticas de Castoriadis, no funcionalista.

La racialización entendida en términos del dispositivo

El primer modelo que abordo con relación a la construcción de un nudo teórico para pensar lo racial es el dispositivo de Foucault[13]. Se trata de un concepto fundado en la puesta en juego de las relaciones entre una multiplicidad de elementos que emerge como una estrategia de poder en un momento dado, produciendo una serie de efectos[14]. La definición brindada por Foucault, algo extensa, puede dividirse en tres partes: 1) los elementos del dispositivo, 2) lo que "esencialmente" es, y 3) cuál es su función. Primero, define el dispositivo según sus elementos:

> … un conjunto resueltamente heterogéneo que incluye discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no–dicho, éstos son los elementos del dispositivo (1983, p. 184).

Foucault comienza con una lista diversa, para luego agrupar los elementos del conjunto bajo dos tipos, "lo dicho y lo no dicho". Gilles Deleuze (1980) ha relacionado esos dos grupos con saber y poder, las dos grandes categorías que recorren la obra de Foucault: el saber pasa por "relaciones de forma", lo dicho, lo visible, el lenguaje,

---

13 Ver Moro Abadía (2006, pp. 139–156) para una necesaria definición crítica del concepto. Agradezco la referencia a Patricio Lepe–Carrión.

14 En mi tesis doctoral (2010) llevo adelante una movilización conceptual de la idea de mestizaje, proponiendo pensar este proceso según los términos del dispositivo.

la luz, y otras formas que organizan esos elementos; se caracteriza por una "segmentariedad relativamente dura" (p. 80). El poder, por lo contrario, pasa por "relaciones de fuerza", lo no dicho, lo no visible, lo que no pasa por formas[15]. El poder pasa por "puntos" singulares que marcan la aplicación, la acción o la reacción de una fuerza ante otra. El poder es "diagramático", o sea, una distribución de relaciones de poder inestables y difusas, que no emanan de un punto central o de un punto único de soberanía, más bien se mueven dinámicamente en un campo de fuerzas (Deleuze, 1980, p. 80). El dispositivo, por lo tanto, es un modelo que muestra los mecanismos mediante los cuales el saber y el poder coaccionan, que relaciona el saber y sus manifestaciones visibles (la lista de elementos que conforman el dispositivo) con el poder y sus manifestaciones no visibles, es decir, con la aplicación de la fuerza propiamente.

Si tomamos este aspecto y pensamos en la racialización funcionando como dispositivo, el racismo, entendido como conjunto y sistema que produce diferencia mediante figuras "visibles", también debe entenderse a partir del impacto que eso "visible" produce en la subjetividad. En ese sentido, es interesante notar que Fanon nos habla no de mostrar la igualdad del blanco y el negro "echando mano de la humanidad, del sentimiento de la dignidad, del amor y la caridad" como respuesta al racismo, sino de "ayudar

15 "Les stratégies se distinguent des stratifications, comme les diagrammes se distinguent des archives. Cést l'instabilité des rapports de povoir qui définit un milieu stratégique ou non–stratifié. Aussi les rapports de pouvoir ne sont–ils pas *sus*" (Deleuze, 1980, p. 80).

al negro a liberarse del arsenal de complejos que lo han dominado y que germinaron en una situación colonial" (Fanon, [1952] (1973), p. 25). En otras palabras, Fanon nos ayuda a ver que el racismo opera, por un lado, en un nivel discursivo, visible, que se instituye en la situación colonial mediante prácticas específicas de dominación y sujeción (de esclavitud, de explotación, de sometimiento), que tienen como efecto, en un nivel no visible, hacer "germinar" en el sujeto colonizado un sentimiento de inferioridad real[16]. Volveré sobre este punto un poco más adelante.

A partir de esa distinción entre saber y poder se puede abordar la segunda parte de la definición que ofrece Foucault, que se refiere a la característica esencial del dispositivo: "El dispositivo mismo es la red que se establece entre estos elementos" (1983, pp. 184–185). Si bien el dispositivo es un modelo en apariencia demasiado amplio o inclusivo, es justamente esa expansividad que va de lo discursivo a lo no discursivo lo que nos permite visibilizar lo racial como aplicación de fuerzas en relación con discursos, leyes, instituciones, objetos culturales, etc., es decir, la manifestación visible del ejercicio del poder. El mestizaje, por ejemplo, vendría a ser un dispositivo colonial en la medida en que surge de la relación de dominación colonial, es la "red" que se establece entre los discursos y las prácticas coloniales—las estrategias—y los sujetos que forman parte de la relación de poder colonial y que son atravesados por esas prácticas.

16 Para una discusión que da cuenta de la complejidad de los múltiples registros en que opera la racialización en Fanon, ver De Oto (2003, pp. 163–194).

A todo esto se le debe agregar otra dimensión, vinculada a la tercera parte de la definición del dispositivo. Foucault enfatiza que éste tiene una función estratégica, un carácter funcional ante "un determinado momento": "Por dispositivo, entiendo una especie—digamos—de formación que tuvo por función mayor responder a una urgencia en un determinado momento. El dispositivo tiene pues una función estratégica dominante" (1983, p. 185).

Para el caso latinoamericano, que es el que nos concierne, podemos pensar en el "mestizaje" como dispositivo y en una función estratégica cuyo eje central se configura a partir de la relación de poder colonial. Según esta definición, el escenario del "encuentro" en que generalmente se representa el mestizaje como unión amorosa entre hombres europeos y mujeres indígenas (en la literatura o en el arte), como mezcla pasiva de razas biológicas (en la biología), como mezcla de culturas (en la antropología) cambia drásticamente a una situación de guerra, conflicto y resistencia. Definir el mestizaje en los términos del dispositivo hace visible su funcionalidad con relación a las prácticas de poder coloniales. En el ámbito latinoamericano, la problemática racial demanda ser delineada desde una perspectiva poscolonial que, además de considerar la formación del pensamiento racial en términos del desarrollo de un discurso científico sobre la raza en los siglos XVIII y XIX, también sea capaz de dar cuenta de la incidencia de la ideología ibérica de la limpieza de sangre, de sus efectos a través del mestizaje (Catelli 2010; Rivera Cusicanqui 2010; Sanjinés 2005) en

las formaciones discursivas, simbólicas, imaginarias[17] de nuestras sociedades.

Castoriadis

Dimensiones simbólicas e institucionales de lo racial

El concepto de institución de lo imaginario de Castoriadis resulta esclarecedor y productivo para ahondar en procesos vinculados a las dimensiones simbólicas, discursivas, imaginarias de lo racial. Castoriadis (2013) define lo imaginario como "la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen" (p. 201) que media la relación fluida que se establece entre el simbolismo institucional y la vida social. Destaca, además, la diversidad de posibilidades de esas relaciones según el contexto, "la relación entre la institución y la vida social que se desarrolla en ella, no puede ser vista como una relación de forma a materia en el sentido kantiano, y en todo caso como implicando una anterioridad de una sobre otra. Se trata de momentos en una estructura, que jamás es rígida y jamás idéntica de una sociedad a otra" (p. 201). Lo imaginario reviste la capacidad que pone en movimiento a lo simbólico, a su vez "la manera de ser bajo la cual se da la institución" (p. 186). Conforma una relación que se mueve a través de diferentes prácticas, espacios, sentidos. La relacionalidad y la

17 He trabajado en varias oportunidades casos paradigmáticos de las articulaciones imaginarias e institucionales del mestizaje en distintos momentos de la larga duración de la colonialidad. Ver Catelli (2012, 2016a, 2016b, 2017a, 2017b). Son fundamentales los trabajos de Gruzinski (1991, 2000), Rivera Cusicanqui (2010).

movilidad son aspectos que se destacan entre lo imaginario como capacidad del sujeto y lo simbólico como condición de posibilidad de un orden social determinado. Mi argumento es que el despliegue de lo racial a nivel institucional tiene lugar a partir de procesos relacionales vinculados a lo imaginario.

Del modelo de Castoriadis, y con relación a la definición de dispositivo, me interesa el énfasis puesto en la relación entre lo simbólico, la vida social, mediada por la capacidad imaginativa del sujeto. Estos aspectos están ausentes en el dispositivo foucaltiano y permiten abrir ese modelo hacia una mayor fluidez con respecto a los modos de articulación de sus elementos y el rol de los sujetos en esas articulaciones. Castoriadis define lo simbólico primero en términos de su relacionalidad con lo institucional, como "la manera de ser bajo la cual se da la institución" (p. 186), destacando que el simbolismo no es neutro ni totalmente adecuado como pretende el funcionalismo (p. 193). Esto es interesante porque, si lo pensamos junto al dispositivo, lo imaginario instituido dinamiza y se enfoca en ciertas articulaciones que en el modelo foucaultiano permanecen estáticas y algo estructuradas, "Nada permite determinar *a priori* el lugar por el que pasará la frontera de lo simbólico, el punto a partir del cual el simbolismo se desborda en lo funcional" (Castoriadis, 2013, p. 199). Según los términos en que lo plantea Castoriadis, esos procesos involucran dinámicas simbólicas que de manera no lineal o causal inciden en la construcción de la vida social, aunque sin ser completamente determinantes. De nuevo, Castoriadis insiste en matizar la naturaleza de la relación

que se da entre el simbolismo institucional y la vida social, destacando que lo que emerge es un "encadenamiento de significantes, relaciones, conexiones, secuencias que son construidas como parte de una negociación de sentidos, instrumentos, condiciones subjetivas, en un proceso no lineal sino plagado de cruces y resquebrajamientos, donde se abren "grados de libertad", vinculados a la imaginación[18].

Hay una apuesta, muy valiosa a mi entender, a la imaginación del sujeto como posibilidad de libertad y agencia,

---

18 Castoriadis es enfático con respecto al modo fluido, no causal, en que se da la relación entre el simbolismo institucional y la vida social:

> "Tampoco puede decirse, evidentemente, que el simbolismo institucional "determine" el contenido de la vida social. Hay aquí una relación específica, *sui generis*, que se desconoce y se deforma al querer captarla como pura causación o puro encadenamiento de sentido, como libertad absoluta o determinación completa, como racionalidad transparente o secuencia de hechos en bruto.
>
> La sociedad constituye su simbolismo pero no en total libertad. El simbolismo se agarra a lo natural, y se agarra a lo histórico (a lo que ya estaba ahí); participa finalmente en lo racional. Todo esto hace que emerjan unos encadenamientos de significantes, unas relaciones entre significantes y significados, unas conexiones y unas consecuencias a los que no se apuntaba, ni estaban previstos. Ni libremente elegido, ni impuesto a la sociedad considerada, ni simple instrumento neutro y medio transparente, ni opacidad impenetrable y adversidad irreductible, ni amo de la sociedad, ni esclavo dócil de la funcionalidad, ni medio de participación directo o completo en un orden racional, el simbolismo a la vez determina unos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquellos que se suponía que determinaba) y está lleno de instersticios y de grados de libertad" (2013, pp. 201–202).

como modo de disrupción de lo imaginario hegemónico o dominante.

Segundo, lo simbólico es definido en términos arqueogenealógicos, "todo simbolismo se edifica sobre las ruinas de los edificios simbólicos precedentes, y utiliza sus materiales… Por sus conexiones naturales e históricas virtualmente ilimitadas, el significante supera siempre la vinculación rígida a un significado preciso y puede conducir a vínculos totalmente inesperados" (p. 194). Al mismo tiempo, "La relación entre la institución y la vida social es siempre localmente específica, se trata de *momentos* en una estructura, que jamás es rígida y jamás idéntica de una sociedad a otra" (p. 201). Se trata de una relación que se da siempre a contrapelo de cualquier esencialización o intento de definir lo racial de manera estable. Como señalé más arriba, la cuestión racial en el ámbito latinoamericano demanda ser situada en términos locales en lo que se refiere a aspectos específicos de los procesos imaginarios de la racialización en distintos momentos de nuestras experiencias coloniales y poscoloniales[19].

Fanon

El cuerpo subjetivo y la racialización

La dimensión simbólica de la racialización que pienso a partir de lo imaginario de Castoriadis está fuertemente presente en *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon, y es solamente allí donde puede advertirse por qué la pregunta

19 Ver nota 25.

por el cuerpo es crucial para desmantelar los mecanismos de subjetivación propios de la racialización. Hasta acá el nudo teórico propuesto ha tocado la posibilidad de pensar la racialización en términos del dispositivo foucaltiano, destacando la relevancia de la dimensión simbólica a partir de lo imaginario de Castoriadis. En ambos casos podemos advertir que lo que está en juego es una relacionalidad entre diversos elementos discursivos, objetivos o materiales, y subjetivos. Fanon también va a hablar de esa relacionalidad en *Piel negra, máscaras blancas*, aunque situándola en la perspectiva del cuerpo racializado del negro, o lo que el título del capítulo V de ese libro denomina como "La experiencia vivida del negro". Fanon expone, a través de un discurso que se articula en la primera persona, cómo lo que hemos llamado *lo imaginario racial* incide en la producción de los dos conceptos que Fanon, problematizando el esquema corporal de Maurice Merleau Ponty, denomina el complejo epidérmico racial y el complejo de inferioridad del negro.

Lo que me interesa es la dimensión subjetiva, psicológica desarrollada por Fanon con relación al cuerpo y el vínculo que establece entre ésta y los imaginarios raciales instituidos, especialmente en el capítulo mencionado en el párrafo anterior. Si bien Fanon (1973) entiende el "complejo de inferioridad del negro" en términos psicológicos (pp. 8–10), concibe la condición racial colonial y la alienación del negro como efectos de un doble proceso, "económico, en primer lugar" y "por interiorización o, mejor, epidermización de esta interioridad, después" (p. 10). Afirma que "El análisis que acometemos es psicológico. No obstante, es evidente que para nosotros la verdadera desalienación

del negro implica una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales" (p. 10). Insiste en que la racialización colonial operó en distintos planos, y por lo tanto, "la realidad reclama una comprensión total. Tanto en el plano objetivo como en el subjetivo hay que encontrar una solución" (p. 11). La racialización en el contexto del colonialismo, que produce el complejo de inferioridad y la alienación, se sitúa en la puesta en movimiento de lo simbólico. Se trata de un fenómeno discursivo que atraviesa los cuerpos subjetivos, a decir de Fanon, los "fija", es decir que se produce una fijación y un desbordamiento de esos cuerpos. Lo imaginario racial opera por ese exceso mediante el cual una red de asociaciones es continuamente alimentada, efectuando una reificación del cuerpo subjetivo y su consecuente subhumanización[20].

El modelo de lo imaginario racial posibilita entonces un ejercicio de "comprensión total" capaz de dar cuenta de los aspectos discursivos, simbólicos de lo racial y su relación con lo institucional y con la vida social, a la vez que nos permite pensar que se trata de un proceso mediado por sujetos relacionales ejerciendo poder social, cultural y político desde el *locus* dinámico de lo imaginario, un poder que atraviesa los cuerpos. Según Fanon:

> En esta obra contemplaremos los esfuerzos de un negro que busca encarnizadamente descubrir el sentido

20 Este proceso es parte de la formación de un paradigma racial anterior al ilustrado, que comienza con la llegada de los europeos al "Nuevo Mundo". Ver el trabajo de Wynter (2003, pp. 257–337).

> de la identidad negra. La civilización blanca y la cultura europea han impuesto al negro una desviación existencial. Ya mostraremos como lo que se llama el alma negra es una construcción del blanco… (p. 13).

La perspectiva poscolonial del sujeto racializado revela que la dinámica de lo imaginario está atravesada por una relación, asimétrica, entre el blanco y el negro. Para Castoriadis la concepción del sujeto es relacional pero no en los mismos términos que lo es para Foucault, cuya concepción del poder entiende el sujeto en términos de adversariedad[21]. En el caso de Fanon esa relación de adversariedad está mediada por construcciones simbólicas blancas (dominantes desde el análisis de la diferencia colonial) sobre lo negro.

La mirada dominante del otro, el blanco, así como la cadena de expresiones blancas que simbolizan la negritud tienen un rol crucial en la objetivación del sujeto negro, el colapso de la autoconstrucción de su cuerpo subjetivo, y finalmente en la construcción de la prisión del complejo epidérmico, "Mira, un negro!" (Fanon, 1973, pp. 91–92) en la "fijación" del cuerpo y el "derrumbe" del esquema corporal, al que le suceden el esquema histórico–racial y el esquema epidérmico racial:

> En el mundo blanco el hombre de color tiene dificultades para elaborar su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad estrictamente negadora. Es un

21 "No hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, el adversario de alguien" (Foucault, 2000, p. 56).

conocimiento en tercera persona. En torno al cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre incierta… El esquema parece ser éste: una lenta construcción de mi yo en tanto que cuerpo en el interior de un mundo espacial y temporal. No se me impone, más bien es una estructuración definitiva del yo y del mundo, digo definitiva porque entre mi cuerpo y el mundo se instala una dialéctica efectiva […]

Yo había creado por debajo del esquema corporal un esquema histórico–racial. Los elementos que yo había utilizado no me los proporcionaban unos "residuos de sensaciones y percepciones de orden principalmente táctil, vestibular, cinestésico o visual", sino el otro, el blanco, que me había tejido con mil detalles, anécdotas y relatos […]

Entonces, el esquema corporal, atacado por varios puntos, se derrumbó, cediendo el sitio a un esquema epidérmico racial. En el tren ya no se trataba sólo de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de uno, me dejaban dos, tres sitios. Yo existía a triple: yo ocupaba sitio. Yo iba al otro, y el otro, evanescente, hostil pero no opaco, transparente, desaparecía. La náusea […]

Yo era responsable igual de mi cuerpo, responsable de mi raza, de mis antepasados. Yo paseaba sobre mí una mirada objetiva, descubriendo mi negrura, mis caracteres étnicos, y me rompieron el tímpano, la antropofagia, el atraso mental, el fetichismo, las taras raciales, los negreros y, sobre todo, sobre todo: "¡Al rico plátano!"

Ese día desorientado, incapaz de estar afuera con el otro, el blanco, que me aprisionaba implacablemente, me fui lejos de mi ser–ahí, muy lejos, constituyéndome objeto.

> ¿Qué otra cosa podría ser esto para mí si no una rotura, un desagrramiento, un despegamiento, una hemorragia que coagulaba sangre negra por todo mi cuerpo? (Fanon, 1973, pp. 91–93).

El mecanismo de lo imaginario racial en procesos coloniales es aún más complejo que los mecanismos imaginarios en la relación entre lo institucional y la vida social que describe Castoriadis. Los colonialismos modernos conllevan un avasallamiento y una violencia epistémica (Mignolo, 2003) e imaginaria (Gruzinski, 1991) que, como queda plasmado en el discurso de Fanon, se combina con unas condiciones objetivas y materiales por las que el cuerpo subjetivo del colonizado es dominado en varios planos, cuya multiplicidad el modelo de dispositivo, por cierto, permite visibilizar. Los "intersticios" y "grados de libertad" que Castoriadis menciona cobran un sentido y una función estratégica específica en estos contextos, pero como insiste Fanon, la desalienación debe ocurrir también en el plano de lo objetivo, lo material. Quiero enfatizar esto, ya que de otro modo pareciera que insisto en una suerte de liberación imaginaria que pone los aspectos materiales de la dominación en un segundo plano[22]. Por último, entre el plano de lo discursivo o del simbolismo y el de lo objetivo

22 En otro ensayo cuestiono la tendencia a pensar en los procesos coloniales en términos de procesos estrictamente sígnicos en desmedro de una comprensión sensible de la experiencia de los sujetos/cuerpos coloniales, específicamente en el caso de Guaman Poma. Para ello pongo en tensión el modelo de "ciudad letrada" de Rama y la "ciudad real" de Fanon. Ver Catelli (2013, pp. 56–76).

o material, en esa oscilación entre el simbolismo y la vida social, permanece el problema de la subjetivación en la relación colonial, la cual añade una dimensión específica a la relación racial.

En esa relación, como lo señala Fanon en el pasaje de más arriba, el blanco es un otro transparente, que desaparece. Esa evanescencia, entendida como efecto del discurso, denota que la blanquitud es una subjetividad que también se construye relacionalmente. En esa relación, mediada por la mirada y por el discurso, es donde se gesta el ejercicio de la violencia racial, simbólica y física que representa una de las características mayores del colonialismo moderno, ese eje racial, que Quijano llama desacertadamente "raza", estructural con respecto al capitalismo. La transparencia, evanescencia, desaparición del blanco es un mecanismo que se repite de distintas maneras en la racialización. Es una cuestión que no podemos ignorar, porque en ella se juegan, y hablo aquí en primera persona de un problema común, mi propio lugar de enunciación y las construcciones subjetivas que hago de mí misma. La observación de Fanon me pone en la posición de reflexionar críticamente sobre mi posición en el entramado de poder de lo racial, sobre mi propia mirada y qué es lo que ella puede producir en otros y en mí misma. He citado a Fanon muy extensamente porque escribir sobre él en la tercera persona no deja de poner en marcha cierto grado de objetivación. Fanon me obliga a situarme en mi propio esquema corporal, en mi propia historicidad, en mi propia piel, todos ellos relacionales.

Bhabha

La producción del estereotipo como efecto relacional

La última hebra de nuestro nudo teórico es el capítulo de Bhabha, "La otra pregunta. El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo" ([1994] 2002) un ensayo que ahonda tanto en aspecto visibles como no visibles de las subjetividades relacionales de los cuerpos y la racialización. En este ensayo es central la categoría de discurso colonial, cuya característica mayor de acuerdo con Bhabha es su capacidad de producir "fijeza" (una palabra que ya vemos en *Piel negra, máscaras blancas* de Fanon) como paso necesario para la construcción ideológica de la otredad. En esa tensión entre la fijeza y la diferencia se produce, según Bhabha, la ambivalencia que provee de fuerza al estereotipo. Por un lado:

> … la fijeza, como signo de la diferencia cultural/histórica/racial en el discurso del colonialismo, es un modo paradójico de representación: connota rigidez y un orden inmutable así como desorden, degeneración y repetición demónica. Del mismo modo el estereotipo, que es su estrategia discursiva mayor, es una forma de conocimiento e identificación que vacila entre lo que siempre está "en su lugar", ya conocido, y algo que debe ser repetido ansiosamente… (Bhabha, 2002, p. 91).

En tensión con la fijeza y la producción del estereotipo, la ambivalencia:

> … asegura su repetibilidad en coyunturas históricas y discursivas cambiantes; conforma sus estrategias de individuación y marginalización; produce ese efecto de verdad probabilística y predictibilidad que, para el estereotipo, siempre debe estar en *exceso* de lo que puede ser probado empíricamente o construido lógicamente (Bhabha, 2002, p. 91).

En la medida en que la raza, como lo denuncia Fanon, es construida como un régimen visible que construye su fuerza mediante la repetición, la asociación rápida y fragmentaria entre sujetos con estereotipos ("¡Al rico plátano!"), que se produce como mecanismo imaginario (en el sentido que le asigna Castoriadis) del sujeto colonial, esta aseveración confirma la necesidad de insistir en la pregunta por la raza que plantée al principio del ensayo. ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de raza? ¿Qué construcciones y estereotipos estamos repitiendo, aun fragmentariamente?

En este sentido hay un punto que para nuestros propósitos es crucial destacar, que tiene que ver con una insistencia en definir la imagen, lo simbólico o lo discursivo en términos de sus articulaciones con procesos dinámicos de racialización, que ya hemos visto con relación a Castoriadis, Fanon y en los trabajos que cité de Rivera Cusicanqui. Y ese punto es que para Bhabha el abordaje del discurso del estereotipo no debe detenerse en una mera puesta en valor moral de las imágenes como negativas o positivas, sino en su efectividad[23] en los procesos de subjetivación:

---

23 La influencia de Foucault también lleva a Bhabha a postular una crítica al orientalismo de Said en función de la ausencia de una concepción del discurso orientalista en términos de

Mi lectura del discurso colonial sugiere que el punto de intervención debería pasar del reconocimiento rápido de

---

poder, absolutamente relevante con respecto a la construcción imaginaria del mundo colonial. Cito extensamente:

> "Esto produce un problema con el uso que hace Said de los conceptos foucaultianos de poder y discurso. La productividad del concepto de Foucault de poder/conocimiento está en su rechazo de una epistemología que opone esencia/apariencia, ideología/ciencia. "*Pouvoir/Savoir*" pone a los sujetos en una relación de poder y reconocimiento que no es parte de una relación simétrica y dialéctica (yo [*self/otro*, amo/esclavo) que entonces puede subvertirse invirtiéndose. Los sujetos siempre están colocados desproporcionadamente en oposición o dominación a través del descentramiento simbólico de múltiples relaciones de poder que desempeñan el papel de apoyo así como de blanco o adversario. Se hace difícil, entonces, concebir las enunciaciones *históricas* del discurso colonial sin que estén o bien funcionalmente sobredeterminadas o estratégicamente elaboradas o desplazadas por la escena *inconsciente* del Orientalismo latente. Del mismo modo es difícil concebir el proceso de subjetivación como un colocar *dentro* del discurso Orientalista o colonial al sujeto dominado sin que el dominante esté estratégicamente ubicado dentro de él también. Los términos en que es unificado el Orientalismo de Said (la intencionalidad y unidireccionalidad del poder colonial) también unifican al sujeto de la enunciación colonial.
>
> Esto resulta en que Said presta poca atención a la representación, como concepto que articula lo histórico y la fantasía (como la escena del deseo) en la producción de efectos 'políticos' del discurso. Correctamente rechaza una idea del Orientalismo como una mala representación de una esencia oriental. No obstante, tras introducir el concepto de 'discurso', no hace frente a los problemas que éste crea para una noción instrumentalista de poder/conocimiento, que es la que él parece necesitar. Este problema queda resumido en su rápida aceptación de la idea de que las representaciones son formaciones, o como ha dicho Roland Barthes de todas las operaciones del lenguaje, son deformaciones" (Bhabha, 2002, p. 97).

> imágenes como positivas o negativas, a una comprensión de los *procesos de subjetivación* hechos posibles (y plausibles) mediante el discurso estereotípico (Bhabha, 2002, p. 92).

Precisamente porque las estrategias discursivas vinculadas a lo imaginario racial deben ser abordadas en términos de su función de poder y los efectos que producen, la relevancia del dispositivo para los términos del análisis propuesto por Bhabha es explícita:

> La articulación estratégica de las "coordenadas de conocimiento", raciales y sexuales, y su inscripción en el juego del poder colonial como modos de diferenciación, defensa, fijación, jerarquización, es un modo de especificar el discurso colonial que sería iluminado con una referencia al concepto posestructuralista de Foucault de *dispositif* o aparato (2002, p. 99).

Lo que está en juego es la inscripción de los efectos de verdad producidos por el estereotipo en articulación con otros elementos (institucionales, por ejemplo), para el sustento de un modo particular, y problemático, de *diferenciación*. Se trata, como bien lo plasma Fanon, de un modo relacional asimétrico y violento de producir conocimiento y subjetividad, fundado en modos de imaginar y representar que producen efectos concretos:

> El estereotipo es un modo de representación complejo, ambivalente, contradictorio, tan ansioso como afirmativo, y exige no sólo que extendamos nuestros objetivos críticos y políticos sino que cambiemos el objeto mismo del análisis.

> La diferencia de otras culturas es más que el exceso de significación o Ía trayectoria del deseo. Estas son estrategias teóricas que son necesarias para combatir el "etnocentrismo" pero no pueden; por sí mismas y no re–construidas, representar esa otredad. No puede haber un deslizamiento inevitable de la actividad semiótica a la lectura no problemática de otros sistemas culturales y discursivos. Hay en tales lecturas una voluntad de poder y conocimiento que, al no especificar los límites de su propio campo de enunciación y efectividad, procede a individualizar la otredad como el descubrimiento de sus propios supuestos (2002, p. 95).

La posición resuena con aquella pregunta clave de Gayatri Spivak (1998) sobre la representación del subalterno colonial. Sin embargo, en el caso de Bhabha la argumentación se construye en torno a la producción de la diferencia, la cual es comprendida a partir de la escena psicoanalítica de la renegación.

Es importante detenernos en el concepto freudiano de renegación para entender lo que se pone en juego a nivel subjetivo en la relación colonial. Miriam Pardo (2014) explica que:

> En sus estudios sobre el Fetichismo, Freud advierte que el mecanismo de la represión opera sobre el fetichista, por lo que, en una primera instancia, habría una aceptación de la castración y su angustia; sin embargo, el proceso defensivo que emplea es tan complejo que, a diferencia del neurótico, la lógica perversa requiere de un mecanismo específico, diferente a la represión y que, tal como se

> señaló en un principio, opera para rechazar la realidad de la castración. Esta es la renegación (*Verleugnung*). Para Freud, el fundamento del objeto fetichista da cuenta de estas dos fuerzas psíquicas en conflicto (huellas mnémicas irreconciliables entre sí). El sujeto, generalmente masculino, no reconoce la falta del pene en la mujer (la madre), por lo que reniega de la percepción sensorial genuina. Por lo tanto, como la percepción renegada no ha dejado de ejercer influjo, el fetichista recurre a "algo otro", a una parte del cuerpo o a una cosa, confiriéndole el papel del pene que no puede echar de menos (p. 180).

Lo que está en juego aquí es la imposibilidad de simbolizar la diferencia sexual y la necesidad de mantener una identificación con el otro, pero renegando la diferencia. Bhabha despliega el concepto con relación al discurso colonial, entendiendo que el sujeto que se encuentra en la posición de poder y que (re)produce dicho discurso es un tipo de sujeto que, con Fanon, podemos llamar "blanco". No obstante, visto desde la experiencia del mestizaje y la sociedad de castas, estamos hablando de un sujeto que no necesariamente es de piel blanca, sino que reproduce las identificaciones y el discurso del mundo blanco al que se refiere Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*. Según Bhabha, "En el acto de la renegación y fijación, el sujeto colonial es devuelto al narcisismo de lo Imaginario[24] y a

24 Lo imaginario se refiere al estadio lacaniano, no a la concepción de Castoriadis. Ambas definiciones son valiosas para la problemática de lo racial, la de Castoriadis porque pone en juego lo institucional y la de Lacan porque permite profundizar la discusión sobre el sujeto.

su identificación con un yo ideal que es blanco y entero" (Bhabha, 2002, p. 102).

En este contexto, el estereotipo "es una forma detenida, fijada de representación, que, al negar el juego de la diferencia (que la negación a través del otro permite) constituye un problema para la representación del sujeto en significaciones de relaciones psíquicas y sociales" (Bhabha, 2002, p. 100). El reconocimiento de la diferencia del otro colonial representa una amenaza. Recordemos la escena del tren que relata Fanon, "Mamá, mira el negro, tengo miedo"! (1973, p. 92). El miedo, palabra que se repite varias veces en el capítulo de Fanon, es la señal psíquica que anuncia el despliegue del estereotipo (y la necesidad de su repetición) para negar la diferencia del otro que pone en jaque la integridad del sujeto blanco[25]. Puede vislumbrarse la cadena de efectos de la racialización que el recorrido de este ensayo, que incluye el proceso de lo imaginario racial, opone a cualquier noción objetiva de raza.

Quiero enfatizar la relevancia de continuar analizando lo imaginario y sus simbolizaciones, tanto a nivel subjetivo como institucional, como un punto de pasaje y articulación que es crucial para la persistencia de lo racial. Para Bhabha el poder colonial se reproduce a través de subjetivaciones construidas de manera relacional a través del despliegue de representaciones estereotipadas, funcionales a la producción de *sujeciones* en varios niveles[26], "Lo que estas escenas

---

25 "Como el estadio del espejo, 'la plenitud' del estereotipo (su imagen *como* identidad) siempre está amenazada por la 'falta'." (Bhabha, 2002, p. 101).

26 Para Bhabha:

originarias ilustran es que mirar, oír, leer como sitios de la subjetivación en el discurso colonial son pruebas de la importancia del imaginario visual y auditivo para las historias de las sociedades" (Bhabha, 2002, p. 101). Así este ensayo nos permite comprender que hay dos niveles en los cuales se producen ese pasaje y esa articulación, que no están necesariamente apartados. Hay un nivel que involucra estrategias de construcción de la subjetividad:

> Estereotipar no es alzar una imagen falsa que se vuelve el chivo expiatorio de prácticas discriminatorias. Es un texto mucho más ambivalente, de proyección e introyección, de estrategias metafóricas y metonímicas, de desplazamientos, sobredeterminación, culpa, agresividad (Bhabha, 2002, p. 101).

En este nivel se producen los efectos en la subjetividad del sujeto negro que dan lugar a lo que Fanon llama el

---

"La diferencia del discurso colonial como aparato de poder aparecerá más plenamente a medida que avancemos en el presente capítulo. En este estadio, sin embargo, daré lo que considero las condiciones y especificaciones mínimas de tal discurso. Es un aparato que gira sobre el reconocimiento y la renegación *[disavowal]* de las diferencias racial/cultural/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para 'pueblos sujetos *[subject peoples]*' a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejercita la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer. Busca autorización para sus estrategias mediante la producción de conocimientos del colonizador y del colonizado que son evaluados de modo estereotípico pero antitético. El objetivo del discurso colonial es construir al colonizado como una población de tipos degenerados sobre la base del origen racial, de modo de justificar la conquista y establecer sistemas de administración e instrucción" (2002, pp. 95–96).

complejo de inferioridad. En ese ámbito de lo visible, lo simbólico, lo discursivo se producen también los fundamentos para la instauración de sistemas de administración y control:

> El discurso estereotípico racista, en su momento colonial, inscribe una forma de gobernabilidad *[governmentality]* que es conformada por una escisión productiva en su constitución de saber y ejercicio de poder. Algunas de sus prácticas reconocen la diferencia de raza, cultura e historia tal como son elaboradas por el conocimiento estereotípico, las teorías raciales, la experiencia colonial administrativa, y sobre esa base institucionaliza un espectro de ideologías políticas y culturales que son perjudiciales, discriminatorias, vestigiales, arcaicas, "míticas"; y, lo que es más importante, son reconocidas como tales. Al "conocer" a la población nativa en estos términos, las formas discriminatorias y autoritarias de control político son consideradas apropiadas (Bhabha, 2002, p. 108).

Pensado junto al dispositivo de Foucault, lo imaginario de Castoriadis y la racialización tal como la desarrolla Fanon, el estereotipo de Bhabha pone a la vista una serie de articulaciones dinámicas entre lo discursivo, lo simbólico, lo visible, lo institucional, la vida social, y en las relaciones intersubjetivas en contextos coloniales y poscoloniales. Dichas articulaciones representan ámbitos intersticiales de lo imaginario racial donde las intervenciones que puedan hacerse en la cadena de la racialización, en la medida en que lo institucional se encuentra implicado, tienen la capacidad de producir fuertes efectos en la vida social y política.

Conclusión

Quiero retomar, para concluir, el disparador de este ensayo: ¿de qué hablamos cuando hablamos de raza? Luego de haber atravesado el recorrido propuesto, la pregunta puede leerse de un modo distinto al inicial, donde el énfasis parece estar en el sustantivo raza y en la necesidad de brindar una definición del concepto, historizarlo, situarlo, etc. La insistencia de estas páginas en poner a la vista los complejos aspectos discursivos y simbólicos de lo racial producen una nueva manera de leer la pregunta que incluye el "de qué hablamos cuando hablamos", permitiéndonos así poner nuestra atención en los efectos discursivos que se ponen en juego en la racialización.

En cierto modo este ensayo señala algo que parece obvio. Todos sabemos que hay aspectos discursivos, simbólicos, visibles de lo racial, que han sido analizados, por ejemplo, en términos de políticas de representación. No obstante, considero que en el ámbito latinoamericano lo racial no ha sido lo suficientemente explorado como proceso imaginario. Y en este sentido detecto dos fallas conceptuales en la manera de abordar la problemática de lo racial como imaginario. Una tiene que ver con la persistencia de la categoría de raza la cual, por las asociaciones que marqué al inicio, produce una objetivación del concepto que, además de dar lugar a cierta tematización del problema, dificulta visibilizar lo racial como dispositivo. La otra, posiblemente derivada de la primera, tiene que ver con la ausencia de una concepción dinámica y relacional de lo imaginario con respecto a lo racial, que sea capaz

de articular y problematizar los pasajes que se dan entre simbolismos o discursos, instituciones y sujetos. Cuando pensamos entonces en las formaciones imaginarias raciales en el ámbito latinoamericano se impone una perspectiva poscolonial que dé cuenta de la incidencia de dichas formaciones en la producción de un conjunto de subjetividades relacionales, fundadas en la adversariedad y en un campo institucional de formación específica. Ese campo institucional es un legado de la colonialidad que reproduce formas visibles, simbólicas, que colaboran en producir, a decir de Bhabha, sujeciones de diversos tipos.

Por último, la pregunta que recorre este ensayo nos deja con una primera persona que nos interpela y pregunta por nuestro rol como sujetos del dispositivo y de las formaciones imaginarias raciales, por los modos de relacionarnos e involucrarnos en los ámbitos de actuación institucional donde lo imaginario racial dominante, el "mundo blanco" de Fanon, renueva su capacidad de persistencia.

Bibliografía

Bhabha, H. K. *([1994] 2002). El lugar de la cultura.* Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Broguet, J., Menelli, Y., Rodríguez, M. *(2013).* Hacia una epistemología corpórea, *Inquieta*, 8.

Bulo, V. y De Oto, A. *(2015).* Piel inmunda: La construcción racial de los cuerpos. *Mutatis mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 7–14.

Castoriadis, C., *(2013). La institución imaginaria de la sociedad.* Trad. A. Vicens y M.A. Galmarini. Buenos Aires, Argentina: Tusquets Editores.

Catelli, L. *(2010).* Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en

Iberoamérica. Tesis Doctoral, Universidad de Pennsylvania, Filadelfia.

Catelli, L. (2012). Pintores criollos, pintura de castas y colonialismo interno: los discursos raciales en las artes visuales de la Nueva España del periodo virreinal tardío. *Cuadernos del CILHA*, 13(17), 147–175.

Catelli, L. (2013). *La ciudad letrada* y los estudios coloniales: perspectivas descoloniales desde la "ciudad real". *Vanderbilt E–Journal of Luso–Hispanic Studies*, 9, 56–76.

Catelli, L. (2014). Improntas coloniales en las prácticas artísticas latinoamericanas: versiones del retrato etnográfico en la *Serie* 1989–2000 de Luis González Palma. *Caiana*, 5, 19–21.

Catelli, L. (2016a). The Persistence of Racism in Critical Imaginaries on Latin America. En Y. Martínez San Miguel, B. Sifuentes Jáuregui y M. Belausteguigoitia (Eds.), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Studies: Historical and Institutional Trajectories* (pp. 145–151). Nueva York, Estados Unidos: Palgrave.

Catelli, L. (2016b). Caste, Race, and the Formation of Latin American Cultural Imaginaries. En C. Salomon (Ed.), *The Routledge History of Latin American Culture* (pp. 53–66). Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

Catelli, L. (2017a). Mestizaje, hibridez y transmedialidad. Categorías en tensión en performances y prácticas fronterizas de Guillermo Gómez Peña y *La Pocha Nostra*. *El taco en la brea*, 4(6), 174–190.

Catelli, L. (2017b), Imaginario racial, nación y familia en las novelas de Juana Manso. *Chasqui. Revista de literatura latinoamericana*, 46(2), 20–35.

Chrisman, L. (2003). *Postcolonial contraventions. Cultural readings of race, imperialism, and transnationalism*. Manchester, Inglaterra: Manchester University Press.

De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon, política y poética del sujeto poscolonial*. México D.F., México: Centro de Estudios de Asia y África, Colegio de México.

De Oto, A. y Pósleman, C. (2016). Malditos cuerpos. Filosofía, escritura y racialización. *Astrolabio*, 17, 174–192.

Deleuze, G. (1986). *Foucault*. París, Francia: Les Éditions de Minuit.

Fanon, F. [1952] (1973), *Piel negra, máscaras blancas*. Trad. A. Abad. Buenos Aires, Argentina: Abraxas.

Foucault, M. (1983). *El discurso del poder*. Ed. Oscar Terán. México D.F., México: Folios Ediciones.

Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad*. Trad. H. Pons. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Gall, O. (2014). Interseccionalidad e interdisciplina para entender y combatir el racismo. *Interdisciplina*, 2(4), 9–34.

García Bravo, M.H. (2016). *Anthropologie du Mexique* y el régimen de indigeneidad racializada en México siglo XIX. *Interdisciplina*, 4(9), 51–70.

Gruzinski, S. (1991). *La colonización de lo imaginario Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI–XVIII*. México D.F., México, Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona, España: Paidós.

Lepe–Carrión, P. (2016). *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. Quito, Ecuador: Editorial Universitaria Abya–Yala.

Leys Stepan, N. (1991) '*The Hour of Eugenics*': *Race, Gender and Nation in Latin America*. Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

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

Mignolo, W. (2003). *Historias locales|diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, España: Akal.

Moro Abadía, Ó. (2006). *La perspectiva genealógica de la historia*. Santander, España: Universidad de Cantabria.

Omi M. y Winant, H. (1994). *Racial Formation in the United States. From the 1960s to the 1990s*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

Pardo F.M. (2014). La perversión como estructura. *Límite*, 1(13), 169–193.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122–151). Caracas, Venezuela: CLACSO.

Spivak, G. (1998). Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice. En C. Nelson, Cary y L. Grossberg, Lawrence (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). Illinois, Estados Unidos: University of Illinois Press.

Stolcke, V. (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid, España: Alianza.

Stoler, A. L. (1995). *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham NC, Estados Unidos: Duke University Press.

Stoler A. L. (2002). *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley, Estados Unidos: University of California Press.

Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257–337.

Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina*, 2(4), 35–62.

Young, R. J.C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

PROBLEMATIZACIÓN DE LA EDUCACIÓN INTERCULTURAL Y SU JUEGO DE DEPENDENCIA EXTRADISCURSIVA: RACISMO, TERRORISMO Y CRIMINALIZACIÓN SECUNDARIA[1]

Patricio Lepe–Carrión

https://orcid.org/0000–0003–3369–4515

Introducción

Este artículo nace a partir de problemáticas abiertas, primeramente, tras la finalización del trabajo doctoral del autor, publicado algunos años después (Lepe–Carrión, 2016), donde se abordaron cuestiones de raza, clase y nación en el pasado colonial de Chile (siglos XVI al XIX) a partir de los discursos científicos y prácticas culturales de la época. Desde entonces, se propuso establecer, o al menos delinear, las dinámicas de dichas categorías al interior del conjunto de significaciones que permean las relaciones sociales de nuestro presente, considerando como eje temático, la educación intercultural y el contexto de violencia sistemática del conflicto chileno–mapuche en la Región de la Araucanía.

El ejercicio teórico de este delineamiento ha sido describir los tipos de estrategias y estructuras discursivas que operan en los documentos oficiales sobre educación intercultural, que durante los últimos treinta años han sido promovidos por el Ministerio de Educación (Mineduc), y de cómo las representaciones sobre alteridad que se producen

1 El autor agradece a ANID/CONICYT/FONDECYT Regular nº1211312, nº119028 ; DI19-0063.

en dichas formaciones discursivas, mediante la práctica social de los agentes que implementan el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB), están estrechamente vinculadas con ámbitos de referencia extradiscursivos, como –por ejemplo– la protección de capitales nacionales (Lepe–Carrión, 2015, 2018a).

La propuesta que presentamos ahora, a modo de ensayo, es una continuidad o extensión hacia problemas más actuales y complejos, que tienen que ver con el escenario de criminalización en que se desarrollan dichas representaciones y discursos (Lepe–Carrión, 2018b, 2018c).

Es decir, si en el recorrido anterior se trató de trazar y problematizar una cartografía de las evidencias y discursividades que nos constituyen como sujetos interculturales, mediante el análisis de las prácticas pedagógicas pensadas como prácticas etno–gubernamentales; ahora, de lo que se trata es de problematizar la función que dichas formaciones discursivas tienen no sólo en el campo de intereses económicos que legitiman la militarización del territorio, sino, y principalmente, en su relación con otras configuraciones, como la criminalización de las causas reivindicativas, o de los procedimientos excepcionales que establece la Ley Antiterrorista.

El objetivo propuesto, –naturalmente– dentro de los límites que restringen un despliegue más acabado y estricto del análisis del *corpus*, es problematizar los procesos de etnización del discurso pedagógico intercultural que están implicados en los procedimientos de criminalización secundaria, mediante la descripción del conjunto de significaciones, formas de operación, y tipos de transformaciones,

que caracterizan esas prácticas discursivas como un campo de batalla estratégico en la construcción de subjetividades, en el marco del conflicto interétnico chileno–mapuche de la Región de la Araucanía.

La perspectiva teórico–metodológica utilizada es el análisis del discurso[1] –principalmente– desde las contribuciones y posibilidades abiertas por el pensamiento del filósofo francés Michel Foucault (2000, 2002, 2003, 2005, 2006, 2010, 2011a, 2011b, 2014, 2016), en cuanto al carácter histórico y cultural del discurso, a la idea de orden del discurso, a la identificación de procedimientos de producción, a los juegos de dependencia en el propio discurso (intradiscursivas), entre diferentes formaciones discursivas (interdiscursivas), o con prácticas no–discursivas (extradiscursivas), y por supuesto, a la distribución y circulación de los discursos en lugares de asimetrías de poder en contextos específicos. Y por otro lado, algunos aportes provenientes de otras corrientes que le son próximas (Fairclough, 2003; Jäger, 2003; Martín Rojo, 2003; Martín Rojo, Pardo, & Whittaker, 1998; Van Dijk, 2003; Wodak, 2003), que me permiten abordar interdisciplinariamente los modos en que se va construyendo el discurso, y de cómo éste, a su vez, deviene constituyente de nuevas formaciones discursivas que están en la base de diversas prácticas y representaciones sociales.

---

1 Este trabajo se inserta en las indagaciones que el autor realizó entre 2014–2016, por lo tanto, muchas cuestiones de orden teórico conceptual y decisiones metodológicas han sido en gran parte reformuladas en la actualidad. De todos modos, se ha preferido dejar el texto tal como fue preparado, con tal que permita seguir la trayectoria y variabilidad del foco de investigación.

Estado, violencia y pueblo mapuche

La década de los '90 podría considerarse como una época de emergencia y auge del discurso intercultural en Chile (Boccara, 2007; Boccara & Bolados, 2010; Lepe–Carrión, 2015, 2018a). Acabada la dictadura, los gobiernos de la Concertación, tuvieron extensos diálogos, cubiertos de promesas y pactos con los pueblos originarios, y especialmente con el pueblo mapuche. Destaca el Acuerdo de Nueva Imperial (Aylwin Azócar, 1989), donde la Concertación se comprometía a una serie de reformas y avances, a cambio de que votaran por el entonces candidato presidencial Patricio Aylwin, y que renunciaran a la movilización social que había sido aplastada durante la dictadura. Dentro de los acuerdos más relevantes se encontraba el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, que garantizaría sus derechos económicos, sociales y culturales; la creación de una Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), y de un Fondo Nacional de Etnodesarrollo, con participación activa de los pueblos indígenas y de entidades públicas para la promoción y ejecución de las políticas públicas del Estado; la creación de una Comisión Especial de Pueblos Indígenas, para llevar adelante, en un plazo no mayor a cuatro años, el proceso de implementación de una Ley Indígena y de la creación de la CONADI; y la ratificación del convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (Correa Cabrera & Mella Seguel, 2010). Todo apuntaba a que el Estado chileno ingresaba a una época de reconciliación y resarcimiento respecto a la deuda histórica mantenida con los pueblos

indígenas, y principalmente con el pueblo mapuche. Sin embargo, hasta la fecha, no existe un reconocimiento constitucional, y tanto los derechos económicos, sociales y culturales son permanentemente violentados por el Estado.

Si bien es cierto que no todos los sectores indígenas suscribieron ese acuerdo, tuvo una gran repercusión e impacto en las políticas y movilizaciones de los años venideros; después de todo, se trataba de una desesperada y última oportunidad por "morigerar las consecuencias de la negación originaria" (Tricot, 2013, p. 137). En 1990, por ejemplo, se forma el Consejo de Todas las Tierras, por un grupo de mapuches liderados por Aucán Hilcamán (werkén de la organización), quienes mantenían una agenda alternativa a los acuerdos de Nueva Imperial, pero que ponían en el centro de la organización el proyecto histórico de resurgimiento del pueblo mapuche. La movilización tomaba un nuevo impulso, con una estrategia de tomas simbólicas de predios, reivindicación de parlamentos y despliegue de banderas mapuche, insistiendo en la exigencia de derechos de autonomía y participación política. En 1992, las acciones pacíficas del Consejo fueron catalogadas como separatistas, en tanto que al movimiento se lo tildó de fundamentalista y a sus dirigentes como delincuentes (Martínez Neira, 2009). El Estado comienza los desalojos, detenciones y querellas contra 144 mapuches acusados por usurpación y asociación ilícita por medio de la Ley de Seguridad Interior del Estado[2]. A partir de entonces, comienza un extenso proceso

2 Este caso fue llevado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por el Consejo de Todas las Tierras, demandando al Estado chileno por "graves violaciones a los Derechos Hu-

sui generis de represión, abusos, silenciamientos, irregularidades, vicios y reformas jurídicas, que corrían de forma paralela al fortalecimiento de un emergente discurso sobre multiculturalismo e interculturalidad (Boccara & Bolados, 2010; Lepe–Carrión, 2015, 2018a; Tubino, 2005; Viaña, 2008; Walsh, 2010). En el discurso público apareció la idea de un "conflicto mapuche", como una manera de entender lo étnico como un problema u obstáculo que debía ser superado, en provecho de la vía desarrollista por la cual había optado el país (Llaitúl & Arrate, 2012; J. J. Marimán, 2012; P. Marimán, Caniuqueo, Millalén, & Levil, 2006; Pairican Padilla, 2014)[3].

El proceso de reconciliación llevado adelante por el Estado chileno, tendrá un particular punto de difracción durante los primeros años del nuevo siglo. La *operación paciencia*, encabezada por la DIPOLCAR a solicitud del Ministerio Público de la Araucanía, y orquestada desmesuradamente por los medios de comunicación, consistió en el desmantelamiento de los grupos organizados y 'subversivos' mapuche, que cuestionaban y ponían en riesgo la propiedad privada en la región, y a los cuales se les impondrá

manos, cometidos por el Poder Judicial chileno en el proceso". La CIDH falló favorablemente, y el Estado chileno tuvo que indemnizar a los 144 mapuches (Cidh, 2002).

3 Como veremos más adelante, el problema que mienta el 'conflicto', sólo se refiere a una parte muy específica de 'lo mapuche', que tiene que ver con las demandas de reivindicación; es por ello que hago uso del término 'etnicidad', como una construcción política de lo étnico, pero de uso 'geoestratégico', es decir, una etnicidad que tiene un adverso táctico mucho más amplio que lo estrictamente territorial.

–por primera vez– la conocida Ley Antiterrorista Nº18.314[4].

La primera vez que comienza a hablarse de 'terrorismo' en contexto indígena, es en el marco del Movimiento mapuche Autonomista[5], y la interpelación que hacen al Estado las forestales y latifundistas que mantenían un escandaloso negocio en gran parte del territorio mapuche, con negativos impactos –tanto social como ambiental–.

El año 2000 es clave para contextualizar nuestro asunto. No solamente porque la movilización mapuche comienza a ser duramente perseguida, sino porque aquí convergen una serie de elementos que hacen del discurso intercultural un complejo escenario de transformaciones y disputas.

En primer lugar, se implementa la Reforma Procesal Penal (garantista y transparente), que tiene que convivir –como veremos– con la implementación de la Ley Antiterrorista (que suponía la suspensión de toda garantía y transparencia).

Segundo, se crea la "Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas" que dará origen al informe que sustentará en el marco de las discusiones políticas, el reconocimiento jurídico de despojos e injusticias históricas contra el pueblo mapuche.

---

4 Es recién a partir del 2001 que entra en escena la Ley Antiterrorista, con el caso "los loncos", donde los loncos Pascual Pichun y Aniceto Norin fueron condenados a 5 años y 1 día por el delito de "amenaza de incendio terrorista"; o en el caso "Poluco–Pidenco", donde otros 4 mapuche fueron condenados a 10 años por el delito de "incendio terrorista".

5 Sobre la emergencia de este movimiento, puede consultarse: Pairican Padilla (2014); Tricot (2013, 2017).

Tercero, según informes del Gobierno, a partir de 1998 en adelante, el negocio forestal experimentó cambios significativos: a) se modificó el Decreto 701 (Ley 19.561), incentivando con bonos a los productores más pequeños, por lo que se aumentó considerablemente la forestación, la recuperación de suelos (en un 300% entre 1998–2004), y la empleabilidad; b) a partir de 1998 en adelante, hay un notorio aumento en los fondos de bonificación (CONAF, INFOR, INDAP); c) el negocio forestal tuvo, entre los años 1999 y 2000, sus más altas cifras en exportaciones, un crecimiento histórico que demostraba ser una excelente vía para el desarrollo (Chile, 2005, 2006; Gutierrez, 2007).

Y cuarto, lo más importante, se implementa el más ambicioso programa jamás antes visto de desarrollo orientado a la población indígena: Orígenes; el cual pondrá un especial énfasis en la etnoeducación.

Pues bien, todo esto vino acompañado de una serie de querellas por ocupaciones, ataques incendiarios, sabotajes a faenas forestales, y otros tantos requerimientos por infracción a la Ley de Seguridad del Estado; al mismo tiempo que el Movimiento mapuche comenzó a cargar sobre sí el asesinato de sus militantes, la usurpación, tortura y violación sistemática a sus derechos fundamentales.

A partir del año 2002, comenzó una serie de operativos policiales, donde se detiene a varios integrantes de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM), la cual fue considerada como responsable de muchos atentados que venían efectuándose en contra de la propiedad desde el año 2000. En el marco de la Ley Antiterrorista, por 'asociación ilícita terrorista', se fueron

sumando más casos bajo la misma formalización (Figueroa Cerda, 2016; Le Bonniec, 2008; Mella Seguel, 2007).

Finalizada la investigación y abierto el juicio, la Fiscalía tuvo que recurrir a presentar pruebas coherentes que permitieran tipificar el delito como terrorismo. En su declaración, el Fiscal creyó demostrar de manera contundente, una 'relación' entre los indígenas detenidos con el Frente Patriótico Manuel Rodríguez y otros grupos "terroristas" internacionales, por medio del hallazgo de banderas, fotografías (del Che Guevara y Víctor Jara), y libros de inspiración socialista en los domicilios de los imputados (Figueroa Cerda, 2016; Le Bonniec, 2008; Mella Seguel, 2007).

Este caso en particular puede considerarse como una bisagra en la articulación de dos definiciones de 'enemigo interno' que el Estado chileno ha barajado en el tránsito de la dictadura a la recuperación de la institucionalidad política. Ambas definiciones, desde luego que fueron configuradas a partir de una idea de lo 'subversivo' vehiculada por la Doctrina de Seguridad Nacional entre los años 60' y 70' con sus categorías y estereotipos persecutorios y anticomunistas. De hecho, según la propia visión de Carabineros de Chile (C. d. Chile, 2011), la "violencia terrorista" se inicia en la década de los 60', con la reivindicación del principio marxista leninista de la toma de armas por parte de los movimientos revolucionarios estudiantiles que rechazaron la vía pacífica, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR); y, puntualmente, se refieren al llamado a la violencia y ruptura del orden democrático que en el acuerdo de Chillán hizo explícito el partido Socialista de Chile. De este modo, no sólo se fue sofisticando lo que

Carabineros llama 'modernización' y 'profesionalización' de los métodos de percepción y técnicas represivas, sino, y quizás lo más relevante, se fue alterando la definición misma de un 'enemigo interno' como objeto de intervención (Figueroa Cerda, 2016); desde el comunista subversivo que ponía en riesgo la estabilidad de un "aparato burocrático y militar del estado burgués" (Socialista, 1967), hasta el mapuche subversivo que pone en riesgo al nuevo Estado neoliberal y su *Ethos* de mercado y competencia.

De este modo, el terrorismo como "expresión jurídicamente nebulosa" (Zaffaroni, 2009), se construye como un arma jurídico–política que transita de mano en mano, de lugar en lugar entre los adversarios, como un arma punitiva, represiva, de exclusión, amedrentamiento, extorsión, reconocimiento identitario, conglomeración colectiva y unificación nacional, etc. El terrorismo, deviene así, en una categoría que arrastra consigo remanentes de historias locales, se transforma y adquiere nuevos modos de acción, se reactiva, descompone, rearticula, alcanzando una multiplicidad de significaciones, tanto impuestas como impositivas.

La imputación del delito de terrorismo, en el contexto de reivindicación territorial, se hizo sobre la base de criterios culturalistas, que volvieron a repetirse en juicios posteriores, y que constituyen –a mí parecer– la superficie de emergencia de un conjunto de objetos, conceptos, sujetos y estrategias discursivas que configuran el amplio universo de significados desde el cual se ha hecho posible pensar y hablar de "terrorismo mapuche" en las últimas décadas, especialmente desde este ámbito de delimitación judicial, y por supuesto, desde los medios de comunicación, que han

sistematizado y producido su carácter de anormalidad en términos de racismo cultural (Lepe–Carrión, 2018a).

Lo importante acá es que estos procedimientos punitivos de 'definición de conductas' respecto al terrorismo, o –como diría Foucault (2006)– de técnicas de 'conducción de las conductas' de los sujetos objetivados en la categoría de terroristas, que como vimos anteriormente, tienen una extensa genealogía en la historia sobre el control de los subversivos en disturbios sociales de la dictadura y primeros años de la Concertación, vienen a conectarse o complementarse con ciertas prácticas no–discursivas en torno al cuidado de la propiedad privada, y luego con la protección de capitales nacionales o empresarialización de las formas de existencia. Es aquí, en este encuentro, entre lo discursivo y lo no–discursivo, donde el racismo en su expresión culturalista, adquiere una significación o utilidad política y económica por parte de una élite (Richards, 2010, 2013).

Educación intercultural en contextos de violencia

Fue la necesidad de perfeccionar la ley Antiterrorista, en cuanto a la definición de la naturaleza del delito, y por lo tanto, la determinación de 'conductas terroristas' (y su penalidad), la que abrió la puerta a un conjunto de estrategias de pedagogización sobre lo étnico, y que a un mismo tiempo reactivó la vieja demanda por una educación diferenciada en contexto mapuche.

Los operadores materiales de dominación se manifiestan en la forma que se estructuran u organizan un conjunto de criterios específicos que –durante las últimas

décadas– han sedimentado en eficaces instrumentos de distinción cultural; es decir, que la función científica y social que cumplió la idea de raza y racismo entre los siglos XIX y XX, es hoy en día reemplazada por la cuestión de la 'cultura' (Barker, 1981; Catelli, 2018; Lepe–Carrión, 2015; Taguieff, 1991; Wallerstein & Balibar, 1991); puesto que, es a partir de ella que se elaboran actualmente las retóricas de la inclusión y exclusión en la configuración de los nuevos sujetos y sociedades (Stolcke, 1999). Es la cultura, en tanto "metacultura" (Briones, 1998), la que produce sus propios regímenes de verdad para determinar qué es y qué no es 'cultural', o qué elementos constituyen el universo de lo étnico, folclórico, patrimonial, originario, indígena, tradicional, y qué elementos le son completamente ajenos. Es la cultura, en tanto organización de criterios específicos, la que pondrá en funcionamiento los operadores materiales de dominación que van a definir las diferencias y semejanzas que se fijan en la separación entre un 'ellos' y un 'nosotros', o en la distinción fronteriza del campo de batalla, entre los civilizados y los bárbaros (Briones, 1998; Hale, 2004; Lepe–Carrión, 2012, 2015, 2016).

La escuela es una de aquellas instituciones (por fuera del ámbito jurídico) que en su historia ha dejado un halo de pulcritud; despertando entre quienes la reivindican, un ánimo ciego de presumir que en ella no circulan intereses, sesgos, intenciones, exclusiones, ni menos un cierto tipo de saberes o de técnicas de sometimiento. Se presume que la escuela siempre estuvo allí, que es naturalmente constitutiva de nuestra manera de ser social, y por lo tanto, que es buena en sí misma, que ennoblece, distingue, y principalmente, que

nos civiliza (Groppa Aquino, 2017; Noguera Ramírez, 2012; Varela & Álvarez–Uría, 1991; Veiga–Neto, 2010).

Pero no sólo la escuela, también las policías, las empresas sustentables, los programas de intervención social, las industrias culturales, etc., están todas ellas atravesadas por saberes y relaciones de poder que configuran o entran en relación con los procesos de producción de subjetividad (Apple, 1982; Durkheim, 1975; Foucault, 2016; Weber, 1985). De modo que la escuela, en contexto intercultural, más que un templo consagrado a la inclusión, al valor de la diferencia, al aprendizaje integral, o a la aceptación de la diversidad cultural, ha sido siempre un permanente laboratorio de producción de elementos funcionales al discurso dominante, tanto a nivel de corporalidades, posiciones de sujeto, redes conceptuales, o de estrategias discursivas.

Los programas de educación intercultural, independiente del análisis negativo o positivo que pueda realizarse en torno a su contenido y efectividad en las escuelas, parece innegable que su emergencia acontece en un ámbito histórico del cual no se ha dicho lo suficiente; y menos aún, se ha puesto en relación con el universo de discursos que coexisten en su aparición y desarrollo.

Visto de esta manera, las escuelas y los programas de educación intercultural, están lejos de ser estrategias educativas "neutras e independientes" (Foucault, 2003) del poder y la violencia política y económica; pretender eso sería de un sesgo ideológico y despolitizado (Lepe–Carrión, 2015, 2018a)[6]. Muy al contrario, se trata de lugares sensibles y

6 Si pensamos la escuela como un conjunto de prácticas que están en directa relación con

abiertamente expuestos a discursos patológicos de dominación de clase, raza o género, que se adaptan o coevolucionan con saberes y discursos locales, haciendo que tanto la producción de subjetividades como los nuevos saberes sobre los nuevos sujetos, sean condiciones de posibilidad de otros dispositivos más generales de dominación.

En el artículo 32, párrafo 2, título IV, de la Ley 19.253 (Chile, 1993), se anunció el incipiente sistema "educación intercultural bilingüe" que debía preparar a los indígenas para el desenvolvimiento adecuado "tanto en su sociedad de origen como en la sociedad global"; y que se verá formalizado en el año 1996, con el convenio firmado entre la CONADI y el Ministerio de Educación (MINEDUC). A partir de entonces, una serie de universidades en distintas regiones del país (I, II, VIII, IX, X, XII, y RM), implementaron un plan piloto de formación orientado a los niños/as de primer nivel (G. d. Chile, 2011). Sin embargo, todas estas iniciativas, aunque avaladas también por el artículo 28 de la Ley Indígena, siempre tuvieron como motor principal el fortalecimiento de las condiciones socioeconómicas de las escuelas más aisladas, y la urgente necesidad de nivelar escolarmente a los niños/as de zonas rurales respecto del currículum nacional.

Es más, desde su primer día, estas iniciativas de Educación intercultural no fueron más que un componente del Programa de Educación Básica Rural creado a su vez

---

el orden social (Giroux, 2004), entonces, su función y efectos de etnización en un contexto bélico, son ineludibles, y por lo tanto, no pueden tener un lugar marginal en los estudios sobre racismo y educación.

en el marco del Programa de Mejoramiento de la Calidad y Equidad de la Educación.

Es en el año 2000, a partir de un convenio suscrito por el Estado chileno con el Banco Interamericano del Desarrollo (BID), cuando el Programa de Educación Intercultural Bilingüe comienza a tomar relevancia. Se da inicio a la implementación de Programa Multiface de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas, Orígenes; uno de los programas más grandes y con mayor financiamiento destinado a políticas concretas que garanticen "el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades" (Chile, 1993 art 1, párrafo 1, título 1). Su financiamiento consistía en 133 millones de dólares, a ejecutarse en dos fases sucesivas durante los años 2000 y 2010, y administrados por el MIDEPLAN y la CONADI respectivamente. Obviamente, el Programa Orígenes contemplaba un plan estratégico en distintas áreas, dentro de las cuales se encontraría el PEIB: Fortalecimiento Organizacional; Desarrollo Productivo; Educación, Arte y Cultura; y Salud Intercultural (G. d. Chile, 2011).

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

Hasta bien entrada la primera fase de implementación, el PEIB demuestra no tener claridad respecto de su

propuesta sobre interculturalidad, a pesar de haber llevado a cabo un amplio despliegue en más de 150 escuelas, en la capacitación de cerca de 900 docentes, y la incorporación de 'asesores culturales' provenientes de las mismas comunidades. Se modificaron los currículos escolares en relación a las particularidades de cada pueblo, y se dió comienzo al uso de la lengua en los textos escolares. Todo esto, insisto, y según la misma evaluación del Mineduc, sin tener "ningún lineamiento respecto de la interculturalidad", y con la total ausencia de un modelo base que sustentara o sirviera de referente al PEIB (G. de Chile, 2011).

Este despliegue operativo sirvió para la implementación de la segunda fase, que tuvo como objetivo específico contribuir a un "desarrollo con identidad" (G. de Chile, 2011).

Es interesante notar cómo esta necesidad por incorporar elementos identitarios, o más bien, de adecuar dichos elementos a un conjunto de contenidos curriculares formalizados por el Estado nacional, aparece a un mismo tiempo que la fuerte resistencia mapuche frente a la militarización del *Wallmapu*. Es más, la intensificación de este conflicto por el territorio, acelera la urgencia de un régimen de verdad sobre lo étnico.

Es por esta razón que señalo aquí, a contrapelo de las lecturas que se han hecho sobre el rol de la escuela en contextos de violencia, que fue la necesidad de perfeccionar la Ley Antiterrorista –según vimos más arriba– en su delimitación respecto a la naturaleza del delito, y por tanto, a la desvinculación de categorías sospechosas sobre la naturaleza de la persona en la aplicación de la ley, la que abrió

la puerta a una serie importante de estrategias discursivas que tienen que ver con la inserción en el discurso público de aquellas significaciones culturalistas respecto a lo étnico.

Ambos umbrales definen las reglas por las cuales se forma la "tipología" culturalista del delito o de la persona como objetos de punición; funcionan como instancias que delimitan los criterios de inteligibilidad del 'terror', o más bien, como configuradores de "estados de vulnerabilidad" en los procesos de "criminalización secundaria" (Baratta, 2004; Zaffaroni, 2009; Zaffaroni, Aliaga, & Slokar, 2002); es decir, la acción punitiva que se ejerce sobre personas concretas (por medio de las policías, jueces, fiscales, etc.), o de una selección o detección de sospechosos a partir de estereotipos o prejuicios fijados por el despliegue de un discurso público –en este caso– sobre 'lo mapuche'. La prohibición de nociones reivindicativas y autonómicas en la configuración identitaria del 'mapuche civilizado', es a un mismo tiempo, la formalización de elementos de sospecha que se instalan en la superficie sobre la cual actúa el racismo cultural.

De este modo, se piensa que se hace interculturalidad cuando se sobrevaloran los contenidos de una cultura (festividades, vestuario, cuentos, danzas, comidas, etc.), sustrayendo de ellas la cosmovisión y filosofía que la sustentan; despolitizándola y reduciendo su riqueza cultural. O se cree que solamente revitalizando la lengua y haciendo un uso masivo de la misma, se está haciendo un trabajo de interculturalidad (Lepe–Carrión, 2015). De modo que la tradición y educación familiar, tan importantes en el contexto mapuche, pasan a un segundo plano, o simplemente

no forman parte de las políticas etnoeducativas (Quilaqueo & Quintriqueo, 2010).

La folclorización opera como un "umbral de formalización" (Foucault, 2002), es decir, como un momento en que el discurso intercultural construye criterios de distinción o valorización de un conjunto de creencias, comidas, costumbres, bailes, artesanías, leyendas, músicas, etc., que luego pasarán a formar parte del acervo 'cultural' de la etnia a la cual el Estado, y la sociedad en su conjunto, reconocerán en sus derechos como legítimas expresiones culturales y lingüísticas.

La folclorización de la cultura mapuche es una restricción del amplio espectro simbólico y material, a contenidos despojados de aquellas concepciones espirituales que tienen que ver con la organización del mundo, en la medida en que éstas conlleven elementos que tornen coherentes los deseos de recuperación de las estructuras y prácticas tradicionales y, desde luego, la demanda histórica sobre territorio y autonomía (Lepe–Carrión, 2015, 2018a).

Esto es, que el umbral de formalización opera también como ejercicio de negatividad, aplicando criterios que distinguen, al interior del puzle identitario, aquellos elementos nocivos que no forman parte de la cultura mapuche. De modo que el control territorial o la autodeterminación son puestas al margen de la construcción moderna y nacional (chilena) que del mapuche se espera tener.

Es interesante notar que la misma Ley 19.253 define al indígena además de su filiación y apellido, también por sus "rasgos culturales", y agrega, "entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión"

(Chile, 1993). De modo que se establece una cierta estética de "lo indígena", que tiene que ver con ideas o pensamientos respecto a sus vínculos ancestrales, y principalmente con la 'práctica' de estas formas de vida, es decir, con las conductas visibles, reproducibles y "gubernamentalizables" (Foucault, 2007).

La folclorización de la cultura mapuche, o su despolitización, comenzaron a ser colonizados o cooptados por el dispositivo etnogubernamental, que, por un lado, opera al interior del discurso intercultural reactualizando el multiculturalismo global y expandiéndose a instituciones y estrategias discursivas por fuera del ámbito escolar y jurídico; y –por otro lado– estos mecanismos u operadores de dominación, comienzan a rendir cierta utilidad política y económica al país en un contexto donde la seguridad nacional se focaliza en la protección del capital proveniente de las empresas forestales, que después de todo, constituyen la tercera fuerza productiva del país (Hale, 2005; Lepe–Carrión, 2018a).

Conclusión

El problema que he intentado delinear es tan delicado como complejo. Según las notas de campo tomadas durante el trabajo etnográfico del proyecto en curso, a diferencia de lo que podría esperarse, en las escuelas rurales ubicadas en sectores con mayor conflicto territorial, es decir, donde la militarización policial está más presente, y por lo tanto, donde hay mayor resistencia indígena por conflictos territoriales, es donde con más fuerza se

encuentran implementados los programas gubernamentales de educación intercultural, o donde mejor 'funcionan'; sin embargo, nuestras notas de campo señalan, a un mismo tiempo, que es donde mayormente operan prácticas pedagógicas folclorizantes.

La hipótesis implícita esgrimida en este ensayo, y que apareció también como hilo discursivo en la problematización que he realizado, es que: (a) si la Educación Intercultural, en tanto foco de producción y gestión de identidades, se ha concentrado en la subjetivación del mapuche como civilizado, chileno y productivo, mediante la folclorización de su cultura; (b) y si el perfeccionamiento de la Ley antiterrorista durante las últimas décadas, respecto a la separación o distinción entre la naturaleza de las conductas terroristas, y las categorías sospechosas sobre la condición identitaria de las personas (racismo cultural), fue un detonador relevante para la confección, promoción e implementación de tácticas pedagogizantes respecto a lo étnico, y en la conceptualización de un discurso público sobre la interculturalidad; (c) entonces, la escuela y los programas interculturales, podrían ser funcionales a los procedimientos de criminalización secundaria, los cuales tienen como objetivo la delimitación de un 'enemigo interno' a partir de rasgos culturales; y, por lo mismo, juegan un rol fundamental en el contexto de conflictividad social, violencia, terrorismo y resistencia.

La sofisticación de la escuela en contexto indígena, mediante la implementación paulatina de un programa oficial de educación intercultural, es coexistente y directamente proporcional a la intensificación de las luchas

por reivindicación y control territorial, y a la invocación y perfeccionamiento –por parte del Estado– de la Ley Antiterrorista. Yuxtapuestos, ambos acontecimientos, el educativo y el securitario, conforman –al parecer– un complejo ensamblaje de objetos, modalidades enunciativas, conceptos y eventualidades operatorias, que tienen poderosos efectos de subjetivación; una suerte de dispositivo de etnicidad geoestratégica, que busca permanentemente puntos de apoyo allí donde menos se piensa: en la escuela, y sus prácticas pedagógicas.

Bibliografía

Apple, M. W. (1982). *Educación y Poder*. Barcelona, España: Paidós.

Aylwin Azócar, P. (1989). *Acta de Compromiso*. Nueva Imperial, Chile: Centro de políticas públicas y derechos indígenas.

Baratta, A. (2004). *Criminología y Sistema Penal (Compilación in memoriam)*. Buenos Aires, Argentina: Euros Editores S.R.L.

Barker, M. (1981). *The New Racism*. Londres, Inglaterra: Junction Books.

Boccara, G. (2007). Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile. *Chungara*, *Revista de Antropología Chilena*, 39(2), 185–207.

Boccara, G. y Bolados, P. (2010). ¿Qué es el multiculturalismo? La nueva cuestión étnica en el Chile neoliberal. *Revista de Indias*, LXX(250), 651–690.

Briones, C. (1998). *(Meta)cultura del Estado–nación y estado de la (meta) cultura*. Brasilia, Brasil: Universidad de Brasilia.

Catelli, L. (2018). La persistencia del racismo en los imaginarios críticos sobre Latinoamérica. En Y. Martínez San Miguel, B. Sifuentes Jáuregui y M. Belausteguigoitia (Eds.), *Términos Críticos en el Pensamiento Caribeño*

y Latinoamericano (pp. 225–233). Boston, Estados Unidos: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.

Chile, Carabineros de. (2011). *Hitos Institucionales*. Santiago, Chile: Cuerpo de Generales de Carabineros.

Chile, Gobierno de. (1993). *Ley* 19253. *Establece normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena*. Santiago, Chile: Ministerio de Planificación y Cooperación.

Chile, Gobierno de. (2005). *Evaluación de impacto. Informe final. Programa Bonificación Forestal DL* 701. Santiago: Ministerio de Agricultura, CONAF, Consultorías Profesionales Agraria.

Chile, Gobierno de. (2006). *Síntesis ejecutiva. Programa de Bonificación Forestal DL* 701. Santiago, Chile: Ministerio de Hacienda, Dirección de Presupuestos.

Chile, Gobierno de. (2011). *PEIB–ORÍGENES. Estudio sobre la implementación de la Educación Intercultural Bilingüe*. Santiago, Chile: Ministerio de Educación (MINEDUC).

Cidh, (2002). Comisión Interamericana De Derechos Humanos, INFORME N° 9/02. Admisibilidad. Petición 11.856. Aucan Huilcamán y Otros.

Correa Cabrera, M., & Mella Seguel, E. (2010). *Las razones del illkun|enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago, Chile: LOM Ediciones–Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.

Durkheim, É. (1975). *Educación y sociología*. Barcelona, España: Ediciones Península.

Fairclough, N. (2003). El análisis crítico del discurso como método para la investigación en Ciencias Sociales. In R. W. y. M. Meyer (Ed.), *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (pp. 179–204). Barcelona, España: Gedisa.

Figueroa Cerda, C. (2016). La Inteligencia de Carabineros de Chile en la Araucanía (2000–2006) ¿Continuación del enemigo interno de la

Doctrina de Seguridad Nacional o una nueva construcción de la amenaza? *Historias que vienen. Revista de Estudiantes de Historia UDP*, (7), 17–33.

Foucault, M. (2000). *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France* (1975–1976). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2002). *Arqueología del Saber*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.

Foucault, M. (2003). Da natureza humana: justiça contra poder [1974]. In M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos–Estratégia, Poder–Saber* (Vol. IV, pp. 87–132). Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitaria.

Foucault, M. (2005). Sobre a Arqueologia das Ciências. Resposta ao Círculo de Epistemologia [1968]. In M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos–Arqueologia das Ciencias e Historia dos Sistemas de Pensamento* (Vol. II, pp. 82–118). Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitaria.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France* (1977–1978). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2010). Resposta a uma Questão [1968]. In M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos–Repensar a Política* (Vol. VI, pp. 1–24). Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitaria.

Foucault, M. (2011a). Entrevista com Michel Foucault [1971 – com J. G. Merquior e S. P. Rouanet]. In M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos–Arte, Epistemologia, Filosofia e Historia da Medicina* (Vol. VII). Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitaria.

Foucault, M. (2011b). O discurso nao deve ser considerado como... [1976]. In M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos–Arte, Epistemologia, Filosofia e Historia da Medicina* (Vol. VII). Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitaria.

Foucault, M. (2014). O jogo de Michel Foucault [1977]. In M. B. d. Motta (Ed.), *Ditos & Escritos-Geneaologia da Ética, Subjetividade e Sexualidade* (Vol. IX). Rio de Janeiro, Brasil: Forense Universitaria.

Foucault, M. (2016). *El orden del discurso.* Barcelona: Marginales en Tusquets Editores.

Giroux, H. (2004). *Teoría y Resistencia en Educación. Una pedagogía para la oposición.* Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores.

Groppa Aquino, J. (2017). La crítica educacional como rechazo a la metafísica pedagógica. *Kalagatos, Revista de Filosofía*, 14(2), 361-373.

Gutierrez, A. (2007). Evolución de las exportaciones forestales 1990-2205. *Oficina de Estudios y Políticas Agrarias.* Recuperado de http://www.odepa.cl/articulo/evolucion-de-las-exportaciones-forestales-1990-2005-2/

Hale, Ch. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido". *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21.

Hale, Ch. (2005). Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America. *Political and Legal Anthropology Review*, 28(1), 10-28.

Jäger, S. (2003). Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. In R. W. y. M. Meyer (Ed.), *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (pp. 61-99). Barcelona, España: Gedisa.

Le Bonniec, F. (2008). Crónica de un juicio antiterrorista contra los dirigentes Mapuche. Imposición y uso del derecho entre los Mapuche de Chile. En Á. S. B. B. E. Wittersheim (Ed.), *Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales (Américas y pacífico)* (pp. 107). Bogotá, Colombia: Editorial Universidad del Rosario.

Lepe-Carrión, P. (2012). Civilización y barbarie. La instauración de una 'diferencia colonial' durante los debates del siglo XVI, y su encubrimiento como 'diferencia cultural'. *Andamios, Revista de investigación social*, 9(20), 63-88.

Lepe–Carrión, P. (2015). Intercultural Education in Chile: Colonial Subjectivity and Ethno–Governmental Rationality. *Sisyphus, Journal Education*, 3(3), 60–87.

Lepe–Carrión, P. (2016). *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. Quito, Ecuador: Editorial Universitaria Abya–Yala.

Lepe–Carrión, P. (2018a). Educación, racismo cultural y seguridad nacional: la escuela intercultural en contextos de violencia. *Revista Educação e Pesquisa*, 44, 1–19.

Lepe–Carrión, P. (2018b). El discurso intercultural como campo de disputa: "terrorismo mapuche" y dispositivo pedagógico de etnicidad. *Revista Historia y Justicia*, 11, 315–347.

Lepe–Carrión, P. (2018c). Invención del sujeto intercultural: Pensar "lo colonial" desde los umbrales de inteligibilidad del terror. *Revista Tabula Rasa*, 29, 157–180.

Llaitúl, H., & Arrate, J. (2012). *Weichan. Conversaciones con un weychafe en la prisión política*. Santiago, Chile: CEIBO Ediciones.

Marimán, J. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., & Levil, R. (Eds.). (2006). *¡–Escucha, winka–!: cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Martín Rojo, L. (2003). El análisis crítico del discurso. Fronteras y exclusión social en los discursos racistas. In L. Í. Rueda (Ed.), *Análisis del discurso. Manual para las Ciencias Sociales* (pp. 157–201). Barcelona, España: Editorial UOC.

Martín Rojo, L., Pardo, M., & Whittaker, R. (1998). El análisis crítico del discurso: una mirada indisciplinada. In L. W. Martín Rojo, R. (Ed.), *Poder–decir o El poder de los discursos* (pp. 9–33). Madrid, España: Arrecife.

Martínez Neira, Ch. (2009). Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas

las Tierras (1978–1990). *Estudios Sociológicos*, XXVII(80), 595–618.

Mella Seguel, E. (2007). *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile.* Santiago, Chile: LOM Ediciones.

Noguera Ramírez, C. (2012). *El gobierno pedagógico. Del arte de educar a las tradiciones pedagógicas.* Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre.

Pairican Padilla, F. (2014). *Malón. La rebelión del movimiento mapuche* 1990–2013. Santiago, Chile: Pehuén Editores.

Quilaqueo, D., & Quintriqueo, S. (2010). Saberes educativos mapuches: un análisis desde la perspectiva de los kimches. *Polis*, 9(26), 337–360.

Richards, P. (2010). Of Indians and Terrorists: How the State and Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile. *Journal of Latin American Studies*, 42(1), 59–90.

Richards, P. (2013). *Race and the Chilean Miracle: Neoliberalism, Democracy, and Indigenous Rights.* Pittsburgh, Estados Unidos: University of Pittsburgh Press.

Socialista, P. (1967). Las resoluciones políticas de Chillán y la Serena. *Centro Documental Blest.* Recuperado de http://www.blest.eu/doxa/chillan_serena.html

Stolcke, V. (1999). Nuevas retóricas de la exclusión en Europa. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 159, Marzo.

Taguieff, P.A. (1991). Las metamorfosis ideológicas del racismo y la crisis del antirracismo. In J. P. Alvite (Ed.), *Racismo, antirracismo e inmigración* (pp. 143–204). Madrid, España: Tercera Prensa–Gakoa.

Tricot, T. (2013). *Autonomía. El Movimiento Mapuche de Resistencia.* Santiago, Chile: Ceibo Ediciones.

Tricot, Tito. (2017). *Aukan. Violencia histórica chilena y resistencia mapuche.* Santiago, Chile: Ceibo Ediciones.

Tubino, F. (2005). La praxis de la interculturalidad en los Estados Nacionales Latinoamericanos. *Cuadernos Interculturales*, 3(5), 83–96.

Van Dijk, T. (2003). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso:

un alegato en favor de la diversidad. In R. W. y. M. Meyer (Ed.), *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (pp. 143–178). Barcelona, España: Gedisa.

Varela, J., & Alvarez–Uría, F. (1991). *Arqueología de la Escuela*. Madrid: La Piqueta.

Veiga–Neto, A. (2010). Gubernamentalidad neoliberal: implicaciones para la educación. *Revista Educación y Pedagogía*, 22(58), 213–235.

Viaña, J. (2008). Reconceptualizando la interculturalidad. In D. M. y. S. D. Alarcón (Ed.), *Investigar y Transformar. Reflexiones sociocríticas para pensar la educación* (pp. 293–343). La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración.

Wallerstein, I., & Balibar, É. (1991). *Raza, Nación y Clase*. Madrid, España: IEPALA Textos.

Walsh, C. (2010). Interculturalidad crítica y educación intercultural. In L. T. y. C. W. Jorge Viaña (Ed.), *Construyendo interculturalidad crítica* (pp. 75–96). La Paz, Bolivia: Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello.

Weber, M. (1985). La racionalización de la educación y el entrenamiento especializado. In M. d. I. Nicolín (Ed.), *Las dimensiones sociales de la educación*. México D.F., México: Consejo Nacional de Fomento Educativo.

Wodak, R. (2003). El enfoque histórico del discurso. In R. W. y. M. Meyer (Ed.), *Métodos de Análisis Crítico del Discurso* (pp. 101–142). Barcelona, España: Gedisa.

Zaffaroni, E. (2009). *El Enemigo en el Derecho Penal*. Buenos Aires, Argentina: Ediar.

Zaffaroni, E., Aliaga, A., & Slokar, A. (2002). *Derecho Penal. Parte General*. Buenos Aires, Argentina: Ediar.

PRÁCTICAS ARTÍSTICAS "AFRO" EN ROSARIO, ARGENTINA: PERFORMANCES "NEGRAS" EN CONTEXTOS "BLANCOS"

Julia Broguet

ORCID ID http://orcid.org/0000–0001–8246–1203

María Laura Corvalán

https://bdp.academia.edu/LaliCorval%C3%A1n

Manuela Rodríguez

https://rosario.academia.edu/ManuelaRodriguez

Introducción

Entre 2014 y 2017 realizamos una investigación colectiva[1] sobre el desarrollo de prácticas artísticas "afro"[2]

---

1 PID–UNR: "Prácticas artísticas de matriz africana en Rosario: cuerpo y subjetividad en tiempos de crisis", radicado en el Centro de Estudios Interdisciplinarios de la Universidad Nacional de Rosario. El proyecto fue dirigido por Susana Splendiani y co–dirigido por Paula Drenkard. Contó con tres docentes investigadoras –quienes organizan el presente texto– y ocho auxiliares de investigación, de diversas disciplinas: Yanina Mennelli, Norma Ambrosini, Gianina Moisés, Fernando Herrera, Paula Lagraña, Manuela Parra, Manuel Hazán y Marco Bortolotti. El proyecto fue desarrollado mediante el análisis, por subgrupos, de cada práctica abordada (capoeira angola, danzas de *orixás*, danzas y toques de África del oeste y candombe afrouruguayo), que luego se discutieron comparativamente en encuentros generales.

2 El uso de las comillas en el texto responde a dos situaciones: por un lado, encomillamos palabras como "afro", "negro" y "blanco" pues son categorías que estarán en discusión a lo largo del texto y ameritan ser desarrolladas en su complejidad semántica. Por otro lado, el uso

en la ciudad de Rosario, en el contexto de crisis social y política que vivió la Argentina, más conocida como "crisis del 2001"[3]. El trabajo buscaba estudiar la manera en que la apropiación de prácticas pertenecientes a grupos étnico–raciales específicos, por determinados sectores sociales ajenos a sus contextos de origen, ponía en tensión identificaciones e imaginarios raciales, de clase y sexo–genéricos propios del nuevo contexto nacional/regional en donde estas prácticas se insertaban. Presentamos aquí los resultados de ese proyecto, focalizando en las apropiaciones y resignificaciones de tres de las prácticas estudiadas: danzas de *orixás*[4], capoeira angola y candombe afrouruguayo[5]. El análisis que realizamos está centrado en la experiencia práctica, porque buscamos explorar, especialmente, los cambios experimentados en las subjetividades de sus practicantes, en sus relaciones intersubjetivas y en sus dinámicas de trabajo

---

de comillas enmarca frases que extrajimos del trabajo de campo, mediante entrevistas, charlas informales y contextos de práctica.

3 Esta expresión, también referida como el Cacerolazo o el Argentinazo, señala la profunda crisis política, económica, social e institucional, que culminó con una revuelta popular generalizada bajo el lema "¡Que se vayan todos!". Fue un período de inestabilidad política, económica y social, resultado de una década de consolidación del capitalismo neoliberal. Como plantea Bleichmar (2004), por esos años se produjo en la Argentina un cambio en la subjetividad efecto de la desocupación, la marginalidad y la cosificación. En este contexto situamos la apropiación y el desarrollo de estas prácticas, como alternativas de sociabilidad y acción política/artística.

4 Divinidades del panteón yoruba, veneradas en las religiones afrobrasileras.

5 Dejaremos para otra oportunidad el tratamiento de las danzas y toques de África del oeste, que corresponden, en su desarrollo en la ciudad, a un período histórico algo posterior a las prácticas que aquí tomaremos.

colectivas. Para ello, describimos las prácticas analizando la interrelación entre sus diversos lenguajes expresivos (música, danza, canto), los usos del movimiento corporal y de las percepciones sensoriales involucradas. Analizamos los procesos de socialización en las técnicas de movimiento, así como las representaciones que circulan entre lxs ejecutantes, pues nos proponemos examinar el lugar que ocuparían en la reformulación de sus subjetividades a partir de una transformación de sus hábitos previos. Finalmente, nos detenemos en una reflexión sobre la conveniencia de la expresión "matriz afro" para definir estas prácticas como pertenecientes a un tronco estético y cosmovisional común. La apelación a esta expresión fue recurrente entre nuestrxs interlocutorxs durante el trabajo de campo, por ello resolvimos ubicarla como un punto de partida para nuestros interrogantes de investigación. En este sentido, discutimos las concepciones esencialistas que podrían derivarse de una noción identitaria de África idealizada, como cuna de estas prácticas. Al poner el foco en el desarrollo histórico y regional, en la apropiación práctica y en la transformación, tanto de las performances como de lxs performers, buscamos matizar esa referencia y comprender el carácter situado y cambiante de los procesos de racialización, siempre dependientes de múltiples articulaciones (institucionales, subjetivas, regionales, y, también, interseccionales).

La elección del análisis comparativo de estas tres prácticas se debe a que responden a ciertas características en común: arribaron al país a través de una transnacionalización "desde abajo" (Frigerio, 2002), a partir de la llegada de migrantes brasilerxs y uruguayxs socializadxs desde

temprana edad en estas expresiones y que encontraron en ellas una alternativa para insertarse al mundo laboral como "trabajadorxs culturales". Además, fueron apropiadas, principalmente, por sectores de clases medias y medias altas, y recreadas mayormente en circuitos privados. Las prácticas aquí abordadas se introdujeron al país, con escasos años de diferencia entre sí, a partir de la década de 1980, atravesadas por problemáticas similares vinculadas a los procesos de globalización y a políticas multiculturalistas fomentadas por los Estados nacionales (Citro *et. al.*, 2008). Asimismo, estos procesos se vieron atravesados por un aumento de las migraciones trasnacionales por motivos políticos, económicos y/o culturales. En este sentido, Frigerio señaló que es posible observar diferentes tipos de transnacionalizaciones de prácticas culturales: "desde abajo", lo que implica la "creación de un nuevo espacio social [...] fundamentalmente basado en las vidas diarias, actividades y relaciones sociales de actores cotidianos" y la designada como "desde arriba" que "generalmente involucra las actividades de elites poderosas, que controlan corporaciones, medios o finanzas multinacionales" (2002, p. 128). Las que aquí analizamos, corresponderían fundamentalmente al primer tipo[6].

El desarrollo pormenorizado de la llegada y expansión de estas prácticas a Rosario lo hemos expuesto en trabajos

6 En un primer momento nos propusimos también abordar la práctica del hip hop. Punto sobre el cual luego resolvimos no avanzar pues presentaba particularidades que no podrían ser abordadas en un trabajo comparativo, como el hecho de corresponder a una trasnacionalización "desde arriba", vinculada a la industria musical, y el haberse difundido, especialmente, entre sectores socioeconómicos bajos o medios-bajos.

previos (Broguet, Picech, Rodríguez, 2014; Broguet, 2012, 2014 y 2019; Corvalán, 2007, Rodríguez 2012a y b). Sólo señalaremos aquí que el candombe afrouruguayo fue el primero en llegar a la región del Litoral argentino, a través de migrantes uruguayxs y de jóvenes argentinxs que viajaron a Montevideo para introducirse en su contexto de origen. Por su parte, las danzas de *orixás* y la capoeira angola son prácticas afrobrasileras que arribaron al país de la mano de inmigrantes afrodescendientes. Inicialmente, se difundieron en Buenos Aires y, luego del 2000, se extendieron hacia Rosario. En otro trabajo hemos desarrollado las particularidades del contexto socioeconómico en el cual fueron apropiadas tales prácticas (Broguet, Picech, Rodríguez, 2014). Éste fue un momento de profunda crisis social que llevó a muchxs jóvenes a buscar nuevas estrategias de ruptura y protesta contra el orden establecido. En ese contexto, las prácticas "afro" se convirtieron en un recurso apropiado para componer nuevas formas de manifestarse y transformar las relaciones sociales. En gran medida, esta posibilidad fue otorgada por características que son propias de estas expresiones estéticas, lo cual nos llevó a analizar en profundidad aspectos de orden práctico y fenomenológico. Nos encontramos, entonces, con determinados procesos de desestabilización de adscripciones étnico/raciales, de sexo/género y de clase social, producidos a partir de la experiencia misma y el hacer práctico. En este sentido, nos preguntamos por el potencial micropolítico que tuvieron (o no) estas experiencias para transformar aspectos de orden subjetivo en un contexto de profundo cuestionamiento político, social y cultural. Cuestionamiento que no sólo

apuntaba hacia la estructura macrosocial heredada, sino, también, hacia los vínculos intersubjetivos propuestos por un capitalismo neoliberal centrado en el individualismo y la competencia de mercado como únicas experiencias posibles. Así, en los apartados que siguen, desarrollaremos las particularidades de cada una de estas técnicas corporales, profundizaremos en los procesos de enseñanza y aprendizaje, para, finalmente, realizar un análisis comparativo que señale los puntos en común y las diferencias entre las mismas.

Seminario de danzas a cargo de Tania Bispo, docente afrobahiana. Fuente: Archivo Personal.

Danzas de *orixás*

La danza de *orixás* es una manifestación artística que toma los elementos estéticos del contexto religioso del candomblé bahiano; en especial, los patrones de movimiento de los *orixás*. Estas divinidades del panteón yoruba fueron traídas por lxs esclavizadxs y se expresaron en el ámbito

del culto mediante danzas, gestos, vestimentas, objetos, comidas, bebidas y toques de percusión. Además, para la cosmovisión de estos grupos, cada una de estas divinidades está vinculada a un elemento y a fenómenos de la naturaleza, como agua, fuego, aire, tierra, mar, rayo, tormenta, cascadas, etc. En la práctica artística va a ser retomada esta multiplicidad de elementos asociados, así como las características arquetípicas de cada entidad que se encuentran presentes en su mitología. Esto hace que esta danza tenga una fuerte carga gestual y que el elemento dramático cobre gran relevancia.

Como práctica artística, esta danza llega a Rosario en 2004, traída por la bailarina y docente afrobahiana Isa Soares, residente en Buenos Aires desde los años ´80. En ese momento, María Laura Corvalán la convoca para dar seminarios mensuales en la ciudad, y así se conforma el grupo *Iró Baradé* que retoma sus enseñanzas y se propone una investigación activa sobre las mismas. En la actualidad, el formato principal de su desarrollo en la ciudad es el de las clases de enseñanza que organizan integrantes de *Iró Baradé*. Estas suelen tener dos horas de duración, son impartidas semanalmente por una coordinadora y suelen ser acompañadas por un percusionista. Sus referentes específicos, tomados como maestros, son afrobrasileños que residen en Argentina o que vienen a impartir seminarios. De ellos se adquieren las técnicas de movimiento específicas, así como sentidos históricos vinculados al desarrollo de esta danza en sus contextos de origen. Además de los espacios de formación, el grupo *Iró Baradé* realiza espectáculos e intervenciones callejeras, en el marco de diferentes

manifestaciones sociales y políticas. Para ello, se conforma un relato basado en un *orixá*, a partir de las formas de apropiación local que realicen las performers, que organiza las secuencias de movimiento, cantos, toques de percusión, vestuarios y accesorios específicos.

Participación de Iró Baradé en la marcha del 24 de marzo. Fuente: Archivo Personal.

A esta danza se acercan preferentemente mujeres jóvenes y adultas, de sectores medios, con profesiones vinculadas al arte y a las ciencias sociales. Los espacios en los cuales se enseñan se encuentran en el centro de la ciudad y son en su mayoría privados y vinculados al circuito del arte considerado "alternativo" y "autogestivo". La propuesta de las clases se basa en un trabajo corporal que integra la danza, el gesto, el canto, los ritmos, así como el uso de accesorios para explorar los distintos elementos de la naturaleza y los arquetipos que representa cada *orixá*. Esto se realiza de forma interrelacionada, en base a la mitología que los sustenta, ya que el propósito manifiesto

es encontrar en el espacio de la danza "las energías que predominan en cada uno de los participantes", en palabras de una de sus docentes, utilizando los arquetipos de cada *orixá* y sus mitos para "contar" la historia propia y actual.

La clase comienza en ronda, calentando los centros de movimiento que rigen a estas danzas (pelvis o pecho), según el *orixá* que se trabaje. También se puede comenzar con algún ejercicio más introspectivo, ligado a la sensopercepción, o a imágenes precisas (el movimiento del mar, del río, la actitud expectante de un cazador, etc.) y puede ser individual, en parejas, o grupal. Se busca registrar alguna parte del cuerpo, alguna calidad de movimiento, focalizar en alguno de los sentidos, explorar formas de contacto con el espacio o con un/x compañerx, y otras características más ligadas a experiencias fenomenológicas de percepción de unx mismx y de lxs otrxs. Luego se puede ingresar a los movimientos asociados a cada *orixá*, ya sea desde la copia mimética de lxs alumnxs a la profesora, desde la improvisación a partir de algún relato relacionado con su mitología, desde la clave de percusión característica de los toques de ese *orixá*, o desde el canto. Generalmente hay un momento de "pasadas", de repetición grupal, en hileras, por todo el salón, realizando el paso coreográfico. A veces se hace más hincapié en la forma, otras veces en la calidad del movimiento. El último momento de la clase resulta fundamental para la propuesta, ya que se destina un tiempo para la exploración e improvisación, grupal o individual, a partir de los elementos trabajados: las imágenes que fueron saliendo, los registros perceptivos, la coreografía específica del *orixá*. Esta producción, muchas veces, suele ser compartida al

resto de la clase que se dispone en círculo para registrarla y si lo desea hacer alguna devolución. Finalmente, hay un momento para la relajación, y se concluye la clase con el saludo (en lengua yoruba) al *orixá* que se trabajó ese día.

Si bien durante muchos años la música de las clases era reproducida por dispositivos electrónicos, en la actualidad suele haber uno o más percusionistas acompañando la danza con los toques específicos[7]. Puede ser también que se busque integrar canciones del folklore argentino como forma de acercar esta tradición a experiencias más conocidas, así como de mostrar líneas de continuidad existentes con una tradición afroargentina aún presente. El canto se hace en lengua yoruba, y en el caso en que exista la traducción se la lee. Si no es el caso, solo se canta con la intención de incorporar otras formas de acentuación y de construcción melódica, propias de esta tradición, y que la mayoría de las veces es vivenciada por lxs alumnxs como una imposibilidad. También se enseñan las distintas claves de percusión, pertenecientes a los distintos tipos de toque de tambor, haciendo hincapié en el registro del tiempo (o tempo), que suele aparecer como muy distinto al de las músicas conocidas.

En el proceso de aprendizaje, los movimientos y danzas de cada *orixá* suelen percibirse como "incomprensibles", y muchas veces requieren de una traducción a un lenguaje más conocido. Para ello, suelen llevarse los

---

7 Los mismos son realizados por tres atabaques (tambores), llamados: *rum* (el más grave), *rumpi* (medio) y *lé* (el más agudo), también son utilizados el *agogó* (una campana doble de metal) y el *afoxé* (una calabaza recubierta con una red engarzada con mostacillas).

movimientos a un plano más cotidiano: una fuerza ligada a fenómenos de la naturaleza (viento, trueno, oleaje, barro), o una reacción emotiva o actitud (tristeza, alegría, temor, timidez, audacia, indiferencia); estas técnicas son utilizadas para lograr el "ingreso" a la energía o calidad de movimiento. Las sensaciones que más se registran en los primeros contactos con estas danzas son: extrañeza, torpeza, duda, imposibilidad, vergüenza y ridiculez, o tosquedad del propio cuerpo habitando estos movimientos "extraños". Rara vez se oye decir que los primeros contactos fueron de comodidad o facilidad al realizar los movimientos. Hay una fuerte sensación de ajenidad, que con el tiempo se va apaciguando y "ablandando". El tránsito por diferentes calidades de energías, y por distintas representaciones, suele vivirse, a veces, contradictoriamente: por un lado, como expresiones de "todo lo que soy" en referencia a las distintas posibilidades que el propio cuerpo tiene de expresarse; y, por otro, como la necesidad de encontrar, a pesar de esa variabilidad, algo que "una todo lo que soy", para encontrar "lo propio", como algo esencial. Así, multiplicidad y unidad suelen vivirse como dos caras de un mismo proceso. Por último, es muy importante en este tránsito la grupalidad, el compartir la experiencia, ser parte del proceso de lxs otrxs, comparar los procesos y encontrar en el/la otrx ciertas resoluciones prácticas (formas de moverse, asociaciones) que faciliten el propio recorrido.

Es interesante remarcar que en el imaginario de sus practicantes juega un rol fundamental la asociación con "lo primitivo", "el origen" o "la raíz"; en la idea, también, de "África" como la cuna de la humanidad. El "contacto

con la naturaleza", y, en cierta medida, el imaginario sobre "el buen salvaje" aparece como un sentido cargado de fuerte emocionalidad. Lo cual predispone a lxs que se acercan a estas danzas a buscar "simpleza" o "pureza" en los movimientos; o a buscar que esta técnica lxs "despoje" del cotidiano hacia movimientos más "originarios" o "de fusión" con una naturaleza, concebida como lo opuesto a la civilización. Sin embargo, el encuentro con la dificultad, con movimientos codificados, complejos y de poca sencillez, suele ir revirtiendo estas primeras ideas. De todos modos, esta tensión no desaparece. La complejidad de aunar canto, danza y percusión pone en crisis/diluye/contradice la idea de sencillez, a la vez que remite a un momento "pre–moderno", de fusión expresiva y emotiva vivida como "otra cosa", como ajeno y lejano, para lo cual la categoría de "ancestral" llega a ocupar un lugar relevante que explica esa ajenidad.

Capoeira angola

Según describen lxs practicantes locales, la capoeira representa "una lucha que realizaban las mujeres y los hombres esclavizadxs en Brasil como herramienta de insurrección contra los portugueses". Se estima que, en la primera mitad del siglo XX, esta práctica se transformó en una modalidad de juego, en el marco del proceso de modernización del Estado brasileño. En ese proceso se desarrollaron dos modalidades diferentes de capoeira: la regional y la angola. Cada una se vincula, por un lado, a la definición de diferentes proyectos político–identitarios

por parte de grupos afrodescendientes, y, por otro, forman parte de un proceso de transformación de símbolos étnicos en nacionales (Fry, 1982)[8].

En 2004, existían dos grupos de capoeira regional en Rosario, pero aún no se había conformado un grupo abocado exclusivamente a la práctica de la capoeira angola. Esta última arriba a la ciudad de la mano de Juan Pablo Cruciani, formado en Buenos Aires con el *Mestre* Pedrinho de Caxias, del grupo Terreiro Mandinga de Angola (TMA), quien actualmente reside en la localidad de Bayonne (Francia). En cada grupo de capoeira, la figura del/la *Mestre* es central, cumple la función de guía en los procesos de enseñar y aprender capoeira, transmitiendo a su vez los conocimientos que le fueron legados por quien fuera su maestrx. A través de esta figura, cada grupo define su inscripción específica en los denominados "linajes" de la capoeira, una especie de árbol genealógico que hunde sus raíces en el pasado y legitima la práctica en el presente.

"Cipó" es el *apelido* (sobrenombre) por el cual se lo conoce a Juan Pablo en el ámbito de la capoeira[9]. La

---

8 En el desarrollo de estas dos modalidades se produjeron narrativas dominantes acerca del "origen" y las características de cada una, que se debatieron cuan "africano" y/o cuan "brasilero" era este arte. Cuando fueron difundidas en nuevos contextos nacionales, estas modalidades perdieron cierto contacto con las dinámicas sociales y reformulaciones que siguieron dándose en su contexto de surgimiento, en parte cristalizándose (Broguet, 2014).

9 Teniendo en cuenta que en países donde se relocalizó la capoeira está muy extendido el hábito de mantener las palabras del portugués para designar elementos claves de su práctica (prescindiendo de su traducción al idioma local), a lo largo del texto alternaremos el uso de estos términos en español y portugués.

tradición de renombrar a lxs capoeiristas se remonta al contexto de aguda persecución y prohibición de la capoeira que caracterizó a las últimas décadas del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En aquel momento, la costumbre de colocar un *apelido* se vinculó a la necesidad de disfrazar las identidades de lxs capoeiristas. En la actualidad, esta tradición se mantiene, aunque su sentido aparece más ligado a un reconocimiento de la trayectoria de la persona en la práctica de la capoeira. Tal es así que quien legitima el *apelido* de un/a capoeirista siempre es una persona con mayor recorrido o "jerarquía" dentro del grupo al cual estx pertenece[10]. En general, el sobrenombre suele definir características físicas, del carácter o *jogo* (juego) del/a capoeirista[11].

Cipó comenzó dictando un taller anual, de dos veces por semana, para practicar capoeira angola, lo cual derivó paulatinamente en la conformación de una sede del TMA en el ámbito local, que quedó a su cargo. Las clases, también llamadas *treinos* (entrenamientos), son aproximadamente de dos horas de duración e incluyen aprendizajes de movimientos corporales y musicales. En general, las clases tienen un primer momento de preparación o "calentamiento" del cuerpo donde el grupo se dispone frente al profesor,

10 Excede los propósitos de este trabajo profundizar en los sentidos y debates que se producen en torno a la problemática de la "jerarquía" en la capoeira. Aunque amerita señalar que es un concepto con alta carga simbólica y práctica.

11 *Cipó* fue el sobrenombre que Mestre Pedrinho le otorgó a Juan Pablo. El término refiere simultáneamente a un tipo de liana y a una serpiente, aspectos que definen características físicas y subjetivas de este capoeirista.

quien propone diferentes estilos de *gingas*[12]. En un segundo momento, se transmiten secuencias de movimientos que lxs integrantes del grupo repiten individualmente. Y en un tercer momento, esas secuencias se combinan y se entrenan junto a otra persona. Quienes participan de las clases de capoeira suelen ser jóvenes adultxs entre 20 y 40 años de ambos sexos, pertenecientes a sectores medios, mayormente estudiantes universitarixs de carreras humanísticas o que mantienen una relación previa con alguna disciplina artística.

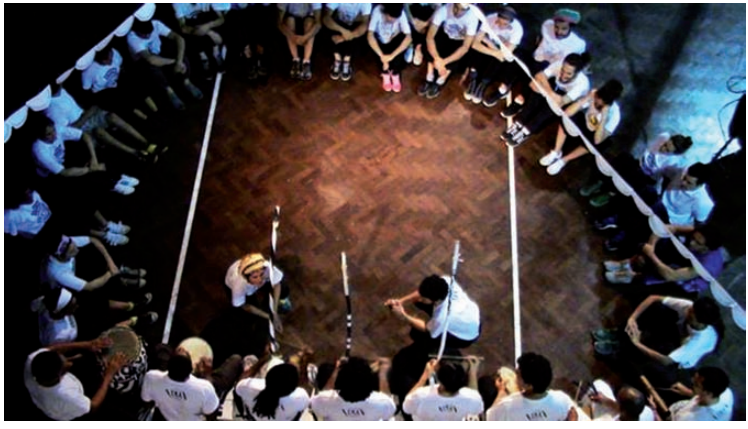
Con los años, y la formación de un grupo de capoeiristas locales capaces de reproducir aprendizajes básicos necesarios para sostener una *roda* de capoeira, se incorporó un tercer día de práctica: "la *roda*". Éste es el momento donde se ponen a prueba los aprendizajes adquiridos durante el *treino* semanal. Para su realización se requiere que las personas estén imbuidas en un conjunto de códigos muy específicos. En principio, se dispone la batería de instrumentos musicales[13]. Luego, usualmente, la persona que

---

12 *Ginga* es un término que deriva del verbo *gingar*, el cual se traduce como bambolearse. Es un movimiento elemental en la capoeira, a partir del cual el *performer* define en buena medida su estilo personal de juego.

13 El término refiere al ensamble de instrumentos que componen la música de la capoeira. Esta puede variar de acuerdo a las tradiciones y legados que sostiene cada grupo de capoeira angola. En el caso rosarino, la batería usualmente está compuesta por un *agogó* (una campana doble de metal), un *reco–reco* (una caña calada que es raspada con una baqueta), dos *pandeiros* o panderetas, un *atabaque* o tambor y tres *berimbaos* (arco musical hecho con una vara de madera flexible, alambre y una calabaza como caja de resonancia, el cual es percutido con una baqueta). De más grave a más agudo, los nombres de estos berimbaos son *gunga*, *meio* y *viola*.

toca el *berimbao gunga* (sobre quien descansa la responsabilidad de velar por la "energía" de la *roda*), comienza a ejecutar una *ladainha*[14], canto que da inicio al ritual que se repite cada semana.



Roda de capoeira. Fuente: Archivo personal.

En general, antes de iniciar este canto, dos *jogadores* (jugadorxs) ya se encuentran al pie del *berimbao gunga*. Cuando la *ladainha* y la *chula* o *louvação*[15] concluyen, ambxs piden permiso para iniciar el *jogo* a través de algún gesto corporal. Este permiso es concedido, o no, por quien ocupa el *berimbao gunga*. Al comenzar los *corridos,*

14 La *ladainha* es un canto solista, más largo que el resto de los cantos usuales en una *roda* de capoeira angola como las *chulas* o *corridos*. Se canta para abrir y, si hay alguna interrupción en la *roda*, puede cantarse para retomar el ritual. En general, las *ladainhas* cuentan una historia o transmiten un mensaje, al invocar ideas, sentimientos o valores que quien canta considera importante transmitir a quienes participan de la *roda*.

15 La *chula* o *louvação* es un canto que sucede a la *ladainha* y al cual se incorpora por primera vez el coro, quien luego responderá al solista que ejecute los cantos "corridos".

lxs *jogadores* entran al centro del espacio formado por el resto de lxs participantes dispuestos en círculo. Lxs *jogadores* deben estar muy atentxs al ritmo que va marcando la batería para moverse en sintonía con su velocidad/intensidad. Las letras de estos cantos recogen poéticamente conocimientos de la capoeira y el solista los va definiendo en función de incentivar una intensidad particular en el *jogo*, afectar los estados de ánimo de lxs jugadorxs, "florear" el juego (volverlo más desafiante o pícaro). Esta dinámica se repite hasta la finalización de la *roda*, momento en el cual el tocador a cargo del *berimbao gunga* comienza a cantar *corridos* que anuncian su pronto cierre.

Saludo al pie del berimbao. Fuente: Archivo personal.

En las experiencias de lxs entrevistadxs aparece una constante: la comparación con la capoeira regional. El hecho de que esta última se desarrollase primero en Argentina, marca un antecedente ineludible. Si bien lxs performers no mencionan un momento de inicio de la capoeira angola, todxs coinciden en que fue un acontecimiento posterior.

Uno de los aspectos destacados como diferenciales entre ambas prácticas está relacionado a la existencia de una lógica o filosofía distinta e intrínseca a cada una de ellas. Dicha lógica comprende, dentro de la capoeira regional, una instancia de evaluación en la que lxs practicantes deben memorizar una secuencia de movimientos para poder, de esa manera, acceder a "cordeles" (cinturones), que señalan, mediante colores, las diversas jerarquías. Tal evaluación es uno de los aspectos que lxs entrevistadxs cuestionan, por enfatizar la competencia. Así también, en la capoeira angola, los movimientos son caracterizados como "más expresivos", "funcionales" y/o "cooperativos". Uno de los entrevistados explica que se trata de "un estilo de movimiento más funcional al diálogo entre los ejecutantes", es decir, que sea coherente con aquello que se está tratando de comunicar; y cooperativo para que pueda establecerse una escucha y respuesta constante. Esto tiene que ver con la relevancia que adquiere en el *jogo* de angola, la necesidad de profundizar el diálogo corporal y la dinámica de pregunta–respuesta que involucra el momento de la *roda*. De esta manera, lo expresivo, lo gestual y la mirada cobran vital importancia. En contraposición, en la modalidad regional estas dimensiones se encuentran menos enfatizadas, en especial, respecto al valor que se le otorga a las destrezas acrobáticas.

Un elemento clave del *jogo* de capoeira angola es la denominada *mandinga*. Este término refiere a la maña o picardía que tiene una persona de hacer creer al compañerx con quien *joga* la veracidad de un movimiento corporal que finalmente podrá (o no) acontecer, de acuerdo

a intenciones que nunca son develadas abiertamente, sino disfrazadas a fin de distraer al compañerx del propósito final. Es común escuchar entre lxs practicantes que referencien un buen juego como un "*jogo mandingado*". Por ello, afirman que lo importante no es ejecutar una destreza física a la perfección, sino ejecutarla en el momento oportuno para que no interrumpa la comunicación entre lxs jugadores.

El TMA de Rosario se presenta con *rodas* de capoeira en distintos eventos sociales y políticos (desde fiestas, peñas culturales o en marchas o manifestaciones callejeras) buscando transmitir un mensaje que articula "ancestralidad afro" con "resistencia" y "liberación". Este posicionamiento político se explicitó en la organización de la conmemoración del Día de la Conciencia Negra. Cada 20 de noviembre, desde el año 2007, el grupo organiza un evento en homenaje a Zumbi dos Palmares, un líder negro del Quilombo dos Palmares asesinado en esa fecha en 1695. En Brasil, y en muchas otras partes del mundo, se conmemora esta fecha como un símbolo de resistencia, recuperando a los quilombos como aquellos refugios para africanx e indígenas que huían del sistema esclavista y en los cuales se conformaban comunidades autónomas con una importante organización religiosa, económica y cultural. Desde esta concepción de "conciencia negra" el grupo logra tejer puentes con el resto de la sociedad para contar otras historias también invisibilizadas y abrir debates sobre temas sociopolíticos actuales.

Candombe afrouruguayo

El candombe, como un elemento rítmico incluido en un repertorio musical popular latinoamericano, se escuchaba y ejecutaba en Rosario en formato canción al menos desde la década de 1980 (en géneros afines al folclore o al rock). Lo que hacia fines del siglo XX aparece como algo distinto y desafiante para lxs practicantes rosarinxs fue la práctica del candombe "con tambor colgado". Estos modos plantean maneras distintas de hacer candombe: como práctica exclusivamente musical, por un lado, y como performance que incluye un ejercicio comunitario, sonidos, movimientos, historia, ocupación de lugares públicos y diálogos entre todas estas dimensiones, por otro. El arribo de tambores que podían "caminarse" (pues a diferencia de otros tambores diseñados para ejecutarse sentados, podían colgarse) fue un elemento central para la ocupación del espacio público *en movimiento* y *junto a otrxs*[16]. Precisamente, al recordar sus primeros acercamientos, lxs practicantes locales aluden a la escasez de tambores adecuados y de referentes afrouruguayos. También refieren a la dificultad para decodificar la poca información circulante por entonces. Asimismo, rememoran la sorpresa que les generó haber desconocido hasta entonces un fenómeno cultural tan cercano geográficamente. Frases como "no entendía nada", sensaciones de extrañeza provocadas por una sonoridad novedosa, términos como

16 Para la realización del candombe como performance es imprescindible la presencia de tres tambores que se denominan, de más agudo a más grave, "chico", "repique" y "piano".

"precariedad", "irregularidad", "dificultad" vinculados a los desafíos de incorporar los múltiples diálogos que componen la performance del candombe, pero también "encuentro" y "placer", en parte dan cuenta de los retos que se les plantearon a muchxs de ellxs en los inicios.

Encuentro semanal en la vía publica en barrio Refinería, Rosario. Autor: Tato Datti.

Los primeros aprendizajes del candombe desafiaron a practicantes locales a crear espacios de transmisión de conocimientos por fuera de instituciones educativas (escuelas o institutos artísticos) y/o talleres privados. Es poco usual que su práctica acontezca en sitios socialmente convenidos para las representaciones artísticas, como teatros o salas. En general discurre en situaciones de representación que no están marcadamente diferenciadas de las de la vida cotidiana y sin una separación rígida entre performers y público. Lxs practicantes referencian como significativos aquellos aprendizajes que giran, por un lado, en torno a

incorporar formas de comunicación y sociabilidad grupal e interpersonal ligadas a modos sonoros y kinésicos de habitar el espacio urbano. Por otro, señalan cómo estos aprendizajes involucran un paulatino acercamiento a las experiencias históricas vividas por la población africana esclavizada y sus descendientes en el Río de la Plata y al presente afrouruguayo, profundamente entramadas en los *modos de hacer* candombe (de bailar, de tocar, en los vestuarios, en la organización espacial, entre otros aspectos).

De esta manera, en su práctica se actúa y gestualiza una corporalidad que está marcada por una historia ligada a la trata esclavista. Lxs practicantes locales no son ajenos a estas dimensiones en la medida en que incorporarlas es parte de los aprendizajes necesarios para "hacer candombe". Actuar ese repertorio y esas memorias culturales que se inscriben en gestualidades y en modos de mover o usar el cuerpo muchas veces fue produciendo percepciones renovadas de la propia corporalidad. Además, existen diferentes experiencias ligadas a la práctica, así como términos y categorías de pertenencia que son propios del universo del candombe afrouruguayo como barrio, familia, negritud, tradiciones, transmisión, memoria, resistencia. Ellas se rearticulan entre sí y recogen otros sentidos anudados a los contextos locales, permitiendo a sus practicantes, a partir de sus propias trayectorias vitales, relocalizar el candombe en el espacio rosarino.

El formato en que se desarrolla mayormente el candombe es el de grupos de tamborerxs y bailarinxs que se reúnen regularmente en espacios públicos de la ciudad. De esta manera, en el ámbito local, la transmisión de

los conocimientos del candombe se produce sobre todo entre pares generacionales, en ausencia de referentes afrouruguayxs, en general tomando alguno de ellos la iniciativa al haber alcanzado un mayor desarrollo de los diferentes aspectos de su práctica. Aunque referentes de este candombe (de toques y bailes) han venido ocasionalmente a dar clases a la ciudad –o bien lxs jóvenes rosarinxs han viajado a Montevideo y, en menor medida, a Buenos Aires, a tomar clases con ellxs–, y aunque practicantes locales han abierto talleres donde se transmiten dimensiones de su práctica, ni su transmisión ni su sostenimiento dependen de estos espacios privados. Los momentos de encuentro suelen ser al aire libre, en plazas, parques o en la cuadra de algún barrio, sobre todo los fines de semana.

En Rosario hay grupos que se han constituido como "comparsas". Sin embargo, algunas agrupaciones prefieren no designarse como tales, pues entienden que no reúnen, o, incluso, no aspiran a cumplir con los requisitos que comprende la formación de una comparsa tradicional en Uruguay[17]. En general, estos grupos eligen un nombre de fantasía que los agrupa y que define, retomando las palabras de una practicante, cierta "identidad" de sus integrantes (el estilo de candombe que ejecutan, el modo de organización, el espacio urbano que ocupan, la afinidad con ciertos referentes o comparsas de Uruguay, entre otros aspectos).

En los comienzos, al candombe se acercaron hombres

17 Por lo cual, evitaremos el uso del término. Por su menor carga simbólica emplearemos el término "agrupaciones" de candombe afrouruguayo para referirnos a las grupalidades que sostienen su práctica en Rosario.

jóvenes de sectores medios. De manera paulatina fueron haciendo lo propio algunas mujeres, sobre todo al espacio del baile y luego a la ejecución de los tambores. Hoy podría decirse que los tambores están bastante repartidos entre unas y otros[18]. No así el baile, que además de haber tenido un menor desarrollo en los inicios, algo que en los últimos años ha ido cambiando, sigue siendo protagonizado por mujeres.

Durante los encuentros, algunos grupos encienden un pequeño fuego con materiales de desecho (papeles de diario, restos de maderas, ramas de árboles) y reúnen los tambores a su alrededor. En términos operativos este momento sirve para el "templado" de algunos tambores que tienen el parche de cuero "clavado". Pero, en general, excede este propósito, ya que este tipo de tambores son cada vez menos usuales –son más comunes los tambores con tensores que permiten ajustar manualmente el parche–, y suele realizarse como una forma de "comunión", de "ritual" que da apertura o continuidad al encuentro. El hecho de hacer fuego en la vía pública –que, volvemos a subrayar, es muy pequeño– más de una vez ha generado situaciones de conflicto entre practicantes de candombe y personal policial. De igual modo, estos grupos han recibido denuncias

18 Sin embargo, aunque en general las personas que se acercan al candombe se inician en el tambor "chico", y circula el supuesto de que luego de un tiempo de tocarlo pueden introducirse al "piano" y al "repique" –que son tambores que realizan frases percutivas más largas e improvisan, además de ser más grandes y pesados para el traslado–, este traspaso, por varios motivos que por cuestión de espacio no podremos desarrollar, es más frecuente entre varones y no así entre las mujeres.

Comparsa "Candombe Hormiga" de Rosario. Fuente: Archivo personal.

por "ruidos molestos" de parte de vecinos. Situación que los ha llevado a algunas de sus primeras interlocuciones con funcionarios del Estado municipal, a fin de gestionar permisos que habiliten la práctica en la vía pública.

Contrapuntos entre las diferentes prácticas

El trabajo de comparación entre las prácticas seleccionadas lo planteamos, por un lado, en términos formales, para analizar aquellas similitudes estético–expresivas que podían hallarse. Por otro, en base a tres ejes que consideramos son centrales para pensar en las reformulaciones subjetivas experimentadas por los practicantes: aspectos de clase, étnico/raciales y de sexo/género.

Sobre el primer punto comenzamos señalando algunas diferencias claves. Primero, la dinámica diferencial de los

espacios de práctica y escenificación: la *roda* para capoeira; el desplazamiento por la calle para la comparsa de candombe; y el espacio de la clase, así como la actuación en escenario o en la calle, para la danza de *orixás*. Cada uno de estos espacios genera dinámicas de vinculación entre practicantes, y entre éstos y el público, diferentes. Por otro lado, es similar el lugar otorgado a lxs referentes de las prácticas con mayor conocimiento, siendo el candombe el único que no cuenta con la figura de "maestro", lo que permite cierto grado de horizontalidad mayor en el aprendizaje y en la organización.

Por su parte, la *roda* de capoeira angola suele generar cierto grado de intimidad, que no se da de igual manera en las otras manifestaciones. Esto queda explicitado en las numerosas apreciaciones realizadas por personas que las han presenciado, quienes indican recurrentemente la sensación de "quedar afuera" de los complejos códigos que permiten interpretar lo que va aconteciendo[19]. En contraposición, en el caso del candombe, el vínculo con la mirada externa es fundante, lo cual le da un sentido de comunicación y de apertura hacia afuera mucho mayor. Lo mismo ocurre en el caso de las danzas cuando son expuestas por fuera de las clases. Otro punto importante es la presencia de los tambores en vivo, eje de la práctica del candombe afrouruguayo, presente en la capoeira (junto a otros instrumentos), y necesaria en las danzas de *orixás* –aunque en la

19 Resulta necesario situar esta descripción, ya que no es lo mismo cuando una *roda* se realiza en un espacio público y/o acontecimiento artístico que cuando se lleva a cabo como parte de un ritual semanal en el espacio de entrenamiento del grupo local. En este caso, nos referimos al espacio de la *roda* semanal.

apropiación local estas puedan prescindir de ellos con el uso de equipos de sonido–. La presencia del tambor cobra un lugar importante dentro de estas prácticas, fundamentalmente reforzando un sentido ritual, vinculado al ritmo y al volumen, ya que genera una experiencia sensoperceptiva amplificada, intensa, la cual se articula a sentimientos y afectos placenteros y compartidos.

Otra diferencia sustancial es la presencia de distintas lenguas: yoruba para las danzas de *orixás,* portugués para capoeira angola, castellano para el candombe afrouruguayo. Esta diferencia tiene efectos en términos de la ajenidad y accesibilidad que producen las distintas prácticas, así como en el grado de exotización y ahistorización que se produce a medida que nos alejamos geográfica e idiomáticamente. Es decir, encontramos que el vínculo con África y la lengua yoruba en el caso de las danzas produce un efecto de extrañamiento que lleva, en muchos casos, a la exotización de ese contexto sociocultural desconocido; en el caso de la capoeira y el candombe, Brasil y Uruguay se convierten en referentes nacionales desde los cuales comparar los procesos sociales y políticos argentinos, si bien puede incluir cierto grado de ajenidad y de romantización, es más sencilla la vinculación con el propio contexto.

Respecto de las similitudes, encontramos aspectos que se repiten, en especial:

a) una relación cuerpo–palabra en donde la explicación verbal está subordinada a la experiencia corporal;
b) se favorece una experiencia corporal compartida, que si bien posee un referente de conocimiento experto individual, hace de lo grupal también un ámbito de

intercambio, en el cual lo que le sucede a otrxs es considerado como experiencia válida de conocimiento (o al menos de ingreso al conocimiento);

c) la constitución de un lugar para el espectador, que deja al sujeto de la práctica en el centro de la atención, focalizándose así su experiencia;

d) el cuerpo como soporte de distintas expresividades (gestos, personajes, arquetipos, que poseen sentidos, imágenes y materialidades diferentes);

e) el concepto de "ancestralidad" como justificador de las vivencias que allí se generan, y el lugar ocupado por el significante "negro" asociado a esta ancestralidad, como una práctica "ajena", "de otros";

f) el uso de recursos comunicativos multidimensionales: música, toques de tambores, canto, danza, expresión dramática, mitologías.

Algunos de estos aspectos están resumidos en un trabajo de Alejandro Frigerio (1992) en el cual buscó sintetizar los patrones comunes o principios subyacentes que caracterizarían a muchas performances afroamericanas. Si bien esto no puede generalizarse, sí es cierto que están presentes en una gran cantidad de casos, y claramente pueden hallarse en los que aquí abordamos. Según este autor, estos patrones forman parte de reglas sociales que regirían su producción y el desempeño de los participantes en la misma. Las seis cualidades propuestas no serían tanto rasgos concretos como reglas, estructuras, principios o valores subyacentes en la mayoría de las prácticas por él analizadas. En resumen, éstas serían: la multidimensionalidad (la mezcla de géneros expresivos como lucha,

juego, danza, música, canto, ritual, teatro y mímica); la participación (no hay distinción nítida entre performers y público, y no se produce mayormente en situaciones de representación, sino en contexto festivos, recreativos o rituales); la ubicuidad en la vida cotidiana (no existe una separación muy marcada entre situación de representación y vida cotidiana, cada sujeto es un performer en potencia); la conversacionalidad (predominan situaciones de diálogo entre distintas artes expresivas, entre solista–coro, entre tambores, entre bailarín–músico, performers–público); la capacidad de resaltar el estilo individual de cada participante (se valora la creatividad y la improvisación); y su rol en nítidas funciones sociales (a través de estas performances se construyen alianzas, conflictos, y éstas actúan como principal elemento socializador y aglutinador).

Desde esta perspectiva, entonces, podríamos establecer la conveniencia de la categoría "matriz" para definirlas como pertenecientes a un tronco estético y cosmovisional común, pues encontramos en cada una de estas prácticas la presencia de los rasgos señalados. Sin embargo, quisiéramos hacer aquí una crítica que va en otra dirección, y que plantea la pregunta sobre la conveniencia de la categoría "afro", además de la de matriz. Pues lo que está en juego aquí, creemos, es la posibilidad de aislar determinados rasgos que puedan dar cuenta de una "identidad" delimitada geográficamente. África, en este sentido, y retomando una crítica pos y decolonial, es una construcción discursiva eurooccidental con fuertes efectos exotizantes y homogeneizantes que descontextualiza prácticas, pueblos y epistemes (Said, 2001; Quijano, 2000; Restrepo, 2007).

Por lo cual, hablar de "matriz africana" implica una reducción y una simplificación que no logra dar cuenta de los procesos históricos concretos mediante los cuales las prácticas se desarrollaron en nuevos espacios, en diálogo con esos contextos y se transformaron, tomando de ellos rasgos claves. Por este motivo, nos parece más conveniente denominar a estas prácticas como pertenecientes a un circuito "afro", dando lugar así al reconocimiento de cómo ellas son *concebidas* y *ejecutadas* en el contexto rosarino. En este contexto, el prefijo "afro", entre comillas, denota un sentido *emic* referido al proceso americano de prácticas producidas por las mujeres y los hombres africanxs esclavizadxs en distintas regiones. Esto permite hacer una articulación con procesos históricos propios, vinculados a resistencias locales, como parte de una lucha compartida. Pero, además, hablar de "circuito" y no de "matriz" se ajusta mejor a la idea de circulación (por espacios específicamente artísticos) y se aleja de la idea de "origen" (geográfico, cultural, identitario). Asimismo, describe lo que es una dinámica muy frecuente entre lxs jóvenes que ingresan a tal circuito: quienes realizan alguna de estas prácticas usualmente también participan o se interesan por otras. Quizás no con la misma intensidad, pero sí como parte de un tránsito que abona al propio recorrido.

Otro punto que reúne a las prácticas que integran este circuito "afro" es que algunas características de sus trayectorias, en nuestro contexto, se descalzan de la definición estricta de disciplinas artísticas, equiparables a otras de amplia circulación en la ciudad (música, teatro y/o danza). Las prácticas "afro" no se inscriben *estrictamente*

en ninguno de los campos canonizados del arte –como la plástica, la música, el teatro o la danza–: nunca debieron romper lazos con la institución "Arte" porque en nuestro contexto no estuvieron formalizadas; sus practicantes no siempre tienen –o lo tienen de forma conflictiva– un recorrido ligado a lo que podría identificarse como un campo del arte local –probablemente las disciplinas academizadas con las que más dialogaron son la música y, a veces, la danza–; y los aprendizajes requieren especialmente de un involucramiento grupal, más que de destrezas individuales. Este proceso, propio del contexto rosarino, ha provocado una exclusión de estas prácticas de los espacios institucionales ligados a las disciplinas artísticas, pese a que dieron pie a nuevos circuitos culturales y a experiencias estéticas inéditas en la ciudad (Broguet, 2018).

De esta manera, también, por diferenciarse de las disciplinas artísticas convencionales y convocar una multiplicidad de técnicas y expresiones es que pueden ser denominadas, de forma más ajustada, como performances. Las performances, en el campo artístico, pero también en el campo social (Turner, 1974, Schechner, 2000), se caracterizan por incluir el cruce de lenguajes expresivos como un modo de generar experiencias multisensoriales que actúan no sólo para el espectador, sino, fundamentalmente, para los mismos participantes. En ellas se reproducen técnicas, así como sentidos y valores, pero también se transforman, convirtiéndose en procesos de reflexividad social e individual (Turner, 1982).

Desestabilizaciones étnico/raciales, de sexo/género y clase social

Una característica general de estas performances es que fueron aprendidas por personas que no fueron socializadas en ellas desde temprana edad. Esto quiere decir que tuvieron que aprender todo un "saber hacer" que se expresa en: el desarrollo de nuevos códigos comunicacionales; formas alternativas de percepción del otro, de la propia experiencia corporal, y del diálogo sonoro; una comprensión multidimensional del hecho performático que incluye facetas socio–históricas, afectivas, éticas y estéticas, en buena medida ajenas a esos sujetos que lo encarnan. En resumen, la inmersión en estas prácticas usualmente implica resocializarse en una técnica que interrumpió y modificó hábitos previos. Identificamos que estos hábitos, como estructuralmente condicionados y condicionantes –o *habitus*, en palabras de Bourdieu (1991)–, conforman un conjunto de comportamientos, afectos y sentidos asociados, al menos, a tres prácticas de marcación y diferenciación social que se reiteran en la experiencia de la mayoría de sus ejecutantes locales. Ellas son:

1) marcaciones de clase, pues lxs practicantes locales, pertenecientes a sectores medios, señalan que la incorporación de estas manifestaciones involucra el acercamiento y comprensión de su papel como parte de la "cultura popular" de otros contextos nacionales (uruguayo, brasileño);
2) de género, pues se interrogan roles establecidos, reproduciéndose, en algunos casos, la lógica binaria y heteronormada, y cuestionándose en otros; y

3) marcaciones raciales, pues de cara a estas prácticas consideradas "negras", la blanquedad como ideal constituyente de la narrativa dominante de la argentinidad, se ve interrogada como premisa naturalizada. Estas prácticas de marcación y diferenciación social aparecen en un primer plano con la inmersión corporal en estas prácticas y entran en fricción (o se reafirman) respecto a las trayectorias previas de los practicantes y a las formas locales de hacer propias estas experiencias.

En relación con la clase social, entendemos que, aunque se ven interrogadas ciertas experiencias de clase, y existe un fuerte interés por lo popular, este circuito permanece bastante restringido a un público de sectores medios. Si bien se han producido proyectos que implicaron llevar estas prácticas "al barrio", y experiencias que se propusieron cruzar ciertos lenguajes expresivos (en especial con manifestaciones ligadas a un repertorio folclórico argentino), en el desarrollo y sostenimiento de las prácticas, sus mentores y ejecutores siguen siendo jóvenes de sectores medios. Entendemos que este aspecto en parte se debe a cierta idealización que dificulta cruzar la frontera de lo "afro" hacia lo "mestizo". Con esto queremos decir que en ocasiones perdura una caracterización exotizante que define a las prácticas como algo "totalmente diferente" a lo actual, a lo que se vive en el cotidiano. Y que se asocia, frecuentemente, a lo "pre–moderno", el "origen", lo "verdadero", lo "puro", lo "incontaminado", lo cual abriría vías de escape para encontrar otras formas de vida, de vínculos y de sociabilidad. Si bien, en parte, esto ocurre, pues la experiencia colectiva

genera comunidad y redes de solidaridad concretas, raramente estas cruzan las fronteras de clase.

En términos étnico/raciales aparecen tensiones subjetivas respecto a cómo posicionarse; lo cual lleva, en algunos casos, a una búsqueda por la propia procedencia étnico/racial. Así, la blanquedad se ve interrogada y se convierte, en algunos casos, en una militancia por la causa afroargentina. En particular, la incorporación de estos jóvenes, socialmente blancos (Ferreira Makl, 2008), a una práctica racializada negra, ha provocado que se vean en la necesidad de desarrollar narrativas de pertenencia (Frigerio y Lamborghini, 2012) en torno a las categorías de raza y nación. De allí que la disputa principal se centre en torno al proceso racializado de construcción identitaria de la nación argentina. Aquí se pone en juego la invisibilidad de un pasado negro, que ha dejado su impronta en la actualidad, y que debe ser recuperado para comprender cabalmente aquello que nos constituye como argentinos. Una cuestión particular al caso rosarino es que no existen colectivos específicos de africanxs, afrouruguayxs o afrobrasileñxs con los cuales disputar el sentido étnico/racial de la práctica, por ello, esta politización de la misma se da más por la vía de un cuestionamiento a aquello que puede ser asociado con "lo negro" en términos de la propia experiencia racial y de clase. Así, las experiencias y sentidos que más se racializan están vinculados al *hacer*, a la experiencia práctica derivada de estas performances. En especial, esta racialización se produce mediante una cadena significante que se repite y que vincula: lo afro con lo negro; lo negro con lo comunitario/grupal y con la resistencia a través

de la alegría; y esta resistencia alegre con un vínculo inseparable entre arte y vida. De esta manera, la propia práctica artística, así racializada, se convierte en una forma de lo político, que incluye creatividad, experticia y comunicabilidad estética, junto a crítica social, resistencia al orden establecido y proyectos de intervención política sobre el presente y sobre el cotidiano. Lo afro, por la vía de lo negro, es un significante, especialmente práctico, que articula arte–vida y política.

En relación con los aspectos sexo–genéricos, encontramos una diferenciación pronunciada en la asociación del tambor a un elemento masculino y la danza a una dimensión femenina. En especial en el candombe, pero también en las danzas de *orixás*. Tal vez donde puede hallarse cierta transgresión a esta diferenciación de roles es en la capoeira, en la cual todxs tocan y *jogan*. En este sentido, el vestuario uniforme colabora hacia este proceso más andrógino. En general, estas prácticas suelen reproducir y exaltar una heteronormatividad que está vinculada a un imaginario racial (la sensualidad femenina, la rudeza masculina negra). Sin embargo, observamos una dinámica en la cual esto es permanentemente puesto en cuestión, de maneras más o menos explícitas, por quienes participan de cada una de estas prácticas.

La realización de la dimensión estético–expresiva de las tres prácticas trabajadas supone la ejecución de instrumentos mayormente percutivos y movimientos bailados. En los tres casos, en sus contextos de surgimientos, las funciones estuvieron mayormente divididas según género, con escasas posibilidades de tránsito entre una y otra.

Sin embargo, en las últimas décadas, y como parte de la difusión de estas prácticas entre nuevos grupos sociales y en nuevos contextos, el espacio de la percusión empezó a ser disputado por mujeres, no así a la inversa. La disputa se produce en torno a los espacios masculinizados. De allí que, si el tránsito de las mujeres hacia los instrumentos de percusión es más factible, e incluso celebrado por quienes son afines a las reivindicaciones del feminismo que en los últimos años se extendieron también a estas prácticas, el de los hombres al baile es bastante menos recurrente.

Es decir, en el contraste entre estas prácticas notamos que el espacio del baile está fuertemente feminizado en el candombe y en la realización artística de las danzas de *orixás*. Y, solo excepcionalmente, los hombres lo disputan, asumiendo el riesgo de que su sexualidad heteronormada sea puesta "en duda". En el caso de la capoeira, ésta ha sido históricamente una práctica masculinizada, en la cual las mujeres fueron tan excepcionales que pasaron a estar incluidas en un "panteón heroico" de mujeres capoeiristas de las primeras décadas del siglo XX, mayormente afrobrasileras[20]. De allí que el movimiento bailado, en la capoeira, sea también un objeto de disputa por parte de las mujeres rosarinas que la ejecutan, pues su gestualidad, los estilos de movimientos y las destrezas físicas que requiere están fuertemente marcadas por la imagen de un cuerpo negro heterosexual.

---

20 Como Maria Doze Homem o Angelica Endiabrada, sus apodos dejan entrever el lugar de la mujer y las características personales que debían esgrimir para destacarse en ese contexto brasilero de conformación de la práctica.

Palabras de cierre

En este trabajo buscamos describir y analizar los aspectos prácticos y la experiencia suscitada a partir del aprendizaje y la ejecución de tres prácticas del circuito afro rosarino: danza de *orixás*, capoeira angola y candombe afrouruguayo. Avanzamos sobre una hipótesis que sostiene que estas prácticas poseen códigos estéticos y performativos comunes, provenientes de su historia afroamericana, que contrastan, de algún modo, con los hábitos ciudadanos de los practicantes argentinos; y que es este contraste lo que habilita ciertas reformulaciones subjetivas en sus adscripciones étnico/raciales, de sexo/género y de clase.

Como primer punto, vimos que su caracterización como prácticas de "matriz africana" reproduce un estereotipo colonial que deshistoriza y exotiza una diversidad cultural en aras de su homogeneización y simplificación. Para evadir esta lógica de categorización que reproduce la "diferencia colonial" (Bhabha, 2001), buscamos situar el proceso, registrar las particularidades locales en las cuales estas prácticas se desarrollan. Así, elegimos la expresión "circuito afro" para dar cuenta de aquellas experiencias que los sujetos con los cuales trabajamos aúnan como parte de un conjunto de prácticas artísticas propias de los pueblos afroamericanos. En este sentido, la reapropiación local de las mismas prioriza su origen afroamericano; en especial, el vínculo entre arte y vida que estas prácticas conjugarían en su mismo devenir histórico regional.

Asimismo, nos detuvimos en aquellas *movilizaciones* que se producen en términos étnico/raciales, sexo/genéricos

y de clase social cuando los practicantes se introducen y aprehenden un saber–hacer diferente y, en algunos casos, contrapuesto a sus hábitos cotidianos. Podríamos resumir diciendo que aquellas adscripciones que más se movilizan son las vinculadas a una percepción étnico/racial de la propia historia y de la historia nacional, produciendo un interrogante que, en algunos casos, canaliza hacia propuestas políticas y de protesta social (como la organización del Día de la Consciencia Negra, la participación de los grupos de danza de *orixás* y de candombe en diferentes marchas, como las del 24 de marzo contra la última dictadura cívico militar, las del 8 de marzo en reivindicación del día de la mujer, o las marchas del Ni Una Menos contra la violencia machista). En el caso de los cuestionamientos a la heteronormatividad y al binarismo de género como principios organizadores de estas prácticas en sus lugares de origen, vemos que existe una resistencia mayor hacia su movilidad o transformación, aunque no dejan de ser interrogadas, en especial por las mujeres que participan de ellas[21]. Y, por último, vimos cómo estas prácticas circulan mayormente entre un público de sectores medios, en especial con estudios superiores, el cual, si bien reconoce el origen popular de las mismas, sólo en algunas ocasiones cruza la barrera de clase insertándose en otros espacios sociales.

21 Como expusimos en trabajos previos (Broguet, 2019), los cuestionamientos a la heteronormatividad y al binarismo de género como principios organizadores de las prácticas culturales afro en sus lugares de origen, vienen siendo aspectos cuestionados por diferentes personas y grupos ya desde hace varias décadas.

Para concluir, fue nuestra intención ahondar en estos aspectos de orden fenomenológico y práctico para analizar con mayor detenimiento las micropolíticas que actúan en las prácticas culturales, tanto para reforzar como para desestabilizar lo instituido. En el caso de estas prácticas "afro" recreadas en Rosario, su capacidad para transformar las subjetividades de sus practicantes depende no sólo de la fuerza de las normas e instituciones sociales en la conformación de los *habitus* (de clase, de sexualidad y género, y de pertenencia étnico/racial), sino, también, de los recursos prácticos y de sentido que otorgan estas performances para abrir una brecha, para afectar y provocar una reflexividad (sensible y afectiva) sobre lo dado. Sobre estas micropolíticas nos parece necesario detenerse, para registrar de forma precisa, no sólo los dispositivos de normalización, sino, en especial, las estrategias que los propios sujetos se dan, en las elecciones prácticas que realizan, para cuestionar y transformar sus devenires sociohistóricos.

Bibliografía

Bourdieu, P. *[1980] (1991). El sentido práctico.* Madrid, España: Taurus.

Bleichmar, S. *(2004).* Límites y excesos del concepto de subjetividad en psicoanálisis. *Revista Topía*, XIV*(40).* Recuperado de https://www.topia.com.ar/articulos/l%C3%ADmites-y-excesos-del-concepto-de-subjetividad-en-psicoan%C3%A1lisis

Broguet, J. *(2012).* –Saberes incorporados– Apropiaciones y resignificaciones de las danzas religiosas de orixás en un ámbito artístico. En S. Alucín, S. y S. Biasatti *(comps.) Cruce de tesis.* Rosario, Argentina: UNR Editora

Broguet, J. *(2014).* "¿Cómo crece acá una palmera de dendé...?" Apropiaciones

y resignificaciones de la capoeira en Rosario (Argentina). *Revista ACENO*, 1(2), 59–79.

Broguet, J. (2018). Itinerarios del candombe en el sur del Litoral argentino. En J.B. Lucca y L. Di Lorenzo, *Memoria e Identidad en las Artes Escénicas de Rosario* (pp. 127–170). Rosario, Argentina: Glosa.

Broguet, J. (2019). "Salir de la blanquitud": candombe afrouruguayo y categorías étnico–raciales en Paraná, Santa Fe y Rosario (fines siglo XX a 2015). Tesis Doctoral, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina.

Broguet, J.; Picech, M.C. y Rodriguez, M. (2014). "...Argentina tiene un gran problema de identidad...": Resignificando lo propio y lo ajeno del candombe en el Litoral argentino. En C. Di Bennardis (comp.), *Experiencias de la diversidad* (pp. 350–364). Rosario, Argentina: UNR Editora.

Citro, S., Aschieri, P., Mennelli, Y. y equipos UBACYT F821 y PICT 00273. (2008). Límites y dilemas del multiculturalismo. La enseñanza de tradiciones performativas orientales, afro y amerindias en Buenos Aires y Rosario. *XIX Congreso Argentino de Antropología Social*, Universidad Nacional de Misiones, Argentina.

Corvalán, M. L. (2007). *Cuerpo y comunicación en la danza de los orixás*. Tesis de Licenciatura en Comunicación Social, Universidad Nacional de Rosario, Argentina.

Ferreira Makl, L. (2008). *Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO, CEA–UNC, Centro de Estudios Avanzados–Universidad Nacional de Córdoba.

Frigerio, A. [1992] (2000). Artes Negras: Una perspectiva afrocéntrica. En: *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto* (pp. 143–171). Buenos Aires, Argentina: Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

Frigerio, A. (2002). Expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas de Cultura, Raza y Nación en un contexto

de Integración Regional. *Archives de Sciences Sociales des Religions* 117, 127–150.

Frigerio, A. y Lamborghini, E. (2010). Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política. En R. Mercado, R. Y G. Catterberg (coords.), *Afrodescendientes y Africanos en Argentina* (pp. 2–45). Buenos Aires, Argentina: PNUD.

Fry, P. (1982). *Para Inglês Ver. Identidade e política na cultura brasileira.* Rio de Janeiro, Brasil: Zahar.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 122–151). Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Restrepo, E. (2007). Antropología y colonialidad. En S. Castro–Gómez y R. Grosfoguel (Ed.), *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 289–304). Bogotá, Colombia: Siglo Del Hombre Editores.

Rodriguez, M. (2012a). "Cuerpos femeninos" en la Danza del candombe montevideano. En S. Alucín, S. y S. Biasatti, S. (comps), *Cruce de tesis.* Rosario: UNR Editora.

Rodriguez, M. (2012b). Danzando lo múltiple. Acerca de cómo espejar la reapropiación religiosa y artística de una tradición de matriz africana. En P. Ascheri, P. y S. Citro, S. (comp.), *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas* (pp. 235–252). Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos. Colección Culturalia.

Said, E. (2001). *Orientalismo.* Barcelona, España: de Bolsillo

Schechner, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales.* Buenos Aires, Argentina: Libros del Rojas.

Turner, V. (1974). *Dramas, Fields, and Methafors.* Ithaca, Estados Unidos: Cornell University Press.

Turner, V. (1982). *The anthropology of performance.* Nueva York, Estados Unidos: PAJ Publications.

"TODO NO SIGNIFICA NADA SI NO ES LA COSA QUE VOS QUERÉS"[1] LA INCIDENCIA DEL SOUL Y FUNK EN LA CONFIGURACIÓN DE NUEVAS RELACIONES ENTRE MERCADO DE CONSUMO Y NEGRITUD. ESTADOS UNIDOS, 1966-1980

Ezequiel Gatto

https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=gatto&id=28202

La revolución de los consumidores

En *The Conquest of the cool*, Thomas Frank (1997) explica las nuevas formas del consumo y la publicidad en Estados Unidos durante los años sesenta ligando su emergencia a un agotamiento, a finales de la década anterior, de las representaciones masivas del comprador y a una afinidad (no mera cooptación) con la naciente contracultura. Significativamente, Frank no destaca en el papel de la población negra en esa renovación: durante esos años los

1 "Everything don't mean a thing if it ain't the thing you want" es un verso de la canción *Express Yourself*, de Charles Wright & The 103th Street Band *(1970)*. Una primera versión de este artículo fue publicada en *Anuario de la Escuela de Historia* 30, FHyA *(*UNR*)*, en octubre de 2018. Salvo aclaración en contrario, todas las traducciones son propias.

afroamericanos luchaban por igualdades sociales y políticas que siglos de dominación les habían negado. Entre ellas, el acceso al consumo. Frank tampoco analiza las nuevas visibilidades y visualidades de la música negra, a mi entender decisivas para la renovación de los discursos publicitarios, el mercado de consumo y, por ende, del componente mercantil en la construcción social de negritudes. Este trabajo pretende incursionar en esa zona, analizando el modo en que las negritudes configuradas en torno al Soul y el Funk (géneros nacidos por entonces) incidieron en la transformación del mercado de consumo y sus racializaciones.

Se puede comenzar indicando que ese mercado había estado creciendo desde comienzos de los cincuenta y que, una década después, la población afroamericana estadounidense alcanzaba un ingreso anual (redistribuido muy asimétricamente en términos intrarraciales) cercano a los USD 100.000 millones. Su poder de consumo se fue convirtiendo en foco de atención y atracción comercial. Este fenómeno, que fue *in crescendo* hasta finales de los setenta, hizo de la música popular una mercancía privilegiada en la recepción del *black dollar*: proporcionalmente, los afroamericanos gastaban más que nadie en vinilos y artefactos de reproducción sonora (Neal, 1999). En este artículo expondré las modalidades y discursos específicos de dicho business y cómo se convirtió en productor de subjetividad negra. Puesto que la dimensión comercial y publicitaria no incidió sólo en la venta de música sino, de un modo inédito por intensidad y complejidad, en la construcción de nuevas negritudes.

En ese sentido, como ningún género musical negro

anterior, el Soul y el Funk irrumpieron en el mercado no sólo como artefactos musicales sino como una nueva gramática para los consumos negros. En los últimos años sesenta y la década siguiente se desplegó un proceso por el cual empresas y comercios (negros y blancos) pasaron de "enunciados e imágenes que apuntalaban un interés negro en la desegregación, a promover un 'mercado del Soul' que ensalzaba la cultura y las costumbres negras" (Weems, 1998, p. 81). Ese "mercado del Soul" se apuntaló decisivamente en la música. Los géneros se convirtieron en "atmósferas sociales", estilos de vida, incluso cosmologías que, producidos por la sociedad más mercantil de la historia, tuvieron efectos significativos en las relaciones de aquella con el mercado y las racializaciones. En ese sentido, las tonalidades emotivas, sonidos, estéticas y visualidades Soul/Funk ayudaron a articular un proceso cuya efectividad modificó las relaciones de los negros consigo mismos y con el consumo y redefinió los rasgos racializantes del mercado.

La música como objeto publicitado

Las estéticas y los discursos acuñados en el Movimiento por los Derechos Civiles y el Black Power reaparecían en las publicidades de los sellos discográficos que, volcados al Soul y el Funk, explotaban la seriedad militante y el *Black and Proud*. Como si fueran afiches de organizaciones políticas, ciertas publicidades trabajaban sobre una imagen de "compromiso militante". Por ejemplo, la de Larry Saunders para *Free Angela* (1973), un disco que exigía la liberación de la intelectual/militante Angela Davis, o la de *No, No,*

No/Right On Be Free (1970), del coro juvenil *The Voices of East Harlem*, que era un dibujo de una manifestación callejera. Allí podía verse el título del disco como si fuera una bandera política llevada por dos personas.

Discos como esos construían una imagen de "militantes músicos"; pero el tono dominante fue el de "músicos militantes", quienes, desde la visualidad, se vinculaban de algún modo con los activismos y militancias del momento. Fue el caso de reconocidas bandas y solistas Soul/Funk, como Isaac Hayes, Marvin Gaye o *Temptations*, quienes en algún momento se presentaron como parte o afectados positivamente por los procesos políticos. En el arte de tapa de *America eats its young* (1972), de Funkadelic, se puede ver una Estatua de la Libertad devorando bebés sobre un fondo hecho con un billete de un dólar, condensando recursos gráficos de las revistas underground que, por entonces, producía el movimiento contracultural. Siete años después, Funkadelic lanzó *Uncle Jam wants you* con el sello de Warner Bros. George Clinton, su líder, se fotografió evocando una célebre imagen de Huey Newton, secretario general de Panteras Negras. El afiche promocional decía:

> Warner Bros. se ha unido a la infantería de Funkadelic en su cruzada para rescatar a la música bailable de tanto 'blabla'. Haz tu parte y cede. Arrodíllate ante el más avasallante ataque funk (Billboard, 1978).

Los textos incluidos en los anuncios de las discográficas podían sonar analíticos y celebratorios o punzantes y provocadores, como cuando King Records editó el *hit* de

James Brown, *Say it loud! I'm Black and I'm Proud* (1968) y agitó las diferencias en los modos de nominación y autonominación racializadas:

> Sabemos que un dj negro [*Negro*] no va a poner este disco. Sabemos que un dj de color [*Coloured*] no pasará este disco ¡pero todo dj negro [*Black*] pasará este disco!.

En esa línea de articulación comercial de recursos de la protesta negra, las alusiones al *Black Power* estuvieron presentes en las publicidades. No sólo el psicodélico George Clinton se retrató a la Huey Newton: también el dulce Al Green y el romántico Eddie Kendricks. Eugene McDaniels, por su parte, montó una escena guerrillera en la tapa de *Outlaw* (1970), mientras que el sello Avco promocionaba a los dulces *The Stylistics* con un puño cerrado y la exclamación Sales Power! (Billboard, 1971), enlazando consumo racializado, movimientos políticos y música negra. Ese mismo nudo ataron con fuerza artistas como Billy Paul, Syl Johnson, Stevie Wonder, *O'Jays*, *Chi–Lites* o *Isley Brothers* a base de canciones con contenido político y social. Por ejemplo, en *Living for the city* (1973), Wonder describió la vida de las masas negras empobrecidas:

> *A boy is born in hard time Mississippi / Surrounded by four walls that ain't so pretty / His parents give him love and affection / To keep him strong moving in the right direction / Living just enough, just enough for / the city / His father works some days for fourteen hours / And you can bet he barely makes a dollar / His mother goes to scrub the floor*

for many / And you'd best believe she hardly gets a penny / Living just enough, just enough for the city.

El tema, que estuvo primero en el *Soul Chart* y octavo en el *Hot 100* de Billboard, indica la aceptación de líricas políticas y confirma lo que Al Bell, director del sello Stax, afirmó del *Black Power*: "fue algo más que un buen slogan político pero también fue un buen negocio" (Questlove, 2013, p. 45). La música en tanto producto, poéticas e imágenes fue clave en las derivas comerciales de la política racial negra. La promoción comercial acentuaba la venta no tanto de un "sonido" como de una "experiencia", una identificación, un modo de estar en el mundo.

Junto a estas figuras de barricadas o denuncialistas existieron otras, que apelaron al orgullo, la afirmación individual y colectiva en claves menos militantes, más introspectivas y personales. Un tono agradecido y el foco puesto en los artistas y su dignidad marcaba los elogios de *Atlantic Records* a sus músicos (Aretha Franklin, por ejemplo). Mientras *Capitol Soul* ponía el Soul a la venta ["Soul for sale"] ofreciendo discos de *Tavares*, Nancy Wilson y *Monomono*, *Columbia* presentaba los discos de *O.C. Smith, Earth, Wind & Fire, Herbie Hancock, Labelle* y *Minni Riperton* asegurando que "lidiaban con los sentimientos" [*Dealin' with fellin'*]. En ese sentido, el discurso publicitario respecto a las nuevas músicas negras fue y vino entre las emociones y el orgullo, entre lo individual y lo colectivo.

La música como recurso publicitario

La función de dichos géneros en el mercado de consumo excedió su condición de "objetos publicitados". La novedad no fue la comercialización de la música negra, un fenómeno que llevaba décadas (Abbot and Seroff, 2002), sino su participación en la estructuración del mercado como proveedora de estilos de vida racializados (y, claro, musicalizados). Si, como afirma Boyd (2008):

> … reflejando los incrementos en los estándares de vida, en las oportunidades educacionales y la fuerza de las migraciones durante los años cincuentas y sesentas, el mercado negro se fue volviendo más redituable y los productores televisivos y los sponsors tuvieron que empezar a considerar el nuevo valor de esa audiencia, sus intereses, sus deseos de consumo (p. 169),

la música estuvo entre las principales fuerzas para dar forma y cauce a ese público negro en tanto consumidor. En ese sentido, las nuevas músicas no fueron sólo un objeto comerciable sino, y éste me parece su rasgo singular, un recurso publicitario.

Al entrar las formas publicitarias en un momento de redefinición –porque las anteriores (niños negros comiendo sandías, granjeros sureños, serviles mujeres negras y hombres ingenuos o brutales) habían perdido cualquier poder de interpelación–, se resaltaba la integración, la autoafirmación cultural, la vida negra urbana contemporánea. A tal efecto, el Soul y el Funk (en tanto sonoridades,

visualidades, performances, mundos soñados y narrados) se convirtieron en herramientas capaces de marcar el pulso del consumo popular negro y de convertir a la cultura afroamericana en ocasión de rentabilidad económica, tanto para el capitalismo negro como, sobre todo en los últimos años del período, para el corporativismo blanco. Como en otras zonas de la vida afroamericana, en la publicidad también rigió la idea de *"nuevos sonidos para nuevos negros"*.

En tanto las visualidades Soul/Funk incidieron en la reconfiguración de las "imágenes socialmente disponibles" de negritud en Estados Unidos, fueron, por ello, agentes y efectos de una renovación de la relación entre negritud y mercado de consumo. Por ejemplo, el léxico producido alrededor de esas nuevas músicas negras funcionó como materia prima para la venta de casi cualquier cosa. Adjetivos, sustantivos y expresiones que significaban al Soul y el Funk se filtraban en los avisos: *Movement, Deepness, Freedom, Power, Beautiful, Groovy, Funky, Hip, Feel Tha Funk', Brothers, Sisters,* etc. Las ideas de emotividad y energía imputadas al Soul y el Funk se suturaban a otros bienes y objetos de consumo, como cuando McDonald's recurrió a *Get Down,* una expresión funky, para incrementar su presencia en el mercado negro de comidas rápidas, o cuando Aretha Franklin fue cara visible de los anuncios de los cosméticos *Fashion Fair*. En ellos, *The Queen of Soul*, fotografiada en la intimidad de su habitación/camarín, testimoniaba:

> Muchas de mis canciones son sobre gente enamorada. Ahora me he enamorado de Fashion Fair. Fashion Fair es

> la mayor bendición que puedo concebir para una cantante, después del Soul.

Poniendo en equivalencia una música, un estilo y una mercancía, ligando las expectativas (y profundidades) emotivas del género con la capacidad de amar un producto cosmético, Franklin hacía oscilar al Soul entre el elogio de su sensibilidad y su explotación comercial.

Esa relación entre una persona, una emoción y un producto también asumió formas "impersonales". Por ejemplo, en *North Caroline Mutual Life Insurance*, una aseguradora que había sido la empresa capitalista negra más importante del país hasta que, justamente, un sello musical, *Motown*, la destronó a mediados de los sesenta. En los anuncios de sus paquetes de servicios y pólizas de seguros de 1974, la compañía pareció cerrar un círculo, ligando sus palabras al lenguaje de la música negra, afirmando que ofrecía "*A Soul and a service*" (Ebony, 1974, p. 76). Esta idea de una "empresa con emociones", que recurría a ideas y representaciones de la música popular negra para diseñar su imagen y discurso, permitía construir "una imagen sensible de mercado", alimentando los cambios que llevaban a la publicidad a abandonar la idea de vender un objeto o servicio para vender una experiencia, una sensación, un afecto. En ese sentido, el Soul y el Funk, géneros a los que se les imputaban capacidades expresivas y emocionales múltiples, pueden ser vistos como una fuerza cultural que aportó elementos estéticos y semánticos al mercado de consumo.

Junto a este elogio de lo sensible, en la prensa y los

periódicos también hubo espacio para el énfasis mercantil en la convivencia y el festejo grupal. Podía ser poco innovador, como la típica familia nuclear (pero vestida *funky*) que la marca de jeans *Wrangler* decidió mostrar en su campaña de 1975, o estar más atento a la actualidad de la sociabilidad y las relaciones. En esa línea, la marca de vinos baratos *Annie Green Springs* (Galen, 2014) invocó la expresión *Different strokes for different folks"* acuñada por *Sly & The Family Stone* en su hit *Everyday People* (1968). El verso formaba parte de una letra que marcaba el patetismo de las pequeñas diferencias, la necesidad de aprender a vivir juntos y la celebración de la diversidad:

> *Sometimes I'm right and I can be wrong / My own beliefs are in my song / The butcher, the banker, the drummer and then / Makes no difference what group I'm in / I am everyday people, yeah, yeah / There is a blue one / Who can't accept the green one / For living with a fat one / Trying to be a skinny one / Different strokes For different folks / And so on and so on / And scooby dooby dooby / Oh sha sha / We got to live together*

Annie Green Springs decidió aprovechar la buena situación del Funk y de *Sly* y recurrió a la expresión que se había vuelto parte de la jerga popular. La frase de *Sly* se podía leer como bajada de una fotografía en la que se presentaban tres parejas negras: una sofisticada/aristocrática (vestida al estilo *Roarin' Twenties*), otra nacionalista cultural (con el arsenal de vestimentas y accesorios identificables con los africanismos en boga) y otra en el

punto de encuentro de una exponente de la *sisterhood* y un proxeneta (vestidos con colores brillantes, tacos y botas, en una línea más *hippie* que afro). La imagen, como la letra, proponía cierto multiculturalismo (intrarracial) o, mejor dicho, un pluralismo de mercado: la gente negra "común" trazando diversos itinerarios de consumo y estilos, pero confluyendo en el gusto común por el vino (Ebony, 1975, p. 19). A pesar de que algunos se lamentaban de que "el movimiento negro no es un espectáculo para ser aplaudido desde afuera. Lo decimos porque el movimiento corre el riesgo de volverse un deporte para ser visto" (Ebony, 1972, p. 87), el "voyeurismo de la liberación" tenía una potencia considerable y su combustible era el consumo.

Se ha investigado el papel que cumplieron los *DJs* radiales en la difusión de los géneros negros, no sólo en términos publicitarios, sino entrelazando modos de hablar y géneros musicales (Barlow, 1999; Hayes, 2005, Washington George, 2002). "Han sido ustedes quienes inventaron la lengua del Soul", les dijo Martin Luther King en una reunión organizada por la National Association of Radio Announcers en 1967. Fueron ellos, también, quienes dotaron de una nueva voz (impregnada de Soul) al mercado negro: sus anuncios, retóricas y juegos de palabras alimentaron el espacio publicitario dedicado al consumo afroamericano. "Le enseñaron a una generación cómo ser cool", afirma Kenneth Gamble, productor y dueño de *Philadelphia International Records* durante los años setenta, en el audiodocumental *Going Black. The legacy of Philly Soul Radio* (Mighthy Writers, 2014). Ser *cool* implicaba también acceder a ciertos productos: entre canción y canción desfilaban anuncios de

vestimentas, cosméticos, alimentos, disquerías y menciones a negocios locales como lavanderías, restaurantes, bazares.

A ese agitado mundo de consumo que orbitaba en torno a la radio, la televisión le imprimió novedades significativas que, a mi entender, marcaron un quiebre (Peretti, 2009, p. 176)[2]. En un proceso complejo que involucró presiones sociales, fuerzas económicas, avances raciales y reflejos conservadores, el uso de la nueva música negra como recurso publicitario entró en una nueva realidad al articularse con la televisión, un medio mucho menos amistoso en términos raciales que la radio. A través de ese proceso, el mercado de consumo negro asumió una forma inédita: si hasta el momento el consumidor negro había sido supuesto, pero nunca interpelado como tal, desde entonces la negritud se convirtió en interlocutor y elemento de la publicidad televisiva. En la constitución de una negritud mediada por la imagen televisiva, la música fue protagonista.

En 1968, Billboard tomaba nota de esa novedad:

> Las barreras raciales están siendo quebradas en televisión por artistas, compositores y arregladores negros.

Y exponía algunos motivos:

> Esto no es porque los sponsors se estén volviendo más liberales sino porque el consumidor negro ha dejado de

2 El proceso, sin embargo, fue menos masivo de lo que pudiera imaginarse: recién en 1999 NAACP firmó con NBC un acuerdo para incrementar la presencia negra en publicidad.

> comprarles. No es sino desde hace poco que el artista negro puede aprovechar el campo de los avisos (Billboard, 1968).

Aún si el diagnóstico no parece correcto –según Weems (1998), el consumo negro nunca retrocedió respecto a las mercancías producidas por empresas blancas, antes lo contrario– los cambios en los modos de autorrepresentación de la población negra hicieron necesarias modificaciones para ganar (o no perder) cuotas de mercado. La demanda de presencia negra en televisión operó también como signo de transformaciones en las identificaciones publicitarias, necesarias para las dinámicas del consumo mercantil. Por ello, el editorial de Ebony era más lúcido en su análisis del cambio cuando afirmaba que:

> … los sponsors están empezando a notar el poder de compra del mercado étnico y están empezando a ajustar los comerciales a ese campo (Ebony, 1969c, p. 89).

Esa percepción encauzó recursos financieros hacia la publicidad negra. Y las agencias de publicidad (la mayoría de propiedad blanca) buscaron músicas adecuadas. Por ejemplo, para los pasteles frutales *Drake*, cuyo aviso televisivo de 1968 fue el primero en incorporar negros. Producido por la agencia neoyorkina *Needham, Harper & Steers*, el anuncio se filmó en Harlem, protagonizado por una banda ficticia compuesta por cinco jóvenes: *Nat Williams & The Dry–Dells*. Apelando a la espontaneidad, la publicidad comenzaba con los chicos conversando en la puerta de una brownstone (típica casa de Harlem), despreocupados, sin

notar la cámara prendida. De pronto, Nat Williams nota la presencia de ésta y se acerca para contarle al espectador, como si fuera un amigo más, las maravillas del sabor y el precio de los pasteles. Como cierre de esa alegría colectiva, el quinteto entona una canción/jingle Soul de voces armonizadas: la huella musical del primer aviso televisivo negro (Needham, Harper and Steers, 1968).

Al año siguiente tiene lugar otro acercamiento entre música negra y publicidad televisiva. Bajo el título *Memphis grabs ad world as the happening sound*, Billboard anunciaba que la agencia *Pepper & Tanner Inc.* estaba haciendo "un comercial de treinta segundos para radio y tv usando cantantes y músicos negros. El producto es *Hot Shot Insecticide*". La revista reponía el testimonio de Wilson Northcross, vicepresidente de *Pepper & Tanner*, quien percibía una tendencia creciente de vinculación comercial con la nueva música negra:

> El mundo de la publicidad está descubriendo repentinamente el potencial de venta que envuelve el Sonido de Memphis. El sonido de Memphis es, básicamente, Soul.

Soul, agregaría, referenciando al sello *Stax*, muy reconocido por entonces. Northcross, entusiasmado con el panorama que se abría frente a sus bolsillos y oídos, señalaba que el de *Hot Shot* no era el único aviso que la agencia estaba creando con música negra: "*Pepper & Tanner* ha terminado un aviso en versión Soul de *Thunderbird Wine*" (Hall, 1969, p. 24). *Thunderbird* era, como *Annie Green Springs*, un vino barato.

Mientras Billboard anunciaba en 1974 que el cantante soul Brenton Woods estaba haciendo "su primera serie de comerciales para radio y televisión para la cerveza *Burgermeister*, usando una orquesta de dieciocho músicos", un informe sobre los avisos de 1975 de la agencia *Barnum Communications Inc.* indicaba que el reconocido Lou Rawls, que había cantado jingles para el detergente *Cold Power*, había decidido saltar a las pantallas con una serie de publicidades para Budweiser. Además de aportar su cuerpo, voz y fama, Rawls compuso los jingles, muy *funkies*. Se lo veía paseando entre rascacielos de Manhattan, sonriendo ampliamente, vestido como hombre–de–negocios. "Reflejaba la conciencia [de Budweiser] de la creciente segmentación de mercado en la comunidad negra" (Weems, 1998, p. 111). Cobraba tan bien esos avisos que los cantaba en sus conciertos. Frontal y cínico, afirmaba: "A la gente que me ha criticado por venderme le contesto que para una compañía que factura tres billones de dólares al año ¡vendería cualquier cosa!". Detrás de esa euforia, un ejecutivo de *Darcy–Mac Manus & Marcius* (la agencia a cargo de Budweiser) aportaba un análisis del potencial comercial que encarnaba el cantante:

> Rawls aparece como una imagen que revela al consumidor negro y la importancia que el mercado de consumo extramusical comienza a tener respecto a la música (Robinson, 1978, p. 112).

Con ese salto extramusical por parte de la música negra, pasando de objeto publicitado a recurso publicitario,

la cultura del consumo incorporó un abanico de nombres, sonidos, atuendos y palabras, mientras el mercado participaba más activamente en la imputación de sentidos a esas músicas racializadas. Allí entraba la saga de publicidades que en 1971 hicieron los *Jacksons 5* para *AlphaBits*, unos cereales con formas de letras. En los anuncios televisivos se veía al quinteto desplegando su estética funky de enteritos ajustados multicolores en escenarios urbanos, aristocráticos y espaciales. Jugando a los piratas, haciendo chistes, saludando desde un auto descapotable. El jingle, ejemplo del Soul "popeado" que los caracterizó, lo habían compuesto ellos; de paso, lo vendieron como EP bajo la firma de su sello, *Motown*. De esa manera, articularon banda, género y mercancías promocionadas, y su amalgama, a su vez, retornaba como disco a la venta. Los *Jackson 5* se convirtieron en una banda–marca multiproductos: no sólo fueron el más exitoso grupo de la historia de *Motown*, sino que diversificaron su talante alegre y aventurero en revistas, cómics, muñecos y dibujos animados, entre muchos otros. En ese sentido, funcionaron como un pionero avatar negro de una industria ligada a la música popular contemporánea: el *merchandising*[3]. En la referencia de ciertos artistas con ciertos productos, en el uso de sus poéticas e imágenes

3 Un fan de James Brown relató: "Recuerdo sus camisas satinadas y púrpuras, sus zapatos de taco, sus botas bajas. Queríamos eso. Recolectábamos tomates, duraznos y uvas y con ese dinero nos comprábamos nuestra ropa a lo James Brown" (Vincent, 2013, p. 98). El propio Brown alimentaba el proceso de consumo; entre sus emprendimientos de mediados de los setenta figuró una sociedad con Donald Warden, jugador de fútbol americano retirado, para la creación de *Black & Brown*, remeras con el rostro del cantante.

para avisos gráficos/audiovisuales y en la explotación de sus visualidades para la presentación de experiencias e imágenes de negritud en las que el consumo mercantil ocupaba un lugar significativo, se vehiculizó *una negritud de mercado, una negritud consumible,* que no cargaba con las formas previas de racismo, estereotipación y miradas peyorativas.

El acontecimiento *Soul Train*

Este proceso tuvo en el programa televisivo *Soul Train* un catalizador fundamental. Dedicado desde 1968 exclusivamente a la nueva música y al público negro, alteró irreversiblemente el panorama, signado hasta entonces por la presencia dosificada de músicos y bailarines y la invisibilidad casi absoluta de negros en tanto audiencias en estudio. Gracias a toneladas de Soul y Funk, el programa confirmó una profecía de *Ebony* de finales de los sesenta:

> … si a los negros se les da la posibilidad, reaccionarán favorablemente a la televisión étnica tal como lo han hecho con la radio y las películas de Blaxploitation, en el sentido de opuestas a un "mercado general" de radio y películas (Ebony, 1969, p. 34).

Fue, también, una respuesta al racismo que el *Congressional Black Caucus* describió en 1972:

> … los medios ven a los negros como intercambiables entre sí, imposible de diferenciar unos de otros […] Este es

> el más profundo tipo de racismo, que niega todas las diferencias individuales (Marable, 2000, p. 342).

A *Don Cornelius*, creador, productor y conductor de *Soul Train*, le importaba la música negra tanto como las diferencias individuales. Reconocía, no obstante, un modelo blanco: *American Bandstand*, el exitoso programa de Dick Clark. A la idea de Clark, Cornelius le aplicó una suerte de decisión invertida: los bailarines y el público en estudio fueron exclusivamente negros escuchando y bailando música negra.

Uno de los problemas por entonces era la falta de oportunidad de aparecer en televisión para los talentos negros. Era un medio que no mostraba a las minorías. Si las mostraba, lo hacía negativamente.

> Me molestaba y por eso busqué conseguir un lugar en la televisión. Quizá, pensaba, podía presentar a la gente negra de maneras positivas,

dijo en una entrevista (George, 2014, p. 73).

Como en un manifiesto contra el racismo (en este caso, más bien liberal), proseguía:

> Hay una teoría que dice que los negros 'necesitan' programas históricos o culturales y no necesariamente entretenimiento. Quizá es eso lo que más necesitamos en el aire; sin embargo, no es necesariamente lo que los negros quieren. Y no podés forzar a la gente a aceptar cosas que no quiere, aunque sean buenas para ellos (George, 2014, p. 75).

El efecto de *Soul Train* fue la emergencia de una "exposición autosegregada" que modificó las formas de producir imágenes televisivas alrededor de la música negra. El programa marcó un hito, quebrando la invisibilidad del público negro, y redefinió la relación entre el medio y el público y, por transitiva, la relación de ese público con la música y con la imagen de sí mismo.

Combinando espectacularización e identificación y orgullo racial, *Soul Train* fue un éxito inmediato en su Chicago natal. Don Cornelius lo recordaba así:

> En cuestión de minutos cada persona negra de Chicago sabía del programa. Y no porque fuera un buen programa sino porque era de ellos. Sentían que había algo en la televisión diseñado para nuestra audiencia [...] La comunidad [negra] siempre estuvo allí y siempre trató a Soul Train como si fuera de ella (George, 2014, p. 57).

Durante el primer año sólo 7 repetidoras lo pasaban. Tres años después, 101 ciudades del país podían ver semanalmente a *The Isley Brothers, O'Jays, Etta James, Stevie Wonder, Billy Paul, The 5th Dimension, The Spinners,* entre otros. No eran reproducciones radiales ni apariciones esporádicas (como las de *James Brown* o *The Supremes* en el programa de Ed Sullivan) sino un programa semanal que presentaba decenas de grupos. Tal como recuerda Walter Williams, de *O'Jays*, hasta la aparición de *Soul Train*:

> ... si eras negro y te volvías muy famoso, buscaban la manera de borrarte del mapa porque era todo un riesgo que

el público empezara a pedir apariciones públicas" (George, 2014, p. 76).

Si la fama crecía y la banda se volvía una mina de oro, entonces *American Bandstand, Hullabaloo* y *Shindig!* abrían sus puertas. "Con Don, si tenías un *hit* en el chart de *r&b*, entrabas automáticamente" (George, 2014, p. 77). Su compañero de banda, Eddie, marca otro nivel de esa exposición, la del público: "*Soul Train* era la oportunidad para los chicos negros del *ghetto* de hacer sus bailes y conseguir visibilidad" (George, 2014, p. 77). Esos bailes iban y venían entre las calles y los estudios.

Mientras los artistas hacían cola para tocar, la invisibilidad del público negro se esfumó. Con *Soul Train* tomó el centro de la escena, propiciando lo que Acham (2004) denomina una *hipernegritud*, nombrando el pasaje de la invisibilidad televisiva a la hiperexposición. Por un lado, esa exposición replicaba lo aprendido en los programas de música blancos: antes de empezar o al terminar los números musicales, *Soul Train* le daba "voz a los que no tenían voz" al incitar al público a interrogar a los artistas. Se pudo ver a negros y negras comunes preguntando en televisión, una operación que, delicadamente, dotaba de subjetividad y densidad humana a quienes eran objeto de escarnios y prejuicios. Por otro lado, *Soul Train* aportó un rasgo único de intensidad bailable e invención estilística. Tal como reflexionaba Clayton Riley (1973) en *The New York Times*:

> Los chicos son el show. Y mientras lo miro recuerdo lo mucho que Estados Unidos intentó robarle a los jóvenes

> negros su vitalidad y fuerza. Estas son las personas activas y vigorosas que los ancianos congresistas, sus propios cuerpos atontados hace rato en sus claudicaciones de todo tipo, quieren enviar a los dolores y la muerte de la guerra y la asistencia social [...] Soul Train captura el sentido de lo que puede llamarse política del cuerpo y la interacción, enfocada en el acto de bailar, en relación a una música diseñada específicamente para humanos en movimiento. Los mensajes enviados y recibidos en esta pista de baile repleta de gente negra son, a la vez, complejos y libremente establecidos, sexuales pero no sólo eso, extravagantemente humanos en su fluidez, su gracia y su formulación atléticamente vigorosa (p. 17).

Contra el prejuicio racista, esos chicos y chicas hacían algo más interesante que aludir torpemente al sexo. *Soul Train* fue ocasión y escenario para la aparición de un público negro en acción, desplegando movimientos, decisiones coreográficas y bailes sofisticados, que hablaban de la complejidad estética y la inventiva popular negra. Y aún si *Don Cornelius* afirmaba que la única responsabilidad del programa era "presentar visualmente al mercado negro lo que estaban escuchando en radio y dar a los artistas una exposición que no tenían en otra televisión" (Riley, 1973, p. 17), parece más preciso decir que introdujo a la "mayoría silenciosa" negra en la pantalla. Esa mayoría podía tener la forma de una banda o, sobre todo, de gente común bailando de maneras ocurrentes, vestida imaginativamente.

Ver a esos músicos y ese público en esas puestas en escena incidió enormemente en la construcción de imágenes de negritud.

> Soul Train era estilo negro personificado [...] Mostraba a la negritud en su esencia funky. Era, como sugería su slogan, el 'Tren con más onda de Estados Unidos'. [...] Le mostró a una generación qué quería decir ser cool" (Boyd, 2008, p. 34).

Para ello, engarzó música, imagen televisiva y estilo. En una entrevista aparecida en *Billboard* a mediados de los setenta, durante el apogeo del programa, Cornelius sinceraba su estrategia para el público–bailarín en el estudio:

> Buscaba tan sólo gente que se viera bien ante las cámaras y que pudiera bailar bien. Eso era todo lo que pedía. Pero una vez que estuvimos aquí, en Los Ángeles, nos dimos cuenta que la juventud, la población de Los Ángeles, era mucho más que eso. Era fascinante verlos. Tenían los cuerpos, los rasgos faciales, el pelo, el movimiento. Tenían cosas que no es fácil encontrar. De donde vengo [Chicago] la gente que se ve bien no quiere aparecer en televisión. Era gente que probablemente no debería estar en televisión pero quería estar en televisión. Cuando llegamos a L.A. toda esa gente que debería estar en tevé quería estar en tevé. Había mucho glamour, mucha invención, mucha creatividad (George, 2014, p. 78).

Punta de lanza del ingreso de la multitud negra en el panorama televisivo a través de las nuevas músicas[4], *Soul*

4 A diferencia de sellos y algunas radios, la propiedad de los medios televisivos fue absolutamente blanca.

Train fue "un transmisor de estilos". A diferencia de los programas musicales anteriores, "llevó al foro público de la televisión un aspecto de la vida pública negra" (Acham, 2004, p. 60), e hizo posible una nueva relación entre comunicación televisiva y cultura musical popular afroamericana. Esos negros y negras partieron en dos la historia de la televisión y la música negra construyendo, por primera vez, una ida y vuelta entre las pantallas y otras zonas de producción y consumo.

Y convirtiendo a todo eso en una usina de mercado: *Soul Train* vehiculizó económicamente su enorme poder de difusor musical y estético. Por ello, cuando George (2014) define a *Soul Train* como un espacio de "alegría negra" y escinde "lo negro de lo comercial para poder sostener una idea 'autenticista' de música", olvida otras caras del fenómeno. La alegría no faltó jamás pero no fue lo único que estructuró al programa ni en ella se agotaron sus efectos. Los productores y los dueños de cadenas televisivas, además de alegría, vieron "a través" del programa no sólo el éxito comercial que los nuevos géneros estaban propiciando, sino la ocasión de nuevos negocios. En ese sentido, el programa acentuó un quiebre en "la cultura del consumo negro", llevando a nuevas alturas y lógicas la mercantilización de la condición minoritaria y, con ella, la relevancia del componente de mercado en la construcción social de negritudes.

El programa fue revelador para muchos, incluidos los empresarios, hasta entonces:

> … incapaces de reconocer la necesidad de la televisión

> orientada a minorías [...] no parecían impresionarse por el notable número de negros, latinoamericanos y jóvenes blancos que rápidamente se estaban volviendo fans de Soul Train (George, 2014, p. 112).

En 1971, con el programa transmitido nacionalmente, Charles Stern, representante de la agencia caza–talentos asociada a *Soul Train*, desplegaba su profetismo comercial:

> *Soul Train* es uno de los primeros shows musicales en dar respuesta a la necesidad de muchos publicistas de llegar al mercado negro. Antes de *Soul Train*, los shows que incluían negros los utilizaban como conductores o invitados. Usualmente estaban mezclados con blancos. Ciertamente la exposición era buena para el artista pero no había garantías de que la audiencia fuera negra.

Tampoco el público negro tenía lugar en aquellos programas, pero, aseguraba Stern, "*Soul Train* está apuntando a esa audiencia y creemos que lo va a lograr" (Billboard, 1971). La confianza se expandió hasta tocar el bolsillo de empresas importantes: *Johnson Products* y *Sears*, dos sponsors del show, concentraron sus esfuerzos en los quince mercados locales que englobaban al 80% de los consumidores negros. De esos quince mercados, *Soul Train* se veía en siete en 1971 y, dos años después, en los quince. En todos ellos, una técnica de peinado avanzó hasta convertirse en una de las principales marcas de negritud del período: el afro.

Las derivas del afro

Por masividad y significación, el *afro* fue prácticamente indistinguible del Soul y el Funk. Procedente de África, el peinado ya había tenido apariciones sociales en Estados Unidos. A finales de los cincuenta era utilizado entre la clase media y media alta negra (Blackwelder, 2003), donde cantaban Abbey Lincoln y la primera Nina Simone. Pocos años después apareció entre artistas soul como Chuck Jackson. En 1961, Jackson tuvo el coraje de exponer su pelo "natural", es decir, libre de los procedimientos de alisado y quemado que, desde comienzos del siglo XX, eran habituales entre afroamericanos para lograr lo que se suponía era herencia genética en las cabezas caucásicas y que la presión racista imponía como modelo de cabellera. No obstante, ese gesto osado y prematuro fue abortado prontamente: sus discos para el sello *Wand*, *Any Day Now* (1963), *Chuck Jackson & Young Jesse* (1963) y *On tour* (1964) lo mostraban con el cabello nuevamente procesado. Éste último disco, además, incluía fotografías de una gira, en las que se veía a Jackson tocando en los principales escenarios de la música popular negra (Apollo/New York; Howard/Washington; Regal/Baltimore; Uptown/Chicago) con su cabello pleno de ondulaciones y cremas.

El afro se diseminó masivamente desde mediados de los sesenta[5], volviéndose una tendencia estética dominante en la población negra, atravesando clases, género, edades. En 1966 fue "detectada" por los cronistas de *Ebony*, que

5 El propio Jackson mostró sus motas (aunque cortas) en la tapa de *Rhythm and Blues* (1966).

afirmaban que "las mujeres empiezan a usar su pelo natural, en especial en las ciudades creadoras de tendencias, Chicago y New York" (Ebony, 1966, p. 42). Un año después, dando por sentado su advenimiento, y afirmando que no podía separarse de "una voluntad de negritud y un emergente sentido de orgullo", *Ebony* sintetizó el asunto en una serie de sustantivos: "¿Tendencia, moda, estilo o revolución?" (Llorens, 1967, pp. 140–144). Quizá su único error fue ver disyuntivas donde hubo acumulación de sentidos heterogéneos: el afro expresó todas esas negritudes posibles (estéticas, estilísticas, comerciales, políticas).

Su masificación se encabalgó al Soul y el Funk, que funcionaron como vectores de popularización de un estilo ligado, previamente, a un minúsculo sector de la población negra. Ni popular *per se* ni negro *per se*, el afro delató fragmentaciones y circulaciones culturales dentro la compleja estructura social negra, en un viaje desde el Mid–Manhattan a las fiestas y recitales Funk y Soul en todo el país, y expresó una novedosa imbricación entre música, mercado de consumo y cultura afroamericana.

Cuando Robin Kelley afirma que "el afro demuestra el grado de implicación del Soul con las fuerzas del mercado" (1997, p. 122) es preciso entender que lo que se presentaba como "auténtica" cultura era tanto una experiencia creativa individual como el producto de fuerzas mercantiles y de apropiación comercial de estilos urbanos. Esa confluencia se sintetizó en una publicidad de *Duke Natural!,* un acicalador. El slogan, "para hombres que lo llevan como es" (Ebony, 1969, p. 9), revelaba la paradoja del afro (y el cruce entre subjetividad racializada y mercado): para usar el pelo

natural había que comprar un producto. Puesto que, como agregaba *Miss Clairol*, otra marca de líquidos y cremas:

> No importa lo que digan, ¡la Naturaleza no puede hacerlo sola! Y porque ese estupendo look natural es todavía el look más deseado, todo lo que hagas debe verse natural, natural, natural. Este es el arte de Miss Clairol" (Essence Magazine, 1970, p. 34)[6].

Así, lo auténtico quedaba ligado a una mercancía y, por transición, la negritud se apuntalaba en un bien de consumo. En el afro habitaba el orgullo racial tanto como un buen negocio, lo que no necesariamente suponía dilemas en las identificaciones racializadas. De hecho, Kelley (1997) indica que "pocos consumidores veían su participación en el mercado como un atentado a la autenticidad de su cultura negra" (p. 103)

Si el afro fue un peinado *y* una mercancía, *Afro Sheen* fue su posibilidad más lograda. La línea de productos de *Johnson Products* (una empresa de Chicago, sponsor principal de *Soul Train*) se centraba en una crema que permitía dar volumen, modelar y fijar el cabello para construir el afro. A pesar de llamarse "natural", el afro suponía un gran trabajo de modelación y mantenimiento. Quizá tanto como

---

6 Vale aclarar que "el arte de Miss Clairol" había cambiado con el tiempo. En 1964, D. Parke Gibson, su publicista, no pensaba en el afro: "Diez años atrás, Clairol sólo vendía dos tonos de sus colores en el mercado negro: el terciopelo negro y el sable marrón. Hoy vende todos sus colores y sus ventas se incrementaron hasta alcanzar el 5.5% del total. Clairol sabe que el mercado negro es prioritario para los peluqueros y estilistas" (SCLC, 1964).

alisarse el cabello, pero con connotaciones simbólicas muy diferentes dado que, como decía un anuncio televisivo, "tu natural expresión de orgullo se expresa más bellamente con Afro Sheen". "Lo natural" generó una industria gigante de peluquería (shampoos, cremas, fijadores, abrillantadores, peines y peinetas, accesorios) cuyas ventas *Afro Sheen* llegó a controlar en un 80% (Weems, 2000), convirtiendo al afro en un animador del mercado de consumo negro.

La alusión al orgullo racial fue recurrente en las apelaciones al consumidor negro, demostrando que ciertas retóricas comunitarias y adscripciones racializadas podían favorecer las ventas. Sobre ese fondo el afro podía evocar la seriedad de un militante, la alegría de un bailarín, el humor de un joven: diferentes figuras del orgullo. Detrás de los spots que apelaban al afrofuturismo, Frederick Douglass, Reinas Africanas y militantes orgullosos de sus afros como de sus posiciones políticas, estaban Don Cornelius y *Soul Train* mostrando a afroamericanos bailando y ostentando sus peinados, siendo el primer programa en publicitar productos *Johnson* por televisión y recibiendo un trato financiero especial por parte de la empresa. El tándem *Soul Train–Afro Sheen* funcionó perfectamente. No sólo "*Afro Sheen* dio a los televidentes de Soul Train publicidades con las que podían relacionarse directamente" sino que, entre 1972 –cuando comenzó a invertir en el programa– y 1974, sus ventas pasaron de 17 a 30 millones de dólares. Mientras tanto, el programa se convertía en un faro de la cultura musical negra.

What is hip?

Considerando esos entrelazamientos con sponsors, empresas y publicidades, George (2014) afirma que Soul Train agilizó "una consecuencia no buscada del Movimiento por los Derechos Civiles": la construcción de un mercado juvenil negro. Sin embargo, cabe preguntarse si esa consecuencia no fue buscada. No parece, si se piensa que desde los inicios del Movimiento la rebelión de usuarios y consumidores fue una forma habitual de protesta, que nunca desapareció (Marable, 2000; Zieger, 2007; Zinn, 1965). Vistos así, los más de veinte años de luchas negras inaugurados en 1955 pueden interpretarse como una fuerza social racializada pujando por el derecho al consumo, un derecho que se basa y expresa, en cierta forma, un status de ciudadanía (Laver, 2011). Si, al comienzo, la lucha fue para subir a un ómnibus, almorzar en un restaurante o comprar ropa en un comercio sureño, desde mediados de los sesenta el consumo negro se volvió espacio de tendencias estéticas y estilos específicos. Lo que caracterizaba al mercado racializado de consumo (Alderman, 2013) era novedoso, y fue expresado frontalmente por Burrell McBain: "la gente negra no es gente blanca con piel oscura" (Hall, 1969, p. 21), por lo cual el mercado negro requería un acercamiento singular. McBain sabía de qué hablaba: era el publicista de Johnson Products y Afro Sheen durante el pico de ventas y, a finales de los setenta, sumó a Coca–Cola y McDonald's a los sponsors de Soul Train. El mercado juvenil negro no parece haber sido un efecto colateral de la política racial sino una vía de concreción. Esa concreción no se limitó

al consumo joven, sino que incluyó otras generaciones de afroamericanos. A todas les hablaba uno de sus músicos favoritos: los *Jackson 5* con cereales, Lou Raws con cerveza, Lamont Dozier con cigarrillos.

Gracias al éxito nacional de *Soul Train* y, más en general, a la irrupción de la cultura musical y visual negra en los medios audiovisuales y gráficos, la experiencia musical negra (en términos sonoros, lingüísticos y performáticos) se volvió un manantial "de onda", un manantial *hip*, un código para estar a la moda. Se estableció un juego entre adscripción colectiva racial, estilización individual y consumo mercantil: ser negro implicaba tener onda y, para tener onda, era preciso ser (o tener algo de) negro. Un juego diferente a las formas previas de lo *hipness*, más vinculado a la fascinación blanca por los músicos de *bebop* de finales de los cuarentas, a quienes Norman Mailer dedicó su ensayo *The White Negro* (1957), exponiendo, simultáneamente, admiraciones y prejuicios. El juego *hip* de los sesenta y setenta fue más masivo, mediatizado e intrarracial que el de Mailer. El gusto estético se volvió un componente/trabajo inmaterial de instalación de imágenes socialmente potentes de negritud (James, 2015)[7]. Tener onda consistió en un proceso social y comercial, de invención de signos, símbolos y prácticas que, vinculadas a la música negra, dotaron a las experiencias de la negritud

7 En su texto sobre la relación actual entre blanquitud y hipness, James indica que ésta última es "la puesta en escena blanca de un cuerpo negro estereotipado". No obstante, nunca menciona el "momento funk de lo hip". Entiendo que este silencio afecta su comprensión de la blanquitud actual y, sobre todo, de la dialéctica entre invenciones negras y apropiaciones blancas.

de un plano donde el *consumo hip* se volvió una fuerza de identificación racializada.

Ser o no *hip,* estar o no a la moda, era algo significativo para una porción de la población negra. Afros, vestidos y minifaldas coloridas, zapatos de taco alto, *looks* circenses, sacos, sombreros de ala ancha, cadenas, aros y anillos participaron de un proceso, transversal a las clases, de invención individual y exploración de recursos estéticos y visuales. En ese sentido, puede afirmarse que el consumo *hip* ligado a la música negra transformó los modos a través de los cuales los afroamericanos tramitaron sus identidades racializadas. Estados Unidos se llenó de *Pimps, Brothers, Sisters*, *Divas* y *Dandies*; abundaban anuncios gráficos, radiales y televisivos ofreciendo objetos, indumentarias y accesorios. Los programas de televisión se desdoblaban en nuevos productos: tanto *Soul Train* como *Future Shock* (conducido por James Brown) ofrecían *merchandising* propio, multiplicando imágenes de origen televisivo y diseminando los nombres y rostros de las bandas favoritas en remeras, gorros y buzos[8].

La familiaridad entre lo *hipness* y el Soul/Funk fue estrecha, de retroalimentación. El slogan de *Soul Train* fue "*The hippiest train in America*" y hubo canciones dedicadas a esa disposición a estar a la moda: Harold Ousley compuso *Sweet Double Hipness* (1972), un disco con referencias jazzísticas, pero con una columna vertebral rítmica funk; al año siguiente, la banda funk *Tower of Power* le dedicó una canción cuyo título era "la" pregunta: *What is hip?* El tema, muy exitoso, tenía un ritmo acelerado y complejo a cargo

8 Soul Train formó una banda con sus bailarines y bailarinas y editó un disco.

del baterista Ron E. Beck y el bajista Francis Prestia, unos riffs de guitarra bastante rockeros, una sección de vientos euforizante. La voz algo aguda de Lenny Williams hablaba de ese aspecto central de los modos de vida contemporáneos. Comenzaba diciendo:

> *So you want to jump out your trick bag / And ease on into a hip bag / But you ain't just exactly sure what's hip / So you start to let your hair grow / Spend big bucks to cop you a wardrobe / But somehow you know there's much more to the trip / What is hip? / Tell me, tell me if you think you know*

Y luego:

> *And sometimes hipness is / What it ain't! / You done even went and found you a guru / In your effort to find you a new you / And maybe even managed / To raise your conscious level / As you striving to find the right road / There's one thing you should know / What's hip today / Might become passé*

La letra, irónica, incluía muchos significantes que definían lo *hip*: constantes cambios y renovaciones de accesorios y ropa, dudas sobre qué estaba de moda, decisiones estilísticas, el anhelo de ser "más hip que lo hip", la necesidad de identificarse y diferenciarse de los demás, la incomodidad de no ser lo suficientemente *hip*, la relación con prácticas religiosas orientales, la idea de un nuevo Yo ascendiendo en la conciencia, la lucha y el saber –trágico– de que lo que hoy es *hip*, mañana dejará de serlo. Todo bañado con una soleada pátina californiana.

Con esa canción, *Tower of Power* hablaba de un proceso en curso por el cual la negritud fortalecía su condición de productora de estilos, del que también hablaba *Ebony* en el artículo "Black Designers", donde se leía:

> … ingeniosos creativos negros están apareciendo en áreas de la industria de la moda: ropa de hombres, zapatos, carteras y bijouterie (Ebony, 1974, p. 124).

Entrelazando sofisticación, marginalidad, individualidad, comunidad, rebeldía y orgullo, las músicas negras proveyeron elementos para una máquina cultural–comercial dinámica a través de la cual el imperativo de tener onda y marcar un estilo quedó ligado a la posibilidad de "articular consumo y negritud". Quizá como nunca antes, la negritud se volvió tendencia, y aunque Brian Ward (1998) afirmó que no hubo novedad y que el Soul/Funk entraba en una larga historia de mercantilización de la cultura negra, creo más atinado sostener que dichos géneros, emergidos de un contexto mediático/audiovisual, propiciaron consumos más amplios y con efectos sociales y subjetivos muy diferentes a los de la explotación comercial previa. Por las imágenes de negritud que generaron y por la multiplicación de mercancías en las que se expresaron, estos años marcaron un quiebre. Ya no se trataba de comprar un disco o vestir como un músico; en adelante, fue posible, casi imperativo, comprar estéticas de la existencia negra. Una condición racializada comenzó a ocupar el centro de la escena del mercado cultural (Hall y Jefferson, 2014). En ese proceso, la música fue un vehículo en el que resonó y

se volvió audible "una creciente obsesión nacional con las costumbres negras" (Jackson, 2004. p. 94) que llevó a buena parte de la "cultura negra" a devenir bien de consumo accesible para quien pudiera pagarlo y asumirlo (incluso, entre la población no negra). No un mercado orientado a negros sino un mercado de la negritud. La música negra alimentó decisivamente ese mercado de lo minoritario, expresado en el consumo de signos y símbolos políticos, raciales, de género, urbanos. A través de las músicas comerciales:

> … los emblemas del nacionalismo cultural, el orgullo racial, fueron convertidos en objetos, sensibilidades y afiliaciones que circularon como mercancías culturales" (Hanson, 2008, p. 348)

junto al glamour discreto de *dandies* y *divas* del Soul, las alegrías y las penas del trabajador, las estéticas criminales del *pimp/hustler*.

Así, el mercado sumó un nuevo perfil a su rostro: las nuevas músicas se convirtieron en elementos distintivos de otras mercancías racializadas y vendieron imágenes de negritud. Algunos, como el pantera negra Emory Douglas y la escritora Pat Kelly, se quejaban. En un texto filoso de 1975, Kelly decía no encontrar razones para alegrarse por esta forma inédita de exponer lo negro:

> El reforzamiento de la relación amo–esclavo sigue existiendo en la medida en que Estados Unidos promociona a los negros como objetos sexuales con los cuales jugar pero

> no a los que haya que tomar seriamente; incluso peor, como bebés de alquitrán con un ritmo funky (George, 2008, p. 105).

Cartas de lectores preocupados llegaban a Ebony:

> … los negros se pasan el tiempo tomando vino, cenando, bailando, comprando ropas de colores chillones y autos caros en lugar de prestar atención a los verdaderos problemas. Vamos a bailar hacia nuestra propia destrucción.

Otros, en cambio, lo veían como un proceso menos nocivo: los negros habían convertido espacios de ocio y juego, tiempo libre y desocupación en ocasiones productivas y creativas que abrían posibilidades de supervivencia social y económica y producción de sentidos.

Every nigger is a star

En una crónica de un concierto de James Brown en 1968, Albert Goldam afirmaba que la televisación de la vida en los barrios negros serviría como vehículo de integración racial, posibilitando que otros conocieran las formas de vida, gustos y cotidianeidades de sus habitantes. Su artículo concluía: "La integración de los Estados Unidos negros y los Estados Unidos blancos depende de una nueva percepción de la belleza" (George, 2008, p. 12). Pero en ese viaje del ghetto a la televisión, la integración no parece haber tenido tanto lugar como una nueva relación entre cultura negra y consumo. Boris Gardiner lo entendió y cantó en 1974, en su *hit*, Every nigger is a star:

> *I'm not sure anymore / Just how it happened before / The places that I knew / Were sunny and blue / I can feel it deep inside / This black nigger's pride / I have no fear when I say / And I say it every day / Every nigger is a star / Who will deny that you and I and every nigger is a star?*

Atrás habían quedado la invisibilidad, el temor, la soledad, el odio, el desprecio: para Gardiner, las cosas habían cambiado. Estaba y no estaba en lo cierto. Los avances políticos cambiaron algunas pautas de vida y estructuras económicas racializadas y no pudieron con otras. Gardiner acertó, sin dudas, en el devenir estrella de la negritud. Casi una definición de hip.

Las publicidades que presentaban "looks liberados" a principios de los setenta, terminaron incluyendo a los artistas como emblemas de las novedades de la vestimenta, como cuando Teddy Pendergrass, cantante de Harold Melvin & The Blue Notes y luego solista, lanzó su línea de jeans. Además de estampar su firma y un oso (teddy, previsiblemente) en uno de los bolsillos laterales, Pendergrass grabó un spot televisivo donde un coro de voces femeninas cantaba un jingle al estilo balada Soul: "Donde quiera que estés, sé una estrella con Jeans Celebrity". Así, Pendergrass y el jean no establecían una simple relación de promoción y legitimación del jean por el artista sino algo más: la invitación, por vía de la compra, a una celebridad disponible para todos. Con la música como punta de lanza, la cultura de la celebridad y lo hip daban un paso más, pasando de ofrecerse como objeto de admiración a proveer una ilusión de participación, adquirible a través de signos

de diferenciación (Baudrillard, 1972). Casi cualquiera estaba en condiciones de comprar ese pantalón. Búsqueda de ganancias más discurso social: la publicidad y su impulso personalizador contribuyeron a experiencias de negritud como celebridad.

Que Gardiner hablase de "estrella" y, como el jean de Pendergrass, democratizara su alcance no era casual: la dimensión mediática y espectacular de la imagen negra fue una novedad radical y decisiva. Sobre esa espectacularización de la diferencia racial, la experiencia negra, individual y comunitaria, se dispuso como consumo e identificaciones, cambiando el concepto de consumo (y de) negro. Así, la "celebración mercantil de algo distintivamente negro" (Ward, 1998, p. 312), es decir, una negritud consumible, apareció como modo de ligarse a la experiencia negra, en una suerte de comunidad imaginada en el consumo. La consecuencia de aquello fue que los nuevos géneros negros, a través de un largo proceso de "diseño" encarado por artistas, productores, sellos, radios, televisión y públicos consolidaron un pasaje de la caricatura racista a diversas formas de orgullo, viabilizaron un proceso de consumo de sí mismos por parte de los afroamericanos (Davis, 1998).

Al respecto, el crítico musical Ed Ochs se lamentaba de que el *r&b* hubiera:

> … perdido su inocencia con el boom del Soul comercial (sic). En un mismo movimiento, la revelación comercial del Soul ha definido al negro y le ha despojado de su herencia artística diluyéndola en las aguas insensibles del producto pop (Ward, 1998, p. 323).

Aunque la música negra anterior al Soul no fuera "inocente" ni extracomercial ni atravesara, ahora, un proceso de disolución, es interesante que Ochs viera en la revelación comercial una definición de negritud. Que ese consumo cultural de imágenes racializadas no implicara necesariamente avances políticos no niega su efectividad en la producción social de negritudes, en tanto el mercado funciona como zona de subjetivación e identificaciones, construye *storytellings* y aporta sentidos y narrativas. Más allá de los deseos y sueños de ciertos artistas y militantes, el Soul y el Funk participaron efectivamente en una mercantilización de nuevo tipo de la estética y la cultura negra contemporánea con consecuencias en las caracterizaciones, sentidos, valoraciones y expectativas sobre la condición negra.

A lo largo del período se gestó un encuentro entre música y mercado que halló la manera de procesar la diferencia racial como consumo racializado. El Soul y el Funk conformaron fuerzas culturales que redefinieron los sentidos, formas y expectativas del consumo racializado. En una coyuntura de intensificación de la presencia de medios audiovisuales, la música no sólo fue objeto sino recurso publicitario y un agente activo en la provisión de imágenes consumibles de negritud. La diferencia racial adquirió un valor de consumo cada vez más intenso. La presencia televisiva y el consumo propiciaron y precipitaron la posibilidad de *la negritud como espectáculo de las negritudes*. Como si el slogan "Compre negro", que apelaba a la solidaridad intrarracial, se hubiera convertido, a mitad de los setenta, en una invitación al consumo de signos e

imágenes mediatizadas de lo minoritario, de la negritud como rasgo inscripto en la propia mercancía. La música alimentó decisivamente esa novedad que, desde entonces, ha definido las principales gramáticas del mercado de consumo racializado en Estados Unidos.

Bibliografía

Abbot, L. and Seroff, D. (2002). *Out of sight. The Rise of African American Popular Music.* Jackson, Estados Unidos: Mississippi University Press.

Acham, C. (2004). *Revolution televised: prime time and the struggle for Black Power.* Minneapolis, Estados Unidos: Minnesota University Press.

Alderman, D. (2013). Introduction to the Special Issue: African Americans and Tourism. *Tourism Geographies: An International Journal of Tourism Space, Place and Environment*, 15(3), 375–379.

Barlow, W. (1999). *Voice over: the making of Black Radio.* Filadelfia, Estados Unidos: Temple University Press.

Baudrillard, J. (1972). *La crítica de la economía política del signo.* México DF: Siglo XXI.

Blackwelder, J. (2003). *Styling Jim Crow. African American beauty training during segregation.* College Station, Estados Unidos: Texas A&M University Press.

Boyd, T. (2008). *African Americans and popular culture.* Westport, Estados Unidos: Praeger.

Frank, T. (1997). *The conquest of the cool: business culture, counterculture, and the rise of hip consumerism.* Chicago, Estados Unidos: University of Chicago Press.

Davis, A. (1998). Afro Images: Politics, Fashions, and Nostalgia. En: Guillory, M. and Green, R. *Soul. Black Power, Politics, and Pleasure* (pp. 23–31). Nueva York, Estados Unidos: New York University Press.

Galen, M. (2014). *Annie Greensprings?* Recuperado el 23.08.18 de https://twolfgcd.wordpress.com/2014/02/09/annie-greensprings/

George, N. (ed.). (2008). *The James Brown Reader:* Nueva York, Estados Unidos: Plume.

George, N. (2014). *The hippest trip in America: Soul Train and the evolution of culture and style.* Nueva York, Estados Unidos: William Morrown.

Hall, S. y Jefferson, T. (2014). *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de postguerra.* Madrid, España: Traficantes de sueños.

Hanson, M. (2008). Suppose James Brown read Fanon: the Black Arts Movement, cultural nationalism and the failure of popular musical praxis. *Popular Music*, 27(3), 341–365.

Hayes, B. (2005). *The death of Black radio: the story of America's Black radio personalities: a personal perspective.* Nueva York, Estados Unidos: iUniverse.

Jackson, J. (2004). *A House on Fire. The Rise and Fall of Philadelphia Soul.* Nueva York, Estados Unidos: Oxford University Press.

James, R. (2015). In but not of, of but not in: On Taste, Hipness, and White Embodiment. Recuperado el 23.08.18 de http://www.contempaesthetics.org/newvolume/pages/article.php?articleID=549

Kelley, R. (1997). *Yo' mama's disfunktional! Fighting the culture wars in urban America.* Boston, Estados Unidos: Beacon Press.

Laver, M. (2011). *Jazzvertising: Music, Marketing, and Meaning.* Toronto, Canadá: University of Toronto.

Marable, M. (2000). *Let nobody turn us around: voices of resistance, reform, and renewal. An African American anthology.* Lanham, Estados Unidos: Rowman & Littlefield.

Mighty Writers. (2014). *Going Black: The Legacy of Philly Soul Radio.* Recuperado el 23.08.18 de https://beta.prx.org/stories/108520

Neal, M.A. (1999). *What the music said: Black popular music and Black public culture.* Nueva York, Estados Unidos: Routledge.

Peretti, B. (2009). *Lift Every Voice. The History of African American Music.* Nueva York, Estados Unidos: Rowman & Littlefield.

Questlove. (2013). *Soul Train: The Music, Dance, And Style Of A Generation.* Nueva York, Estados Unidos: Harper Collins.

Vincent, R. (2013). *Party Music: The inside story of the Black Panthers Band and How Black Power transformed soul music.* Chicago, Estados Unidos: Review Press Chicago.

Ward, B. (1998). *Just my soul responding. Rhythm and Blues, Black Consciousness and Race Relations.* Newcastle, Australia: University of Newcastle.

Washington George, M. (2002). *Black Radio...Winner Takes All: America's 1St Black Djs.* Nueva York, Estados Unidos: Xlibris.

Weems, R. (1998). *Desegregating the Dollar: African American Consumerism in the Twentieth Century.* Nueva York, Estados Unidos: New York University Press.

Weems, R. (2000). African American Consumerism. En A.E. Strickland y R. Weems (eds.), *The African American Experience: An Historiographical and Bibliographical Guide* (pp. 12–46). Westport, Estados Unidos: Greenwood Press.

Zieger, R. (2007). *For Jobs And Freedom: Race And Labor In America Since 1865.* Lexington, Estados Unidos: University Press of Kentucky.

Zinn, H. (1965). *SNCC: The New Abolitionists.* Boston, Estados Unidos: Beacon Press.

Documentos

Textos

Billboard. (1968). *Hail, James Brown.*

Billboard. (1971). *Avco. Sales Power!* (publicidad)

Billboard .(1978). *Uncle Jam wants you* (publicidad)

Ebony. (1966). *Natural Look*, p.142.

Ebony. (1969a) *The Black Revolution*. pp. 29–162.

Ebony. (1969b). *Duke Natural* (publicidad)

Ebony. (1969c). *Black TV. Its problems and promises*. pp 88–92.

Ebony. (1972). *Liberation Voyeurism*. p. 87

Ebony. (1974a). *Black Designers*. p.124.

Ebony. (1974b). *North Caroline Mutual Life Insurance. Soul and a service* (publicidad)

Ebony. (1975). *Annie Green Springs. Different folks for different strokes* (publicidad)

Goldman, A. (1968). *Does he teach us the meaning of black is beatiful?* En: The New York Times, June 9th.

Hall, C. (1969). *Memphis grabs ad world as the happening sound*. En: Billboard, 3rd May 1969.

Jet Magazine. (1976). *Black Businesses Total Sales Increased in* 1976.

Llorens, D. (1967). *Natural Hair: new Symbol of Race Pride*. En: Ebony, December 1967, pp. 140–144.

Mailer, N. (1957). *The White Negro*. Recuperado el 23.08.18 de https://www.dissentmagazine.org/online_articles/the-white-negro-fall-1957

Riley, C. (1973). *A 'Train'on the Soul Track*. En: The New York Times, February 4th

Robinson, L. (1978). *Lou Rawls. Ridding the crest of success, he finally escapes "the hawk"*. En: Ebony, October 1978, p.112.

SCLC (1964). *How it all began... The story of SCLC*. En: SCLC Newsletter #2 (february).

Audiovisuales

Future Shock, 1975–1978.

Jackson 5, *Alphabits Cereals*, 1971.

Lou Rawls, *Budweiser commercials*, 1976–1978.

Needham, Harper and Steers, *Borden's Drake's Fruit Pies*, 1968.
Soul Train, 1968–1979.
Teddy Pendergrass, *Celebrity Jeans Commercial*, 1980.
The Ed Sullivan Show, 1955–1971.

Discos

Boris Gardiner, *Every nigger is a star*, (1974).
Charles Wright & The 103th Street Band, *Express Yourself*, (1970).
Chuck Jackson, *Any Day Now* (1963).
Chuck Jackson & Young Jesse (1963).
Chuck Jackson, *On tour* (1964).
Chuck Jackson, *Rhythm and Blues* (1966).
Eugene McDaniels, *Outlaw* (1970).
Harold Ousley, *Sweet Double Hipness* (1972).
James Brown, *Say it loud! I'm Black and I'm Proud* (1968).
Funkadelic Parliament, *America eats its youngs* (1970).
Larry Saunders, *Free Angela* (1973).
Sly & The Family Stone, *Everyday People* (1968).
Stevie Wonder, *Living for the city* (1973).
The Voices of East Harlem, *No, No, No|Right On Be Free* (1970).
Tower of Power, *What is hip?* (1973).

LA MULTIDIMENSIONALIDAD DE LAS EXPERIENCIAS DE MUJERES DESDE LA YUXTAPOSICIÓN DE OPRESIONES EN UN CUERPO QUE COGE

Mariana Alvarado

https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?id=33188

> ¡Olor! ¡Olor a mujer! ¡Olor pesado que impregna la ropa, el velo, la cama, que llena los vanos de la escalera. Los resquicios y se cuela por las rendijas de las puertas para asentarse en los bancos! Cada pliegue de pollera que se mueve, cada elevación de brazos y cruzar de piernas, exhala ese olor que serpentea y se acurruca en la nariz y en la garganta.
>
> (Mendoza, 2012, pp. 82–83)

Kimberlé Williams Crenshaw, académica estadounidense especializada en el campo de la Teoría Crítica de la Raza, ofrece, hacia 1989, un marco de referencia con el que contribuye a la ampliación y profundización de las perspectivas en lo que concierne a justicia social. Gestado y nutrido desde la teoría feminista, el enfoque interseccional ha permitido reconocer las complejidades de la desigualdad, las opresiones, subordinaciones y dependencias. Este enfoque devela que la injusticia social y la desigualdad material producidas en la interacción e intersección de distintos sistemas de opresión –racial, sexual, clasista– operan de modos particulares en cada cuerpo.

Esta perspectiva de análisis que ambiciona nuevas formas de intervención social surge de un encuentro entre Kimberlé W. Crenshaw y Emma DeGraffenreid; mujer afroestadounidense, esposa, madre, trabajadora, víctima de discriminación en una fábrica de automóviles local en la que había solicitado un puesto y fue rechazada.

Para Crenshaw los problemas de exclusión no se pueden resolver si se pretende incluir a las mujeres negras dentro de los parámetros normalizados para "todas" las mujeres. Sucede que la experiencia interseccional es mayor que la suma de los sistemas de opresión, en este sentido, cualquier análisis que no tenga en cuenta la interseccionalidad no puede abordar de manera suficiente las formas particulares en las que las mujeres negras están subordinadas [*These problems of exclusion cannot be solved simply by including Black women within an already established analytical structure. Because the intersectional experience is greater than the sum of racism and sexism, any analysis that does not take intersectionality into account cannot sufficiently address the particular manner in which Black women are subordinated*] (Crenshaw, 1989, p. 139).

A partir del análisis de tres casos –DeGraffenreid v. General Motors; Moore v. Hughes Helicopter; Payne v. Travenol– Crenshaw advierte que el privilegio de la blancura o de la masculinidad opera de manera implícita, y habitualmente no se perciben como tal, esto se debe a que raza y sexo solo se visibilizan cuando perjudican explícitamente [*Race and sex, moreover, become significant only when they operate to explicitly disadvantage the victims; because the*

privileging of whiteness or maleness is implicit, it is generally not perceived at all] (Crenshaw, 1989, p. 151).

En el primer caso, contra la "Compañía de vehículos", el juez desestima la demanda realizada por Emma a partir del argumento de que el empleador contaba en la empresa con mujeres y con descendientes afroamericanos en puestos de secretarias o de atención al público para las mujeres (blancas) y de industriales o de mantenimiento para hombres (negros). Kimberlé señala que el tribunal sólo podía advertir la exclusión si el caso se adaptaba a los parámetros de exclusión de las políticas que estaban en vigencia; esto es, si se trataba de discriminación sexual o de discriminación racial. En tanto que la Compañía contaba entre sus trabajadores con mujeres y con negros no habría incurrido en discriminación alguna. El punto era unir estas políticas para encontrar en ese cruce el caso. Al combinar una demanda étnica y una demanda de género cobraba visibilidad la demanda de una mujer negra que no cabía en los parámetros normalizados de la trabajadora mujer blanca o en los del trabajador hombre negro porque la mujer negra no era ni blanca ni varón. Los parámetros normalizados de la discriminación sexual se basaban en mujeres blancas mientras que los de discriminación racial se apoyaban en varones negros. Estos parámetros abiertos a "todos" sólo contenían a algunos privilegiados y, entre esos privilegiados no había lugar para las mujeres negras. Emma representaba para los tribunales un problema que no tenía nombre, por eso no era posible ni ver el problema ni resolverlo. Para Kimberlé el problema del tribunal, por el cual no podía ver ni resolver, era un problema de marco

teórico de referencia que sólo podía ser abordado al preguntarse por las experiencias de mujeres negras, es decir, por algunos de los cuerpos que caen en la conjunción entre sexo y raza: aquellos cuerpos que devienen mujeres y negras a la vez y que son marginados entre las jerarquías de raza y sexo. El marco que el tribunal aplicaba era parcial, sesgado y distorsionaba el caso.

En la búsqueda de una narrativa, de una nueva gramática que permitiera "hacer ver", es decir, ponerle nombre al problema que no lo tenía y que rescatara a Emma de la invisibilidad a la que la exiliaban los parámetros normalizados, Kimberlé propone una analogía teórica para pensar la forma en la que etnia y género, raza y sexo se estructuran. En un sótano en el que diversas personas subordinadas por raza, sexo, edad, preferencia sexual, clase y/o capacidades físicas tienen pies sobre hombros de otros, también subordinados en diversas gamas de opresión, conformando pilas de cuerpos hasta llegar a un techo donde las cabezas de los desfavorecidos rozan lo que para unos es un techo y para otros es el piso sobre el que residen los privilegiados que no están en desventaja [*Imagine a basement which contains all people who are disadvantaged on the basis of race, sex, class, sexual preference, age and/or physical ability. These people are stacked–feet standing on shoulders–with those on the bottom being disadvantaged by the full array of factors, up to the very top, where the heads of all those disadvantaged by a singular factor brush up against the ceiling. Their ceiling is actually the floor above which only those who are not disadvantaged in any way reside*] (Crenshaw, 1989, p. 151).

En esa analogía no hay lugar para las mujeres negras; ellas tienen que esperar en el borde hasta que las categorías de raza y sexo amplíen sus escotillas y les permita ser un cuerpo subordinado entre otros cuerpos bajo los privilegiados que pueden ser vistos desde los parámetros normalizados.

Los esfuerzos críticos de Kimberlé para demostrar cómo fue que el tribunal no podía más que ver desde el sexismo o desde el racismo sin advertir su intersección se apoyan en la teoría y la política feminista. Advierte Kimberlé que, cuando el feminismo ha querido referirse a las aspiraciones, necesidades y experiencias de las mujeres sólo se ha referido a un grupo privilegiado; las mujeres negras han debido preguntarse ¿no somos nosotras mujeres? Que esta pregunta haya tenido lugar y que aún valga para repensar críticamente los feminismos indica que no todas las mujeres son, ni todas las mujeres creen, ni todas las mujeres necesitan como se ha sostenido cada vez que se ha insistido en "todas", puesto que allí no hubo lugar para los intereses, ni las necesidades, ni las experiencias de las mujeres negras [*When feminist theory and politics that claim to reflect women's experience and women's aspirations do not include or speak to Black women, Black women must ask: "Ain't We Women?" If this is so, how can the claims that "women are," "women believe" and "women need" be made when such claims are inapplicable or unresponsive to the needs, interests and experiences of Black women?*] (Crenshaw, 1989, p. 154).

Los feminismos hasta el momento habrían desarrollado teoría blanca, del norte global, privilegiando la experiencia

de mujeres blancas y pretendiendo abarcar en esas experiencias las opresiones de "todas las mujeres". Pero estos desarrollos, tal como la posición del tribunal, no pueden advertir las anomalías que se visibilizan sino desde la interseccionalidad.

Esta perspectiva ha tenido diversas modulaciones en el siglo XX: como simultaneidad de opresiones (Colectivo Rio Combahee); matriz de opresión (Patricia Hill Collins); fusión (María Lugones); interdependencia; yuxtaposición; imbricación; co–implicación, co–constitución (Yuderkys Espinosa Miñoso), con–sustancialidad (Ochy Curriel) (Alvarado, 2016a). Es posible trazar huellas genealógicas en diversas apuestas analíticas y políticas: Rosa Parks, Sojourner Truth, Ida Bell Wells Barnet, Maria Stewart, bell hooks, Patricia Hill Collins, Audre Lourde, Bárbara Smith, Gloria Anzaldúa, Cherríe Moraga. Es posible trazar itinerarios entre el pensamiento decolonial y la tradición teórica iniciada por el feminismo negro, de color y tercermundista en Estados Unidos, no sólo desde sus aportes para pensar la intersección de la opresión (clase, raza, género, sexo, edad), sino también en la recuperación del legado de mujeres y feministas afrodescendientes e indígenas de *Nuestra América*. Estos itinerarios hacen posible pensar en una epistemología otra[1], de *Abya*

1 Entre ellas, Ida Bell Wells Barnett (Mississippi, 1862 – Illinois,1931) y Sojourner Truth (Rifton, 1797 – Michigan, 1883) se anudan significativamente en la deconstrucción de la categoría hegemónica "mujer". Desde una categoría que las niega reivindican su propia identidad. Desde la normatividad ciertos cuerpos se caen de la conjunción sexo/raza, no están ahí; la intersección desde la que "la mujer" es construida produce al mismo tiempo a "la no–mujer". "La mujer" construye a las mujeres negras como "no–mujeres". La pregunta de Sojourner demanda una

Yala, en epistemologías feministas del sur (Alvarado, 2017).

Me detendré en lo que sigue en dos pensadoras; una del sur del Norte y la otra del sur del Sur: Angela Davis (Alabama, EEUU, 1944) y Angélica Mendoza (Mendoza, Argentina, 1889–1960) a propósito de dos textos, *¿Son obsoletas las cárceles?* (Davis, 2003) y *Cárcel de mujeres* (Mendoza, 2012), en los que ellas presentan aportes teóricos devenidos de la situación de mujeres en contextos de encierro, explorando la diversidad y dispersión de trayectorias del entrecruzamiento de diferentes modalidades de dominación institucionalizada. Atenta a que con ellas encontraré antesalas a la perspectiva que se inaugura con nombre propio –*intersectionality*– desde Kimberlé W. Crenshaw, con la idea de visibilizar que este enfoque teórico metodológico no es novedoso para los feminismos, sino más bien una perspectiva que sensibilizó, visibilizó y abordó el entronque, entrecruzamiento o imbricación mucho antes de darle un nombre. Angela y Angélica ponen a disposición la multidimensionalidad de experiencias de racismo y sexismo vividas por mujeres en contextos de encierro y la existencia

---

respuesta inclusiva, solidaria en la reconciliación. Cuando bell hooks retoma la interrogación responde irónicamente a las teorías del género venidas del feminismo blanco que en la formulación de Simone de Beauvoir "no se nace mujer..." Si para el feminismo blanco el punto de partida es una afirmación, la negación lo es para el feminismo negro esto han significado operaciones diferentes no solo por los contextos de producción en los que se pueden señalar comienzos diferentes y abismales (ilustración iluminada/ esclavitud y colonialidad) sino y, sobre todo por las operaciones epistemológicas que acometieron y gestionaron. La estrategia del feminismo negro frente a la negación requirió de un ejercicio de deconstrucción que urgió destruir la negación en las que la hegemonía sostenía su permanencia.

de posiciones sociales que (no) padecen la marginación o la discriminación porque (no) encarnan la norma: de la masculinidad, de la heteronormatividad o de la blanquitud. El análisis interseccional de estos textos habilita perspectivas que no son aperturadas[2] desde un enfoque jurídico y formalista de dominación cruzada que podría sostener una sumatoria de desigualdades sociorraciales efecto de la adición de discriminaciones padecidas por mujeres. Sobre todo Angélica y Ángela no tardan en desdibujar al modelo hegemónico de La Mujer para visibilizar en la trama experiencias de no–mujeres muchas y diversas y, específicamente, mujeres pobres racializadas, mujeres prostitutas madres, como producto de la intersección móvil entre raza/sexo/género/clase en contextos de dominación en encierro. Detenerme aquí, en ellas, es habilitar un nuevo ingreso a

2 Aperturar es un verbo transitivo que no ha sido incorporado en la lengua española y no ha sido aceptado por la Real Academia Española, ni siquiera en alguna jerga. Es un espacio en blanco en nuestra lengua que designa una práctica subversiva, en todo caso, una operación de insurrección. Se opone a obturación y provoca lo contrario. Quien obtura cierra, tapa, atasca, ocluye, obstruye, ciega, es decir, detiene la velocidad de disparo de la máquina fotográfica. La velocidad de disparo corresponde al inverso de tiempo de exposición; mientras más rápido el disparo, menor exposición de tiempo. Se trata del tiempo, de la velocidad en la que lo habitamos y del registro de lo que se expone. Aperturar es proceder al revés, es decir, mantener abierto el obturador para una exposición más prolongada, de modo que sea posible dar vía libre a la luz; se ilumina lo que permanecía en la sombra; aparece lo que antes no veíamos; capturamos lo que estaba ahí pero no tenía el tiempo para que sea capturado su tránsito; de alguna manera aperturar tiene que ver con tomar una instantánea de lo que no se veía por estar en movimiento; al sostener el tiempo de exposición, es posible capturar la velocidad de lo que cambia, muta, se transforma.

los debates feministas que asumen a la interseccionalidad como una perspectiva fija que clausura la posibilidad de pensar las relaciones de dominación como cambiantes e históricas. Al situar(se) en contextos de encierro aperturan a dimensionar relaciones sexistas, racistas, clasistas, etarias y generacionales en posiciones móviles a contrapelo de los discursos que naturalizan o normalizan a l*s sujet*s en identidades fijas.

En 1970, Angela Davis[3] fue detenida por ser líder de un feminismo negro y proletario. Fue activista por los derechos civiles frente a los asesinatos racistas de personas negras en manos de la violencia policial; miembro de los *Black Panthers* y afiliada al Partido Comunista Estadounidense. Esta militancia le cuesta el puesto como profesora en la Universidad de California, Los Ángeles. Se vincula a la campaña que pretende mejorar las condiciones de los jóvenes negros presos. Su autobiografía política, escrita a sus 28 años, publicada en 1974, resulta ser un testimonio histórico de fines de los '60 y principios de los '70. Ésta fue

3 A dieciocho años de la nueva edición de su autobiografía, publicada en 1974, Angélica insiste en estar contra la tendencia de personalizar o individualizar la historia; asume que su escritura no presenta los eventos de su vida en función de lo personal sino más bien que apela al género biográfico para significar políticamente sus experiencias. El lema "lo personal es político" que en los últimos años pudimos leer en pancartas, carteles y cuerpos y escuchar en cánticos en las marchas del #8M nació en la década del '60 desde el Movimiento de Liberación de la Mujer y terminó por popularizarse en los '70 con la publicación del ensayo de Carol Hanish. El eslogan apropiado por las feministas activistas latinoamericanas no resultaba tan claro para Angélica si por él se equiparaba los asesinatos racistas de personas negras en manos de policías al abuso sexual de índole sexista hacia mujeres blancas por parte de sus esposos.

una crónica de su activismo en el marco de los problemas prácticos planteados por el Movimiento de Liberación Negro, en la que presenta la contienda desplegada durante su encarcelamiento y juicio –entre 1970 y 1972– como mujer negra que eludió el poder represivo del Estado contra la imagen que el FBI había construido sobre ella y difundido en los medios: "uno de los diez criminales más buscados del país, el negro malo, el enemigo comunista". El senador Joseph McCarthy había sido el creador de las listas negras de comunistas. En Angela se darían dos condiciones diversas para ser perseguida, pero entre ellas, había una que no había elegido, la negritud.

Advertida la situación de los jóvenes en las cárceles comprende que el color del encierro era inversamente proporcional al color de las escuelas públicas, de las universidades, de los centros comerciales y los espacios de recreación. Narra los eventos sucedidos en el caso de George Kackson, los hermanos soledad y la acción que Jonathan realizó en el tribunal del juez Haley a propósito de lo cual Ángela fue acusada, buscada y capturada por asesinato, secuestro y conspiración en el caso de "Los hermanos Soledad", de quienes había sido vocera. En las gestiones de Nixon y Reagan es señalada como uno de los criminales más buscados; se la encarceló y, si bien fue absuelta en 1973, después de 18 meses detenida, no se le permitió dar clases en ninguna Universidad del país.

Angélica Mendoza fue encarcelada en 1930 por ser maestra, gremialista y comunista. Junto a Florencia Fossatti desarrolló su actividad política y gremial al incorporarse al Partido Comunista en 1920. Confiaban en que desde el

socialismo y el comunismo podrían concretarse reformas urgentes. Protagonizó junto a un grupo de maestras mendocinas una serie de protestas en reclamo por el pago de salarios atrasados. El conflicto iniciado durante el gobierno de Francisco Álvarez que se profundizó con la gestión de José Néstor Lencinas y que se remontaba a 1918, obligó a los maestros a sindicarse en torno a la agrupación Maestros Unidos hacia 1919. En alianza con alumnos y padres, la Federación Obrera Provincial y la Federación Universitaria Argentina, con el apoyo de políticos opositores y medios gráficos no oficiales, tuvo lugar la huelga de maestros. Salieron a marchar por la Avenida San Martín de la ciudad de Mendoza exigiendo la renuncia de funcionarios, el pago de salarios de catorce meses atrasados y la reincorporación de maestros suspendidos. Las desavenencias entre el gobierno provincial y el nacional llevó a que la provincia fuera intervenida. La huelga, asambleas y protestas se prologaron. Una delegación en representación de Maestros Unidos, integrada por Fossatti y Mendoza, viajó a Buenos Aires y se entrevistó con Yrigoyen. Estos acontecimientos que implicaron alianzas entre intelectuales y obreros constituyen los antecedentes de la sindicalización docente que pudo seguir operando a través de la publicación *Palanca* – órgano de difusión de la agrupación Asociación de Maestros Mendoza – y a través del Centro de Estudios Pedagógicos Nueva Era. Con el gobierno de facto, iniciada una etapa de persecución, hostigamiento y represión, los grupos restringen su actividad o se diluyen. En ese marco de un intenso compromiso docente, gremial y político, Angélica Mendoza

es encarcelada[4], en el Asilo Buen Pastor, un correccional de mujeres, ubicado en San Telmo, en la ciudad de Buenos Aires. (Alvarado, 2016b; De Cassone, 2015; Azcona, 2012; Roig, 2007; Mazzei y Dufour, 2007).

Interpenetración de opresiones: raza, clase y sexo en Angela Davis

Cuarenta años después de su absolución, Angela Davis se pregunta ¿Por qué la población carcelaria está abarrotada de personas jóvenes, pobres, negros, latinos y asiáticos? ¿En qué momento el encarcelamiento como destino ha sido naturalizado para ciertas comunidades? ¿Cómo una institución que produce y reproduce violencia puede transformar a alguien que ha violentado a una mujer? ¿Cómo mitigar, apaciguar, reducir el dolor que habita en las celdas, en los pabellones, en los castigos? ¿Por qué las prisiones tienden a hacer pensar a la gente que sus propios derechos y libertades están asegurados con su existencia? ¿Por qué damos por sentado la prisión? ¿Por qué asumimos la cárcel como un hecho sin lidiar con sus realidades y consecuencias? Y, aunque estas preguntas generen cierto malestar, hemos aprendido a vivir esa incomodidad sosteniendo que no

4 A partir de comentarios de las presas que Angélica reproduce en *Cárcel de Mujeres* es posible inferir que su encarcelamiento tuvo lugar después del golpe del '30, luego de las elecciones, cuando, a diferencia de lo acontecido con el uriburismo, hubo represión clandestina y actuación de grupos civiles armados. Encarcelaron a miles de comunistas, anarquistas, radicales y sindicalistas opositores, se deportaron obreros, hubo fusilamientos y se popularizó el uso de la picana.

sabemos vivir de otro modo porque no sabemos qué hacer con el violador, el asesino o el genocida. Asume Angela que quizás para ellos quepa la separación del resto de la sociedad porque no hemos podido pensar en otras formas de sancionar tales conductas; sin embargo, es preciso abolir las cárceles.

Pero ¿qué es lo que tiene que ser abolido? ¿Abolición es reforma? Parece difícil pensar en un orden social que no dependa de la amenaza de encerrar a las gentes en lugares temibles diseñados para separarlas de sus comunidades, de sus familias, de sus vidas. Los espacios de encierro han sido naturalizados en nuestras vidas. A pesar de estos supuestos sobre los que se organiza la sociedad estadounidense, las personas negras, latinas, inmigrantes, nativas, tienen más probabilidades de ir a la cárcel que a la escuela y sus expectativas se dirimen en pertenecer a la fuerza policial o ser empleada doméstica. ¿Cuál ha sido la eficacia de la encarcelación de la población racializada? ¿Qué es lo que opera cuando asumimos que mantener encerrada a ciertas gentes nos genera seguridad?

La hipótesis que Angela desarrolla en su texto *¿Son obsoletas las prisiones?* podría simplificarse así: con encarcelaciones efectivas y sentencias largas el sistema carcelario demanda y asegura la producción, provisión y circulación de bienes y servicios, alimentos y salud, de mano de obra carcelaria: trabajo convicto negro. La construcción, operación y gestión de cárceles, prisiones, campos de prisioneros, correccionales gestó la compleja industria carcelaria.

¿Las prisiones son instituciones racistas? El sistema de explotación racial que atraviesa la industria punitiva ha

sido sostenido por la servidumbre involuntaria, la esclavitud, el linchamiento y la segregación. Cada testimonio, como el de "los hermanos soledad" o el de Angela Davis, como el de tantos latinos, nativos americanos y asiáticos estadounidenses, es una historia racializada en la historia del racismo que desborda la polaridad negro–blanco puesto que hubo/hay gente de color no–negra. ¿Cuál ha sido el lugar de estos cuerpos en el norte de América?, ¿cuál ha sido el lugar de estas voces en la historia de la racialización del crimen o en la historia de la blanquitud como propiedad? Reconocer los lugares que estas personas ocuparon puede ayudar a adoptar posiciones diferentes a las ocupadas hasta el momento. Tal vez por eso Angela Davis escribió su autobiografía. Debía reconocer(se) para poder salir de la prisión y visibilizar el sistema racial de arrendamiento de convictos que extendió los regímenes de esclavitud en trabajo forzado hacia fines del XIX y principios del XX y que posibilitó la expansión del sistema carcelario en las comunidades pobres de color replicando las estructuras y los regímenes de prisión de las que la escuela se hizo eco adiestrando a los jóvenes a un sistema de disciplina, control y seguridad (Davis, 2003, p. 28–39).

Pero, específicamente ¿cuál ha sido el lugar de las mujeres en el sistema carcelario estadounidense? ¿Por qué habría de incluir el género al momento de analizar el sistema carcelario y/o de considerar su reforma/abolición? Tanto las prácticas carcelarias de las mujeres como las de los varones son generizadas. Es el género el que estructura el sistema carcelario. No cabe asumir que las instituciones para varones constituyan la norma del sistema; sostenerlo

implicaría no sólo normalizar la marginalidad de las instituciones para las mujeres sino normativizar ciertas prácticas para todo el sistema. Es justamente allí donde el abolicionismo encuentra lo que quiere combatir. (Davis, 2003, p. 60–6E) carácter generizado del castigo refleja, afirma y reproduce la estructura generizada de la sociedad. Es en las voces de mujeres presas en las que pueden escucharse los modos de organización del castigo; en un *"small but impressive body of literature that has illuminated significant aspect"* tienen lugar sus testimonios, sus memorias, sus biografías que visibilizan lo que de otro modo quedaría oculto. ¿Qué es lo que quedaría oculto de otro modo? La matriz de co–implicancias entre racismo, patriarcado y violencia institucional en palabras de Angela: *"the dangerous intersections of racism, male domination, and state strategies of political repression*" (Davis, 2003, p. 61–63). En el relato de una mujer prisionera política negra acusada de matar a un policía, Angela pone de manifiesto cómo es que, en la experiencia de esta mujer, es posible advertir la de otras mujeres encarceladas racializadas y generizadas: *"racial profiling"*[5]*; "strip search"*[6]. Los testimonios de estas mujeres revelan cómo es que la generización del castigo estatal se

5 "*Racial profiling*" traducido por perfilado racial; en países suramericanos la expresión también se utiliza como "portación de rostro".

6 "*Strip search*" traducido por "registro con desnudo integral" o "registro corporal" con inspección de cavidades corporales; práctica a la que están obligadas a consentir. Una rutina que puede considerarse agresión sexual como lo fue para las australianas que, organizadas como Sisters Inside, hacia 2001, encabezaron una campaña nacional bajo la consigna "*Stop State Sexual Assault*".

trama con prácticas patriarcales opresivas y abusivas consideradas insignificantes para quienes caminan el mundo.

Hacia la década del '50 –explica Angela– las cárceles de mujeres y los reformatorios seguían la presunción de que las mujeres "criminales" podían ser rehabilitadas si asumían comportamientos femeninos "correctos" propios de los regímenes cotidianos. El entrenamiento estandarizado como cocinar, limpiar y coser conocido como orden doméstico producía mujeres madres y mujeres esposas, es decir, mujeres blancas de clase media al tiempo que calificaba a sirvientas domésticas, es decir mujeres negras pobres (Davis, 2003, p. 64). En esta línea, cualquier mujer que habitara por fuera de los parámetros de la cotidianidad, de la domesticidad, de la normalidad podía ser presumible de criminalidad: no–esposa, no–madre, no–empleada doméstica, no–propietaria. Sin embargo, la criminalidad masculina ha sido más tolerada que la femenina, ya que los crímenes cometidos por mujeres son considerados mucho más aberrantes que aquellos referidos a varones. Esta diferencia generizada en la percepción de los prisioneros y de sus actos ha sostenido los castigos generizados a los que han sido sometidas las mujeres: para ellas hubo manicomios, loqueros, instituciones psiquiátricas y, para ellos, cárceles y prisiones. Mientras ellos fueron definidos como criminales, a ellas se las llamó enfermas mentales, insanas, histéricas, neuróticas. Pero estas clasificaciones no siempre existieron. El uso del confinamiento para castigo no distinguía entre pobres, ladrones, locos o pordioseros. Incluso cuando el discurso sobre la criminalidad ya había sido modulado y el proceso de clasificación podía

diferenciar entre criminales, pobres e insanos, la distinción de género se enraizó para estructurar las políticas penales. Generizada como femenina en la insania se yuxtaponían el sexo, la raza y la clase. Mientras para las mujeres blancas y ricas, raza y clase operaba como privilegio que las situaba en un orden emocional y mental, la yuxtaposición de estas posiciones para las mujeres negras y pobres significaba criminalidad (Davis, 2003, p. 67).

La rehabilitación, la reforma, la salvación de las mujeres caídas, solo era posible si se las moldeaba, se las entrenaba, a través de regímenes generizados –el doméstico, el carcelario–. El tratamiento que recibían las mujeres al ingresar era racializado y clasista; mujeres negras y mujeres nativas eran separadas de mujeres blancas; segregadas, las condenas que se les aplicaron fueron desproporcionadas, incluso respecto a las aplicadas en cárceles para varones. (Davis, 2003, p. 72).

Aun así, las sentencias para mujeres requerían de más tiempo de condena que los varones por delitos similares. Esta diferencia sexual se justificaba en que para las mujeres el encierro respondía a reforma, domesticación y/o entrenamiento, mientras que para ellos se aplicaba como castigo. Angela se detiene en otras justificaciones de tipo eugenésicas que adherían a tendencias cercanas a lo que hoy conocemos como esterilizaciones forzadas: "'*genetically inferior' women removed from social circulation for as many of their childbearing years as possible*" (Davis, 2003, p. 72). Hacia el Siglo XXI, en el marco del complejo industrial carcelario el presunto objetivo de rehabilitación en contextos de encierro fue desplazado hacia la inhabilitación y el hacinamiento.

Angela señala al sistema carcelario como el área de principal violencia y represión estatal frente a la cual hubo campañas en defensa de los derechos de las prisioneras mujeres desde construcciones liberales de la igualdad de género. Esta perspectiva feminista instaló el modelo *separate but equal* –separados pero iguales– que llevó a demandar que las mujeres prisioneras fueran tratadas en igualdad de condiciones que los prisioneros varones. Esto implicaba demandas en el sistema correccional por condiciones represivas para que las instalaciones fueran "iguales" a las de varones; así se promovía la igualdad de género entre prisioneros masculinos y femeninos, igualdad entre instituciones de encarcelación, cantidad de armas asignadas a los correccionales para reprimir a unos y otras, igualdad en el tratamiento y maniobras para evitar fugas y tratar con fugitivos/as. No cabía en esta perspectiva el cuestionamiento a la organización del castigo estatal que generizaba o la demanda de su abolición. Estas perspectivas "feministas" en lugar de solicitar demandas de paridad en oportunidades educativas, vocacionales y de salud no sólo se destinan a demandar instancias represivas en el tratamiento de los cuerpos, sino que a veces asumen que los derechos son privilegios que tienen que ser eliminados. Angela entiende que esta mirada no solo responde a una perspectiva liberal, sino que además se desprende del ojo que ha colocado a las prisiones de varones como la norma del castigo.

Apoyada en Luana Ross afirma que las prisiones operan para mantener a los americanos nativos en una situación colonial. Angela presenta ejemplos en los que

apelando a la paridad y la igualdad de oportunidades y condiciones se aduce por el uso de cadenas de prisioneras, grilletes, espacios reducidos de confinamiento y privación sensorial o *security housing units; s*eñala que es justamente allí donde se sostienen las resonancias históricas de la esclavitud, la colonización y el genocidio (Davis, 2003, p. 77).

El abuso sexual tanto como la violencia doméstica son dimensiones del castigo privatizado de las mujeres que, en prisión, se ha naturalizado como componente institucionalizado del castigo. La indulgencia con la que son tratados los oficiales que han abusado sexualmente de prisioneras sugiere que en las cárceles estadounidenses la violencia sexual tiene lugar y es tan aprobada como en la sociedad en su conjunto. Las cárceles de mujeres están violentamente sexualizadas y revictimizan a prisioneras mujeres (condenadas por matar a parejas abusivas) que han sido degradadas, amenazadas, acosadas, hostigadas, abusadas y violentadas sexualmente. Así como los varones negros y latinos han experimentado resonancias en prisión de las formas en las que son tratados muros afuera: en la escuela, como potenciales criminales; en la calle, como portadores de rostro; en la cárcel donde son privados de todos sus derechos; en las prisioneras mujeres de color es más complicado porque adentro encuentran formas de violencia que han experimentado en sus casas, en sus relaciones íntimas. Asimismo, la hipersexualidad a la que son sometidas las mujeres negras y latinas sirve para justificar cualquier tipo de ataque. El racismo y la misoginia perpetúa la violencia contra las mujeres. Sometidas a una generalizada vulnerabilidad al abuso sexual, las mujeres

encarceladas son objeto de la institucionalización clandestina de violencia estatal contra las mujeres en diversas formas: como chantaje, como intercambio de favores, como desnudo integral y cavidades corporales, como examen ginecológico. Angela sostiene que el Estado utiliza el ataque sexual como medio de control en un espacio en el que agentes, oficiales, policías, penitenciarios, médicos envestidos de poder, responsabilidad y autoridad realizan actos que por fuera de su horario de trabajo serían considerados crímenes de violencia sexual. Abolir la prisión como forma dominante de castigo no sólo requiere atender a la vitalidad que intersecta raza–clase–sexo–edad tras los muros sino también a la potencia de su obsolescencia fuera de ellos (Davis, 2003, p. 79–83).

Nexo entre sexo clase edad: Angélica Mendoza en *Cárcel de Mujeres*

Angélica Mendoza publica en 1933 su primer libro *Cárcel de Mujeres* por la editorial Claridad[7]. Se trata de un relato autobiográfico testimonial sobre su estadía en el Asilo Buen Pastor[8], en Capital Federal, Buenos Aires, donde estuvo detenida entre 1931 y 1932 a razón de sus actividades como militante comunista; presa política del régimen autoritario de Uriburu. La narración de su experiencia personal en el

7 Una reedición reciente aparece en la colección "Los Raros" de la Biblioteca Nacional con un estudio preliminar de Luz Azcona.

8 El Asilo funcionó como cárcel de mujeres bajo la congregación religiosa Buen Pastor entre 1890 y 1974.

Asilo se ve intervenida por un análisis de tipo socio–histórico con el que se apoya ideológicamente en el marxismo. Esta oscilación narrativa entre lo testimonial, lo autobiográfico y el análisis socio–histórico–político–antropológico no sólo se inscribe en una particular relación con la memoria sino que además escinde a la sujeto hablante, escribiente, experiencial del problema social que relata como propio para inscribirla en perspectiva de observadora, evaluadora. Por ello, lo hace en una particular relación de lo privado en cuanto político, de un yo/nosotras como colectivo del que se (des)marca como presas–prostitutas, presas–militantes, presa–políticas, mujeres–presas, lesbianas–presas, vírgenes–presas, presas–sociales.

Disecciona la historia de "la esclavitud femenina" (Mendoza, 2012, p. 108) en las experiencias de mujeres y sus opresiones múltiples; para unas "el círculo de hierro del comercio sexual sustrayéndolas a cualquier otra preocupación, anulándolas para todo lo que no sea su mecánica jornada"; para otras, la condena de la virginidad que asumen el matrimonio burgués como destino y la legitimidad de la descendencia. Para las que se reconfortan en la "creación sentimental de la madre a la que nos tiene acostumbrados la moralista literatura burguesa", para aquellas objetivadas como "un instrumento de placer que, después de ser usado puede ser arrojado al río a ver cómo se ahoga o bien del automóvil a ver cómo se revienta"; para quienes su mantenimiento da prestigio económico a quien la sustenta y las que son "burguesas por su mentalidad y lumpen proletarias por su condición social". La cárcel está allí en la enajenación del cuerpo y la alienación de

la vida, en el "matrimonio monogámico y prostitución", en las prostitutas suscriptoras de la burguesía, en "la dominación masculina, la unión monogámica exclusiva y el derecho patriarcal" (Mendoza, 2012, pp. 78–79, p. 108, pp. 122–123, p. 126, p. 132).

Las distancias, las proximidades, los alejamientos en/con los que se involucra Angélica operan como puntos de vista entre lo que le pasa a ella y su producción discursiva; de allí que irrumpan voces en diálogo que la interpelan y con aquellas con las que asume afinidad política. Las unas y las otras, una junta a la otra, pero no junta a todas. "Es pajuerana", ellas bisbisean. Angélica se presenta "soy comunista y maestra" (Mendoza, 2012, p. 49); pregunta por compañeras comunistas detenidas; sólo cuenta con Encarnación presa, militante anarquista del grupo *Antorcha*[9].

> Nos hemos reconocido y con una cordialidad cálida, comentamos la causa de la detención; una manifestación femenina que pedía pan y trabajo en Parque Patricios disuelta a sablazos por la policía (Mendoza, 2012, p. 93).

Entonces la conversación. Entonces la comunidad.

> A mi izquierda una negra cara de murciélago; al frente una mujer rubia y fuerte emanando un no sé qué de serenidad rústica; a mi derecha, una mujer grande fresca, que mira azorada y al sesgo, una muchacha casi sin dientes,

9 Asumimos que refiere a *La Antorcha* un semanario anarquista argentino que divulgó del '20 al '30 y que toma independencia del grupo editor *La Protesta* radicalizando posiciones.

que no puede comer de la risa que le causo con mi actitud (Mendoza, 2012, p. 51).

Entonces lo común, desde las diferencias.

—Miren compañeras –ha dicho Encarnación– Yo las voy a prevenir sobre la vida en el asilo. No es cuestión de aislarse y despreciar a las más recluidas. Aquí todas somos iguales.

Entonces Rebeca ha dicho:

—Un momento. No somos iguales. Nosotras somos obreras y comunistas y éstas, prostitutas y burguesas (Mendoza, 2012, p. 94–95).

Las monjas; las virgencitas; las limosneras; mecheras; bailarinas de cabaret; descarriadas; lesbianas; pordioseras; vagas; ebrias; la mendiga doliente; la ebria vergonzante; las que no saben ni coser, ni bordar, ni tejer, ni zurcir, ni confeccionar ropas; disecciona perfiles en una delicada taxonomía sociológica.

Las risas de las mujeres rebotan en las paredes y aturden. Risas estridentes, despavoridas, cortantes, ásperas y ruidosas, pero con una trayectoria mezquina. Se inician en una vocalización estentórea y se desmayan presto; surgen agudas otra vez y luego silencio. Evoco las risas de mujeres contentas de cualquier parte, menos de este infierno y descubro su íntima diferencia (Mendoza, 2012, p. 56).

Las 300 mujeres apresadas, todas recluidas, algunas

reas; "la casi totalidad de las mujeres que entran son prostitutas. Vienen aún vestidas y coloreadas, listas para entrar al cafetín [...] A veces encabezando el grupo avanza una mujer más decidida e imperiosa. Carece de la estilización de la rea prostituta. Parece una pequeña burguesa que va a la feria..." (Mendoza, 2012, p. 64). Cada comunidad es una clase aparte:

> ¡Ladronas sí, pero no putas! Y hay en el gesto la misma repulsa que siente la honesta y pacífica señora burguesa, cuando se refiere a las mujeres del arroyo. Estas conceden en cambio una cierta jerarquía a las mecheras. Tal vez las admiren. Pero lo que es evidente es que las aprecian más que a las locas comunistas que andan por la calle junto con los hombres gritando (Mendoza, 2012, p. 65).

La itinerancia gremial docente y la militancia en el PC sostienen la posición de Angélica en el magisterio como vía de afirmación, autonomía y emancipación para las mujeres. Al mismo tiempo, aunque la maestra esté junto a otras reclusas, ocupa un lugar otro en ese espacio de encierro; ella forma parte de la vanguardia iluminada; ella cree saber más sobre liberación femenina precisamente porque es maestra y comunista. La decencia, el respeto, la autoridad que su condición de maestra le confiere le permite habitar un locus de enunciación que demanda enseñar, indicar, señalar el camino virtuoso, digno, saludable. Así, la maestra, la otra intelectual.

Angélica ingresa al asilo con el temor de que se le arrebate su refugio intelectual, su diario. La recibe una

monja que la conduce a la Capilla, entre inciensos y rezos, el Buen Pastor aparece como convento en la voz monótona de un cura que predica. Las asiladas vestidas con delantal uniforme, azul rayado de blanco. Angélica que describe lo que ve: "los pies de esas mujeres: chancletas, zapatos charolados, zuecos, zapatillas de lamé, alpargatas, cabritilla coloreadas…" (Mendoza, 2012, p. 48). Como si lo que calzan pudiese decir algo de ellas, de nosotras, de cada una, de los lugares a los que pertenecemos, de las opresiones que nos atraviesan, de las posiciones que habitamos: presas sociales, presas políticas, lumpen proletario, burguesas, anarquistas. Mira los rostros de todas. "Todas ellas son para mí entonces, un sólo diseño de bestialidad vibrante. ¡Una sola faz torpemente asombrada, un solo hocico femenino arrebolado de rouge!" (Mendoza, 2012, p. 48). Hasta que, después de unos días, las ve, divisa el aquelarre de mujeres en el patio:

> Los cuerpos no proyectan sombra. Plena luz, pleno aire. Entonces miro a estas mujeres. Se han desparramado, después del cuartelero almuerzo, y hacen la digestión echadas en el suelo, sentadas en los largos bancos, apoyadas en las paredes. La pincelada amarillo violento del sol las desnuda. Surgen imágenes de otras mujeres vistas en el diario deambular. Evoco piernas altas, ágiles, listas para la postura de friso o la marcha ágil. Cuerpos firmes de ninfas atléticas que dejan al aire el mechón oscuro o claro de la melena que huele a limpio. Sonrisas amplias, atravesando el rostro, dientes brillantes, por el roce de cepillos. Mujeres que llenan la visión con su equilibrio anatómico; el olfato,

> con su perfume a agua fresca de río o de pileta; el gusto, con su sabor de fruta prieta y dura; el oído, por su risa joven y plena; el tacto, con la ensambladura maravillosa de sus músculos. ¡Totalización del llamado rotundo del sexo! ¡Belleza en el dinamismo, en la vitalidad, en el gozo de la vida, en la higiene y en el equilibrio! (Mendoza, 2012, p. 91).

Angélica comparte el patio prostibulario y el claustro virginal con otras mujeres presidiarias. "El Asilo es el embalse, la confluencia de las corrientes pútridas de la sociedad" (Mendoza, 2012, p. 68).

> Piernas deformes, flacas o gruesas, que endilgan la marcha sobre pies torcidos; piernas sucias enfundadas en la mala ralea de medias rosadas, brillantes y rotas. ¡Piernas lerdas que no se abren jamás en el trazo elástico de la juventud! Cuerpos que han perdido el control en sus proporciones. Vientres flácidos, senos enormes, pulposos o pingajo magro de piel; rostros cansados, agrios, estereotipada la premura con que deben correr por las calles a la búsqueda del HOMBRE (Mendoza, 2012, p. 91).

Todas las que ingresan salen al poco tiempo. ¿Quiénes son las que entran? Se las cosecha a borbotones del hervidero social. Pero no todas. La gran prostituta de los hombres de la burguesía, la gran dama escapa a la percepción policial. Caen las capas pobres. Mujeres prostitutas pobres con marido/cafishio. Es cuestión de pagar "la multa" (Mendoza, 2012, p. 49, p. 55, pp. 58–59, p. 65, p. 67, pp. 111–112). Le han dicho a Angélica, y ella comprende, que

Asilo y prostitución se dan la mano, entonces, confiesa: "se me ocurre que todo es un enorme prostíbulo y el llanto de mi flaqueza, de mi soledad, de mi aniquilamiento físico, estalla" (Mendoza, 2012, p. 49). La cárcel, un Asilo, es también una clase y una Capilla.

> —Che, Laura; ¿Tu marido es lindo?
>
> —¡Macanu, che! ¿No sabés? Me pinchó con la cortaplumas. Yo me le escapé varias veces. Anduve con otro y mi marido lo buscó. Cuando se encontraron empezó con vueltas pero mi marido gritaba: "¡Quiero la mujer! ¡No quiero arreglos!. El tipo le ofreció mil pesos, pero mi marido no quiso saber nada. Yo, como vi que el tipo aflojaba, me escapé y volví con el otro. Después me decía: ¡Visto ñata! ¡Sólo yo te convengo como marido. Todos los demás se cagan!
>
> —¡La que los tiró! ¡Si yo sé que un hombre me vende a otro lo ensucio de arriba abajo!
>
> —¡No; si no no es una venta! Es la ley de los cafishios. Si la mujer se les va con otro, tienen que largar vento, sino lo liquidan… (Mendoza, 2012, p. 61).

La docencia y el noviciado aparecen como alternativas a la maternidad. Angélica deja ver cierta competencia con las monjas que administran el Asilo por acompañar a las presas en la elección de un camino de liberación de las mujeres: la religión o la lucha política y la educación (Mendoza, 2012, pp. 116–117). Para las hermanas la liberación está en la salvación que da la fe, para las comunistas en la lucha por un mundo mejor, en la lucha de los hombres que sufren en la injusticia y que luchan por un

destino propio, es decir, en la revolución social y el fin de la propiedad privada. Solo una forma social que anule la propiedad privada, la dominación masculina y el derecho patriarcal eliminaría la esclavitud de las mujeres –prostitución, matrimonio, monogamia, heteropatriarcado–. Entre tanto, de los testimonios de las mujeres madres prostitutas presas visibiliza ciertas formas de organización basadas en la tolerancia con sus propias miserias en relaciones de hermandad; "hay entre ellas una correntada de solidaridad sentimental" (Mendoza, 2012, p. 71) desde la que practican la maternidad compartida.

A las formas de opresión que reconoce, Angélica las intersecta desde lo generacional. La edad es un factor determinante para pensar las opresiones de raza y sexo. Las mujeres mayores de edad no tienen salida: "cuando una se vuelve vieja las cosas cambean. Nadies (sic) me ha querido ayudar. Cuando era muchacha me seguían los machos, como las hormigas al queso" (Mendoza, 2012, p. 55). Mujeres que sí cotizan en el mercado de los cuerpos, mujeres que no son presas del deseo masculino:

> Casi todas las jóvenes tienen marido y confían en que éste va a obtener su libertad [...] Otras, ya muy viejas, solas, abandonadas, desecho que con cinismo arroja día a día la sociedad actual, dejan pasar sus momentos en el cómodo regodeo del asilo. Dejan en él sus piojos, su sarna, engordan y platican amablemente en la penumbra de un cuarto. Viven las horas en un abandono filosófico; tienen un sentido equilibrado y burgués de la vida. Esperan la vida y viven el abandono (Mendoza, 2012, p. 67).

Viejas, solas, abandonadas, producto de la sociedad como desecho social; "su madre está presa porque ya es vieja, no produce, no sirve y la sociedad la ha arrojado entre las viejas cosas que no tienen derecho a la vida" (Mendoza, 2012, p. 114). Estas intersecciones son potenciadas en la marginalidad: las mujeres pobres son las más castigadas, pero mujer–pobre–vieja es una posición/condición irresoluble, para ellas no cabe ni la prostitución, ni la sujeción de la mujer al hombre.

La vida de estas prostitutas es producto de su posición social: de la calle, la milonga, el conventillo, de pensiones que llenan el centro de Buenos Aires. Aunque todas son mujeres de la vida guardan una curiosidad hostil con las detenidas sociales; las comunistas, las presas políticas les irrita. Entre ellas se miden según la escala de rendimiento del trabajo, la eficacia de su explotación; apelan a diversos indicadores: la cantidad de clientes, el tiempo, el monto de ganancia (con o sin pieza) sabiendas de que el *lumpen proletario* realiza la misma tarea a cambio de cama o comida. Ellas discuten las posibilidades del mercado, el tiempo a emplearse y la energía a gastar. Son capas de la comunidad en que conviven pero que "desaparece en presencia de la víctima a explotar: el hombre" (Mendoza, 2012, p. 72).

> Sábado a la noche, se encandila en Corrientes y Esmeralda; se ilusiona en la penumbra de las plazas Flores o Constitución. Nimba la belleza a la mujer que busca, la sigue sumiso y alelado de su propio descubrimiento a la pieza sórdida del hotel dudoso. ¿Diez minutos? ¿Veinte? Ella se incorpora, se sacude como una gallina las plumas

> y se apresta al nuevo viaje. ¡Tristeza de hombre solo que debe atar apurado los cordones del zapato, y componerse el cabello! ¡Tristeza de hombre que luego se entibia con la taza de café del boliche cercano! ¡Tristeza del hombre que le han racionalizado el deseo como el trabajo en cadena de los talleres de Ford! (Mendoza, 2012, p. 92).

Entre la clientela los hay periodistas y gente de teatro; el tipo medio; el empleado pobre; cierta clase de obrero. Ellas defienden la condición de su trabajo, el comercio sexual. Una actividad que tiene valor en una sociedad de clases en la que no sólo una clase explota a la otra y vive a sus expensas sino en la medida en que las mujeres son oprimidas por los hombres. Ellas ocupan el espacio en la intersección de clases sostenida por las mujeres que viven el encierro de la virginidad a la espera del matrimonio y por quienes padecen la urgencia sexual y quieren satisfacer el hambre de la especie. La prostituta es la mercancía que el mercado de clases sostiene. "Ella da el goce, el hombre el dinero. Existe en esta situación una correlación de valores que están condicionados por la ética capitalista" (Mendoza, 2012, p. 74). Tienen conciencia de la facilidad de la ganancia y el mercado está abierto; una pobre cosa para el hombre (amo, marido, padre, hijo, varón) que industrializa su actividad; para ellas no existe el explotador sino "el marido ocasional", "el caften" que organiza, asegura, estandariza, controla y defiende su trabajo.

> —¡Yo quisiera tener un hijo! –dice una gallega.
>
> —¿Para qué? –dice María Gauna. Después te va a

> explotar. Hay hijos que hacen trabajar a la madre. Yo conozco una viejita que trabaja para el hijo.
>
> —Lo criaría bien –continúa la gallega. Hay madres que están todo el día machaca que te machaca con el hijo. Al hijo no hay que golpearlo. Yo soy hija de matrimonio legal y me gustaría tener un hijo para asentarme (Mendoza, 2012: 80–81).

Angélica Mendoza cuenta haber conversado con ellas. Quiso saber cuántas de ellas seguirían con sus vidas y cuántas aspiraban a transformarse en trabajadoras "de verdad" en fábricas y talleres (Mendoza, 2012, pp. 78–80). Explora, interroga. La intersección clase–edad–sexo obtura las posibilidades materiales. De presas a putas o domésticas. "Son burguesas por su mentalidad y lumpen proletarias por su condición social" (Mendoza, 2012, p. 78). Ni explotadas por el sistema, ni víctimas del régimen. Si tuvieran conciencia social de su existencia, dejarían de ser ladronas o prostitutas, asume Angélica y, pasarían a ser obreras en una fábrica o sirvientas en una casa.

> Sólo saben que el matrimonio burgués exige la virginidad femenina pero no la masculina, pues mientras el hombre inicia con ella su experiencia sexual a los trece años, la mujer debe anular sus años mozos y aguardar el matrimonio […]. Frente a ellas, hay en cambio, hombres solos, torpes, ingenuos o pervertidos, que necesitan amar; mientras millones de mujeres honestas se agostan en la prohibición de la moral… (Mendoza, 2012, pp. 78–79).

La esclavitud de las mujeres se sostiene en la castidad de las decentes y su complemento que opera para quienes tienen habilitada la sexualidad, para quienes les es permitida: los varones. Así se completa y sostiene el círculo de la decadencia social, de la dependencia sexo–genérica. Su análisis instala un problema que estaba lejos de ser parte de la agenda feminista: la alienación en la sexualidad y la autodeterminación de los cuerpos de las mujeres: vírgenes, castas, prostitutas en la intersección clase y edad.

Mientras el obrero tiene conciencia de lo que produce y de la explotación a la que es sometido; se sabe médula de la producción, quiere liberarse, se organiza y lucha; estas mujeres pobres que han elegido el sexo como trabajo, no por placer, ni por gusto, sino más bien, por tratarse de la opción más rápida y sencilla, hacen pagar por lo que no tiene precio. Perseguidas y explotadas por la burguesía que las crea y mantiene en un sistema del que son complemento devienen el instrumento social que hay que destruir si se quiere eliminar el matrimonio, la familia, la clase, la propiedad privada. En este sentido, Angélica Mendoza habilita una entrada para pensar la revolución y la lucha de clases que termina dirimiéndose en la cama, es decir, en las formas en las que habitamos nuestra sexualidad y nos relacionamos en prácticas sexuales, en la afirmación de la potencia de un cuerpo que coge. Deconstruir tales prácticas y esas formas de habitar–nos posibilitaría sostener de otros modos el sistema o tirarlo abajo.

> ¡Al fin y al cabo todas somos mujeres de la vida! […] ¡Más jóvenes o más viejas, aquí todas somos iguales! ¡Todas

> hacemos el mismo trabajo y a nadie estafamos ni un centavo! (Mendoza, 2012, p. 89).

Al fin y al cabo, todas cogemos. Ahí está la clave de la revolución material que Angélica someramente señala.

> En el salvajismo, la forma de matrimonio, es la del matrimonio por grupos. En su estadio cercano a la barbarie, existe el grupo "punalúa" que ha eliminado ya como un progreso, al padre y a la madre, de la unión sexual. No existe prostitución en ninguna forma, y la propiedad es común, siendo la filiación materna. La ausencia de la propiedad privada, explica la no existencia del matrimonio monogámico y del derecho del padre. En medio de una absoluta libertad sexual, la prostitución no tiene pues, objeto (Mendoza, 2012, p. 129).

Posibles aperturaciones

En *Cárcel de mujeres* como en *¿Son obsoletas las prisiones?* encuentro un propósito radical: no se trata de pensar a las mujeres en las cárceles o las cárceles y las mujeres sino más bien en revisar y visibilizar cómo se estructura el sistema carcelario por un lado y, por otro, en desfundar la naturalización de los parámetros de clasificación que sostiene la normalización heteropatriarcal.

Angela Davis recorre el sistema de explotación racial que atraviesa la industria punitiva que se ha servido de la esclavitud, la servidumbre, el linchamiento y la segregación; sistema que recae en el sostenimiento de arrendamiento

de prisioneros expandiendo el trabajo forzado y la trata de personas y que posibilitó su expansión replicando un régimen generizado. El privilegio de la blancura o de la masculinidad aparecen implícitos en la estructura social y no se perciben como tal. Sobre esos privilegios se organiza el sistema carcelario. En tanto que quienes escapan a esos parámetros de humanidad ingresan al mundo de la criminalidad. Es en la intersección de las opresiones donde se visibiliza la dinámica de la criminalización de la pobreza. Por fuera de la interseccionalidad las experiencias de criminalización, castigo y resistencia de las mujeres y de otros grupos subordinados en las diferentes matrices de opresión permanecen innombradas e innombrables; omisión, ausencia, olvido que invisibiliza la racionalidad política del sistema carcelario como institución que replica los intereses neoliberales en la prolongación de la colonialidad del ser, saber, del poder, del género y la sexualidad. Si, por un lado, la diferencia sexual afecta directamente a las mujeres y la raza a los varones, es en la intersección donde aparece la multidimensionalidad de experiencias de una sujeto que quedaba en los márgenes de los márgenes.

La matriz de opresiones es en sí misma interseccional porque el género no puede disociarse de la raza y la clase; tanto las mujeres blancas y ricas como las mujeres negras y pobres son producidas por las relaciones de género, raza y clase. Si para Angela el entrenamiento diseñado para mujeres blancas de clase media producía sirvientas domésticas negras y pobres para Angélica el entrenamiento diseñado para mujeres heterosexuales burguesas producía sirvientas, domésticas y putas pobres. Sucede que las primeras al ser

sujetas de privilegios no perciben o experimentan la multidimensionalidad de experiencias que otras no–mujeres padecen. No–mujeres designa algunos cuerpos que caen en la conjunción entre sexo y raza; cuerpos que devienen mujeres negras y que son marginados entre las jerarquías que separan y fijan la raza y el sexo como parámetros heteronormalizados. Estar por fuera de los parámetros heteronormalizadores presupone ocupar posiciones por fuera de la domesticidad; las no–domesticadas han sido no–esposas, no–madres, no–heterosexuales, no–blancas, no–burguesas, no–maestras ni monjas. "Nuestros crímenes" han estado vinculados de una u otra manera a nuestros cuerpos y a lo que de nuestra sexualidad feminizada se ha demandado para "nosotras"; de allí que "nuestros castigos" supongan el régimen de la reforma, la domesticación y la desapropiación.

Un cuerpo subordinado entre otros cuerpos privilegiados. Los cuerpos privilegiados son los que entran en los parámetros heteronormalizados y heteronormalizadores. Los cuerpos subordinados son los que están en desventaja, es decir que aún siendo privilegiados no responden a la norma –tales como aquellos cuerpos con diversidad funcional–; los cuerpos subordinados, vulnerados y no privilegiados quedan al margen porque la norma no los contempla. Allí algunas que desbordan la polaridad hombre/mujer, blanco/negro, le ponen el cuerpo al no–todas puesto que no todas son, creen o necesitan lo que el nosotras contempla(ba): mujeres pobres racializadas, mujeres pobres prostitutas madres, mujeres latinas migrantes.

Angélica Mendoza instala una discusión sostenida por las pensadoras comunistas e intelectuales anarquistas en la

década del treinta en Argentina; entre la falta de derechos de las mujeres y las opresiones a las que eran sometidas, Mendoza interviene en la intersección de clase, sexo y edad. El registro de experiencias de mujeres en situación de prostitución permite tensionar posiciones desde el prohibicionismo, el reglamentarismo y el abolicionismo. Prohibir la "práctica de la profesión de las prostitutas" (Mendoza, 1912, p. 94) derivaría en políticas represivas por parte del Estado para perseguir a prostituyentes como personas prostituidas. El prohibicionismo sostiene la clandestinidad que, en el cuerpo de las mujeres o con capacidad de gestar, se traduce en proxenistimo, trata de personas con fines de explotación sexual, muerte y femicidios. La regulación del trabajo sexual pretende reglamentar la actividad con conquistas de derechos para las trabajadoras; posición neo–liberal que propiciaría su ejercicio para personas que cumpliesen con determinados requisitos y en ciertos lugares habilitados por el Estado. Cabe entender la prostitución como una de las tantas violencias ejercidas sobre los cuerpos de las mujeres y feminizados; como institución patriarcal relacionada con el surgimiento de la familia garantiza cierta forma de organización social basada en la propiedad privada y la reproducción de la especie como fuerza de trabajo. Una institución patriarcal heteronormativa que inscribe la noción de género en el mismo régimen discursivo que la de sexo; sexo es sexo generizado; la diferencia sexual fisiológica o anatómica es siempre un efecto de acuerdos de género. Una institución patriarcal heteronormativa que satisface ciertos deseos y poderes de ciertas gentes en la que existen ciertos cuerpos susceptibles de ser usados y descartados

de determinada manera por ciertos sujetos consumidores de tales cuerpos mercantilizados. El género se ensaya en la matriz heterosexual que posiciona cuerpos que cogen.

La sociedad prostituyente que paga para que liberen a las putas con el dinero del burgués que se derrama en ellas sólo encuentra salida para su liberación en la reproducción del servilismo y de las tareas de cuidado. Tanto Davis como Mendoza denuncian lo que el sistema carcelario replica: entrenamiento desviado para convertirles en madres, esposas, domésticas, sirvientas, esclavas. En términos de Angélica pasar de un polo a otro en el sistema moderno–esclavo–capitalista. Si la prostitución como la unión exclusiva y monogámica, se impusieron como derecho masculino y patriarcal con la propiedad privada sobre lo común cabría pensar que la modificación de la estructura social podría habilitar una economía solidaria con propiedad colectiva que anule la dominación masculina y el derecho patriarcal. Junto con la prostituta se liberaría la otra mujer: la virgen. En esta dinámica, la mujer blanca heteronormada burguesa es la norma, en ella no encontraremos posibilidad de transformación alguna; en la prostituta no cabe acción revolucionaria de clase porque en cuanto mercancía de la unión amorosa no ama la lucha, admira la violencia de quien la explota, se deja explotar y vender; para el proletario es una pérdida de tiempo y energía. Angélica lo dice bien claro, “no puede detenerse en su lucha para redimir a las mujeres”.

Angélica abre puertas más que cerrarlas. Rompe el candado. El único límite que no cruza es el del placer sexual femenino. La liberación si no tiene que ver con la obra feminista si empero con la acción de clase. Las feministas

materialistas encontrarán en la mujer la conciencia de la clase que empuña la historia, crea nuevas condiciones de convivencia, se desprende del deseo de descubrir un único sistema de castigo que ocuparía el conocido para propiciar un sentido de comunalidad que apoye y acompañe la descriminalización del uso de drogas, el trabajo sexual legalizado, la defensa de los derechos de mujeres indígenas y migrantes, el diálogo y la traducción de saberes.

Habilitemos, entonces, una junta a la otra, el deseo sexual despatriarcalizado. ¡Que nos una el deseo! Que sea otra vez, un nuevo inicio pero ahora, de otro modo, en/desde/para el poder de descreer (hooks, 1992), un inicio para la caída del heteropatriarcado y la descolonización de los feminismos.

Bibliografía

Alvarado, M. (2017). "Experiencia" y "punto de vista" como aperturas epistemológicas para una historia de las ideas de las mujeres del Sur en: *Dossier "Epistemologías-metodologías críticas" RevIISE – Revista de Ciencias Sociales y Humanas*, 9(9). En línea: http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/article/view/126

Alvarado, M. (2016a). Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-todas. *RELIGACION. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* I, 3, 9-32. En línea: http://revista.religacion.com/index.php/religacion/article/view/49

Alvarado, M. (2016b). El Alegato de Florencia Fossatti: claves para una historia de las ideas pedagógicas desde una epistemología feminista. *Anuario Historia de la Educación*, 17(2). En línea: http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/anuario/article/view/9460

Azcona, L. (2012). Cárcel de mujeres: el círculo de hierro de la diferencia sexual. En A. Mendoza, Angélica *Cárcel de mujeres* (pp. 9–43). Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Nacional.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum* 1, Article 8. Recuperado de http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8 Última revisión 31/1/2020.

Davis, A. (2017). *Autobiografía*. Esther Donato (Trad.). Madrid, España: Capitán Swing Libros.

Davis, A. (2003). *Are prisons obsolete?* Nueva York, Estados Unidos: Seven Stories Press.

hooks, b. (1992). El poder de descreer. En: S. Chejter (comp.), *El sexo natural del estado. Mujeres: alternativas para la década de los* '90". Buenos Aires, Argentina: Altamira.

Mazzei, S. y Dufour A.L. (2007). Conflictos gremiales docentes (1919–1972). En A.A. Roig y M.C. Satlari (Eds.). *Mendoza*, *Identidad*, *Educación y Ciencias*. Mendoza, Argentina: Dirección General de Escuelas.

Mendoza, A. (2012). *Cárcel de mujeres*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Nacional.

Roig, A.A. (2007). Autoritarismo versus libertad en la historia de la educación mendocina (1822–1974). En A.A. Roig, Arturo y M.C. Satlari (Eds.), *Mendoza*, *Identidad*, *Educación y Ciencias*. Mendoza, Argentina: Dirección General de Escuelas.

Kirkwood, J. (1984). Los nudos de la sabiduría feminista. *Revista de las Mujeres* 1 Recuperado de: http://flacsochile.org/biblioteca/pub/memoria/1984/000980.pdf

JOSÉ INGENIEROS Y MANUEL UGARTE: ¿VISIONES EN PUGNA SOBRE LA RAZA ARGENTINA?

María Beatriz Schiffino

https://ri.conicet.gov.ar/author/18086

Introducción

Desde los aportes de la historia del pensamiento argentino y latinoamericano, nuestra propuesta plantea la necesidad de establecer un diálogo entre estos intelectuales que comparten preocupaciones comunes en relación a las definiciones identitarias que se están discutiendo en nuestro país en los primeros años del siglo XX: José Ingenieros y Manuel Ugarte.

Si, a primera vista, sus reflexiones pueden ser analizadas como contrapuestas, en clave de una interpretación binaria centrada en el eje divisorio: "positivismo–antipositivismo" o "positivismo versus modernismo" también es posible establecer convergencias que no refieren sólo a preocupaciones compartidas por intelectuales que han sido contemporáneos sino a la conformación de un discurso común que encontró en el uso del concepto de raza uno de los elementos centrales para comprender el pasado y el porvenir de los países americanos.

Efectivamente, la raza, constituyó en estos años un

concepto organizador de los discursos políticos e intelectuales, transformándose en una posible explicación de los males que aquejaban a las nuevas repúblicas americanas. En nuestro país, la racialidad adquirió así un sentido negativo, a tal punto que las políticas estatales promovieron a través del proyecto del trasplante poblacional el reemplazo de las poblaciones nativas, consideradas inferiores.

Sin embargo, cabe resaltar en este aspecto que, con la llegada de los inmigrantes a partir del proceso de inmigración masiva, la cuestión de la población, su mejoramiento y tratamiento, adquirió nuevas características, sugiriéndose que el nuevo componente poblacional (trasplantado) constituía un nuevo problema en la medida que la diversidad de razas, lenguas, culturas y creencias instauraba una nueva dificultad para la conformación de una nacionalidad argentina.

Si, en relación a los pueblos originarios, la solución a este problema pasaba fundamentalmente por la asimilación de las comunidades sometidas (por la fuerza) o, en otras propuestas, por esperar que, naturalmente, y como resultado de la acción del medio estas poblaciones desaparecieran, los inmigrantes debían ser integrados a través de la escuela pública por un conjunto de mecanismos, dentro de los cuales, la difusión de la educación patriótica constituyó uno de los más importantes.

Al mismo tiempo, la mezcla de razas diversas, característica central de los pueblos americanos, ya desde tiempos coloniales, era analizada como una de las causas fundamentales para comprender el atraso y la barbarie en comparación al modelo norteamericano, donde había predominado, por oposición, la no mezcla.

Efectivamente, este aspecto ha sido ya señalado por Biagini (2007) al afirmar que:

> Dicha *mélange* o entrecruzamiento, habría dado lugar a una serie de taras somáticas e intelectuales, a una personalidad estéril, viciosa e imprevisora. Engendro que no sólo debía conservarse alejado de la participación política sino que había que fomentar althusianamente su extinción por cualquier medio (p. 2).

Como puede advertirse, el problema racial no constituyó un tema menor ya que sobre las características raciales de la población recaía tanto la esperanza de una regeneración que pudiera mejorarla como, por el contrario, su condena.

En este ensayo, nuestro aporte refiere al análisis de los textos de Ugarte e Ingenieros aquí seleccionados, como expresiones diferenciadas de las formulaciones identitarias sobre la nacionalidad y la raza en la Argentina, teniendo en cuenta que en los textos de estos intelectuales encontramos formas divergentes de pensar la nacionalidad en clave racial en el período bajo estudio. Siguiendo este objetivo, es necesario distinguir entre un pensamiento como el de Ingenieros, quien claramente postuló la división de la humanidad en razas superiores e inferiores, promoviendo inclusive las políticas de exterminio hacia las consideradas entonces "razas inferiores" y, por otro lado, un discurso como el que expone Ugarte que, en su caso, encuentra en la mezcla racial un elemento positivo y original para pensar la identidad argentina y latinoamericana.

En el presente, nuestras realidades sociales no están exentas de discursos políticos que entrelazan la presencia de lo racial a las explicaciones sobre nuestro (im) posible desarrollo, persistiendo interpretaciones sobre nuestra sociabilidad y politicidad que atribuyen a determinadas características poblacionales, la persistencia de elementos que dificultan la conformación de verdaderas repúblicas en pleno siglo XXI. Sostenemos entonces que, ahondar en los textos aquí presentados, podrá ayudarnos a comprender la vigencia de los discursos sobre la racialidad argentina que expresan en el presente la persistencia de relaciones de poder coloniales.

La mixtura como pecado original

La referencia a Domingo F. Sarmiento es ineludible para analizar la consolidación de la matriz blanca – europea que va a perdurar hasta el presente como discurso sobre la racialidad argentina. En su libro *Conflicto y Armonías de las razas en América*, publicado en 1883, su autor establece de manera sistemática el discurso de la racialidad negativa en la Argentina y la América no anglosajona a partir del reconocimiento del mestizaje como origen de los males de nuestras naciones. La mezcla de razas brota, en el discurso de un Sarmiento ya envejecido, como la causa que explicaba la imposibilidad del orden político republicano en la región.

Por otro lado, en *Facundo*, escrito casi 40 años antes –y en un contexto de preocupaciones y ocupaciones políticas bien diferentes para el autor– la referencia a la barbarie es apuntada en relación a los "indios", como bien señala

Ansolabehere (2012) en su estudio sobre Facundo[1] . Sin embargo, hacia 1883, este aspecto se convertirá en determinante para explicar los conflictos políticos de la región desplazándose así las argumentaciones basadas en el factor ambiental. En la carta prólogo dedicada a Mary Mann con la que abre su obra de 1883, expresaba:

> En "Civilización y Barbarie" limitaba mis observaciones a mi propio país; pero la persistencia con que reaparecen los males que creímos conjurados con adoptar la Constitución federal, y la generalidad y semejanza de los hechos que ocurren en toda la América española, me hizo sospechar que la raíz del mal estaba a mayor profundidad que lo que accidentes exteriores del suelo lo dejaban creer. U. conoce lo que pasa en el Pacífico desde Chile hasta el Ecuador, penetrando hasta Bolivia, tiene más cerca el espectáculo que presentan Méjico y Venezuela, en cuanto a realidad de sus proclamadas instituciones, y necesito darle una ligera idea, por estar más distante, de lo que pasa por acá y motiva estos estudios… (Sarmiento, 1915, p. 44).

Sin dejar de reconocer la persistencia de preocupaciones que el autor ya encuentra en sus primeras obras, recurrirá a la autoridad científica de un conjunto de autores que suscriben a la división de la humanidad en razas superiores

1 Señala Ansolabhere que "La primera vez que el término aparece en Facundo es para hacer referencia a la *barbarie indígena* entendida ésta como uno de los elementos propios del atraso americano que contribuyen a explicar el fracaso del proyecto liberador y progresista iniciado con la revolución de mayo" *(*2012 p. 242*).*

e inferiores, aspecto este último que sí parece estar ausente en *Facundo*. De este modo, aun cuando en ese texto sea posible encontrar afirmaciones claramente despectivas referentes a las poblaciones originarias, el problema racial no parece constituir todavía el elemento sobre el que van a recaer, poco tiempo después, las causas que expliquen la trabas para el desarrollo civilizatorio en nuestro país. La novedad central del texto de 1883 es entonces que, para explicar el atraso de las instituciones políticas en la región, la clave ya no reside exclusivamente en el desierto y las características del ambiente físico y social sino en la constitución racial de los pueblos hispanoamericanos y en esa población mixta que Sarmiento mira con desconfianza y que, evalúa, constituyó la base social y política del caudillismo en la región.

La inestabilidad política encuentra sus causas principales en esa hibridación que aconteció entre españoles e indígenas a partir de la conquista y que Sarmiento desaprueba terminantemente. El conflicto de razas no radica entonces sólo en la presencia de poblaciones atrasadas o salvajes que Sarmiento describirá despectivamente a lo largo de la obra, sino principalmente, en esa nueva raza formada por la mezcla entre nativos y españoles que caracterizó a la colonización latina en América. De esta manera, el racialismo de Sarmiento dispara tanto contra las características de la población nativa, identificadas como inferiores, ociosas y mentirosas, pero principalmente, contra las derivaciones de la experiencia colonial en la región y su consecuencia más preocupante de acuerdo al autor: el mestizaje.

Como puede advertirse a largo de toda la obra, esboza una clara denuncia de las consecuencias de la colonización española en tanto ésta se caracterizó por amalgamarse con esa población originaria, caracterizada siempre desde la negatividad (Fernández Bravo, 2012).

En este sentido y, contraponiendo la experiencia anglosajona a la española, encuentra en el respeto por los preceptos religiosos la fortuna del pueblo norteamericano, en oposición a los países hispanoamericanos. De este modo, cuando se pregunte en qué elemento ubicar las diferencias entre uno y otro tipo de colonización concluirá que los segundos "… no incorporaron a las razas indígenas ni como socios ni como siervos en su constitución social" (Sarmiento, 1915, p. 449), colocando, de este modo, el elemento racial y la hibridación en factores centrales de su análisis, aspectos que le permitirán explicar las dificultades políticas y sociales propias de la región.

De este modo, podemos afirmar que, cuando Sarmiento se pregunta cuál es nuestra identidad para concluir que somos algo mestizo que nadie quiere ser, inscribe su discurso en la punta de lanza de ese "mestizaje etnocida" (Segato, 2010) que consideró a la racialidad americana como resultado de ese pecado original que fue la unión entre conquistados y conquistadores y que trajo como consecuencia un conjunto de hábitos, costumbres y formas de sociabilidad anómalas respecto del patrón europeo–norteamericano.

Al sur del Río Bravo, Sarmiento describe a las poblaciones por su no blanquitud para señalar asimismo que el proceso de mixtura producido nos excluye de cualquier

tipo de pureza racial, desde esta perspectiva, somos los no blancos, los no indios, los no negros, en tanto, –siguiendo al por entonces muy leído Joseph Arthur de Gobineau– nuestras poblaciones han degenerado como resultado de la mezcla racial. ¿Mixtos? Se cuestionaba Sarmiento, para responder, sin dudarlo que nadie quería serlo. La americanidad es definida por negación, en clara oposición a las características positivas que presenta la raza anglosajona.

Si Estados Unidos es, en el pensamiento del autor, sinónimo de república, tolerancia y libertad, los países del continente americano (con la excepción norteamericana) constituyen, en mayor o menor medida, su contracara: despotismo, intolerancia, fanatismo, hibridación, mestizaje.

Esta interpretación sistematizada por Sarmiento[2] será retomada en un diálogo intertextual por otros autores que van a reafirmarla, como es el caso de José Ingenieros en su obra *Sociología Argentina* (1918). O, por el contrario, será cuestionada por quienes encontrarán en el mestizaje

2 No pude subestimarse tampoco el elemento racial que subyace en las ideas de Juan B. Alberdi. Aunque se trate de un texto político, abocado al diseño institucional del futuro estado argentino, en *Las Bases* se indica que el antagonismo entre salvajes y europeos no existe en la Argentina para concluir que "nosotros somos europeos de raza y de civilización, somos los dueños de América" (Alberdi 1974, p. 85). Por su parte, en *Sociología Argentina* Ingenieros reivindica la interpretación alberdiana porque, para el autor, se expresa allí con claridad una visión de lo americano que había sido sostenida por "todos los grandes hombres americanos" pero sistematizada por el tucumano. La tesis de Alberdi, nos dice Ingenieros, es que la civilización americana "no era la indígena, la autóctona, la de los hombres de color que habitaban el territorio antes de la primera inmigración europea; su civilización era la de Europa, de donde habían venido y seguirían viniendo" (1961, p. 194).

propio de América una virtud y no la causa de los males políticos locales, tal como es el caso de Manuel Ugarte y de otros intelectuales que desde una matriz americanista van a desandar el camino iniciado por el positivismo vernáculo, característico de la segunda mitad del siglo XIX argentino.

De todos modos, aun señalando estos elementos que distinguen a nuestro entender dos grandes tradiciones intelectuales en la Argentina, subyace en ambas la utilización del concepto de raza en un uso que puede ser extensivo a las categorías de pueblo, nación e identidad. La raza es analizada como elemento que identifica y diferencia a una nación en relación a factores que no se reducen a los aspectos fenotípicos, aunque los incluya. La raza son las tradiciones culturales, los valores, las costumbres y el idioma que identifican a un pueblo definido en singular.

Si bien autores tan diferentes como Ingenieros y Ugarte tienen una visión claramente opuesta sobre la historia local y no comparten por igual la aceptación de la división de la humanidad en razas superiores e inferiores, tiende a predominar una visión monocultural de la raza argentina, ya sea, como resultado del proceso de blanqueamiento en Ingenieros o como resultado del proceso de mestizaje en Ugarte. Advertimos asimismo que, en el caso de Ugarte, es posible observar una inclinación o viraje hacia una concepción optimista de la racialidad americana, ausente por el contrario en la matriz cientificista que encontramos de manera incipiente en la obra de Sarmiento y, ya consolidada, en la de Ingenieros.

José Ingenieros y la pasión nacionalista

José Ingenieros (1877/1925) nació en la ciudad de Palermo, Italia. La militancia política de su padre lo llevó al exilio en nuestro país donde residió hasta su temprana muerte. Si bien los primeros años de su juventud estuvieron marcados por su participación en las filas del Partido Socialista junto a figuras como la de Leopoldo Lugones, con quien dirigirá el periódico socialista "La Montaña", a principios del siglo XX renunciará al mismo tras haberse distanciado de la organización pocos años antes.

Comenzará desde entonces un acercamiento a las instituciones estatales en las que se desempeñará ocupando cargos de relevancia, primero como Jefe de Clínica en el Servicio de Observación de Alienados de la Policía de Buenos Aires y como Director del Instituto de Criminología en 1907. Su enfrentamiento público con el entonces presidente Sáenz Peña lo llevará a abandonar el país, retornando recién en 1914.

Las consecuencias de la primera guerra mundial y el impacto de la revolución rusa lo llevaron a sostener una postura auto definida como antiimperialista en la región. Comprometido, luego, con la Reforma Universitaria acontecida en 1918, el legado intelectual y político de Ingenieros es sin duda mucho más rico de lo que podríamos desarrollar en este artículo que se limita al estudio de sus ideas en el período que se cierra en nuestro país con la eclosión de la "Gran Guerra".

En este sentido, nos interesa centrarnos especialmente en repasar cómo en el discurso de Ingenieros se postula la

imagen de una raza argentina en formación a través del análisis de un conjunto de artículos publicados entre los años 1900 y 1915. En estos trabajos establece un diálogo que creemos relevante en torno a la cuestión de la raza y la nacionalidad en nuestro país con otros autores, entre los que se cuentan tanto Sarmiento como Carlos O. Bunge y el mendocino Agustín Álvarez.

De esa manera, retomando un grupo nutrido de trabajos que lo antecedieron en torno a esta cuestión, Ingenieros expondrá sus propias reflexiones respecto de la relación entre raza y nación, aunque será en su obra *Sociología Argentina* donde expondrá sus ideas más significativas en torno a la cuestión racial en nuestro país, sosteniendo la hipótesis del carácter formativo de la raza argentina.

Anticipando las ideas que desarrollará en *La Formación de una raza argentina,* publicado en 1915, Ingenieros se sumará al concierto de voces que plantearon el innegable destino blanco de la nación argentina en formación en un artículo destinado a analizar la situación de nuestro país en el contexto internacional ante el fenómeno del imperialismo. De ese modo sostendrá que –a diferencia del resto de los países de la región– la Argentina se encontraba en una situación privilegiada a partir del análisis de un conjunto de indicadores económicos que demostraban, para el autor, la clara superioridad de nuestro país.

Del estudio de los cuatro factores que, de acuerdo a Ingenieros, determinan el porvenir de las nacionalidades: la extensión, el clima, la riqueza natural y la raza, llegará a sostener la clara superioridad de la Argentina sobre el resto de las naciones del Cono Sur. Ingenieros compara a nuestro

país con Chile y Brasil para concluir que si el primero se encuentra en desventaja por poseer un territorio pequeño "amurallado por los Andes y ahogado por el Océano" (Ingenieros, 1961, p. 49), con el segundo acontece algo similar, pero encontrando la causa de su debilidad en su población, en un clima que además no favorecería sino excepcionalmente la asimilación de las razas blancas. Siguiendo esta perspectiva, señalaba que: "los países en que abunden el negro y el indio no pueden preponderar sobre otros donde [...] son objetos de curiosidad" (Ingenieros, 1961, p. 50).

Para Ingenieros, la formación de la nacionalidad depende del componente racial de esa población, si una nación es el espacio donde se desarrolla la lucha por la vida y las razas "negras e indias" constituyen razas inferiores, quedará cuestionada la posibilidad de una nacionalidad allí donde la población está compuesta en su mayor parte por aquellos elementos[3].

En su artículo *La Formación de una raza argentina* se abocará a fundamentar su tesis del Río de la Plata "como centro de irradiación de una futura raza neo–latina que se está formando en la zona templada de Sud América", complementando de este modo algunas de las ideas expuestas en trabajos previos (Ingenieros, 1961, p. 48). La historia del

3 En diferentes textos Ingenieros expresa su opinión favorable a la división de la especie humana en razas estableciendo entre ellas una jerarquía que ubicaba a los "indígenas americanos" y a los "negros" en condiciones de inferioridad respecto de la "raza blanca". En este sentido, en las Crónicas de Viaje, publicadas en el diario *La Nación* entre 1905 y 1906, podía afirmar respecto de "los negros importados a la colonia que eran una oprobiosa escoria de la especie humana" (Fernández, 2009, p. 22).

país se transforma así en una historia de la lucha de razas, es decir, de las migraciones que se fueron superponiendo en el territorio nacional para formar una nueva raza; concepto que Ingenieros define como una "sociedad homogénea cuyas costumbres e ideales permiten diferenciarla de otras que coexisten con ella en el tiempo y la limitan en el espacio" (Ingenieros, 1961, pp. 246–247).

El objetivo que persigue el autor es estudiar ese proceso de sustitución de unas razas por otras, sustitución de las razas originarias por la raza blanca y que dará como resultado un nuevo tipo de sociedad que irá reemplazando a la autóctona; el tipo de organización política y sus instituciones variará entonces también de acuerdo a la constitución racial de la población, pudiendo explicar así las diferentes etapas en el desenvolvimiento político de nuestro país de acuerdo a la preponderancia de uno u otros de aquellos elementos.

Transfusión étnica y nacionalidad

Volviendo a los factores que explican la constitución diversa del continente americano, el clima adquiere un lugar central en el planteo del autor en tanto es analizado como factor que determina la constitución racial de la nacionalidad en los diferentes países de la región, caracterizando a las zonas de clima templado como las únicas en las que podrá llevarse adelante ese proceso adaptativo de las razas blancas y la consiguiente sustitución de las autóctonas por aquellas.

Para Ingenieros, desde México hasta Bolivia (zonas

tropicales) ese proceso sustitutivo resulta imposible, en tanto, las razas blancas no podrán adaptarse a ese ambiente. El estudio de las primeras migraciones en el continente a partir de la conquista lo lleva así a sostener que ese proceso sustitutivo de las razas indígenas por la inmigración blanca se produjo en la región americana de manera desigual debido a tres causas que analiza: la desigual civilización de las sociedades indígenas, la desigual civilización de las sociedades conquistadas y "… la desigualdad del medio físico a que vivían adaptadas aquellas y a que estas procuraron adaptarse" (Ingenieros, 1961, p. 248).

En ese sentido, concluye que en aquellas regiones donde los indígenas habían logrado una mayor civilización en sus sociedades coincide con climas tropicales en los que los blancos difícilmente pudieron adaptarse (México constituye el mejor ejemplo para el autor), en oposición a las zonas templadas donde predominó la adaptación del blanco al ambiente y en donde, además, la conquista de las poblaciones autóctonas resultó una tarea menos ardua para los conquistadores, en tanto, esas poblaciones originarias vivían –de acuerdo a Ingenieros– en una situación de escaso desarrollo civilizatorio.

Como resultado, evalúa que la conquista generó dos situaciones, una característica de las zonas templadas, donde las razas blancas europeas, más civilizadas, fueron sustituyendo a las razas cobrizas indígenas menos civilizadas debido a las condiciones isotérmicas con las de sus países originarios y, otra, propia de la zona intertropical del continente donde las "razas originarias" estaban mejor adaptadas a las condiciones climáticas que las blancas. Por lo tanto,

éstas no lograron sustituir a los indígenas, formándose así un tipo de nacionalidad claramente diferenciada del resto de las regiones donde predominó la raza blanca: sur de Brasil, Río de la Plata, Chile y Uruguay, constituyéndose la zona de América templada meridional en oposición, tanto a la América templada septentrional como a la América intertropical, en lo que refiere a su conformación étnica.

El autor concluye que es la adaptación de las razas blancas propiciada por el ambiente local el elemento que determinará en el futuro la formación definitiva de una nueva raza argentina. Sin embargo, reconoce que la existencia de ese núcleo racial homogéneo solo puede ubicarse en el Río de la Plata y algunas zonas del Litoral y Cuyo, señalando así que en el interior de un estado político conviven diferentes razas, que no forman de ningún modo parte de la nacionalidad argentina en formación.

La raza propiamente argentina es, de este modo, la raza blanca trasplantada en América, proceso iniciado a partir de la conquista y continuado con el aluvión inmigratorio acontecido a lo largo del siglo XIX.

De esta manera, indicaba que no forman parte de la sociedad nacional todos los habitantes de su territorio, sino los que presentan homogeneidad social y cultural; o, en palabras del mismo Ingenieros: unidad de civilización. Unos años antes y, en un sentido muy similar, había indicado que en nuestro país: "los restos de indígenas se encontraban refugiados en zonas que de hecho eran ajenas a la nacionalidad aun cuando habitasen su territorio político" (Ingenieros, 1961, p. 50).

Desde la lectura que nos presenta Ingenieros, los

pueblos originarios constituyen parte del elemento extranjero, ajeno en todo sentido a la nacionalidad. Sostenemos así que, en los trabajos del período, el autor se propone justificar el imperioso destino racialmente puro, blanco y europeo de nuestro país. En este sentido, disparará contra la escritura de Carlos Octavio Bunge al señalarle que la europeización constituía un hecho inevitable en las zonas templadas habitables por las razas blancas. Desde el punto de vista de Ingenieros, el reemplazo de unas razas por otras se realizaría como resultado de causas ajenas a nuestro deseo, en tanto "los agregados sociales más evolucionados se sobreponen a los menos evolucionados, toda vez que consiguen adaptarse al ambiente en que se plantea la lucha entre ambos" (Ingenieros, 1961, p. 87).

La lucha de razas explica el desarrollo político del país y consolida el desenvolvimiento progresivo de una nacionalidad que Ingenieros ubica en el futuro. La nacionalidad, nos dice, es una raza por venir, aclimatada al medio local. Retoma de este modo los postulados de Alberdi referidos al trasplante poblacional, y, por el otro, el ideario sarmientino de civilizar a través de la educación, en tanto, la incultura de las "masas indígenas y mestizas" serán para el autor las fuentes de que se alimentarán los regímenes políticos despóticos y, por lo tanto, constituyen una amenaza contra todo intento de establecer gobiernos libres y democráticos en la región (Ingenieros, 1961, p. 240).

Dos fuerzas concurren a formar esa nueva raza argentina: el trabajo y la cultura. Elementos que serán aportados por esas masas inmigratorias a las que él mismo pertenecía y que, auspiciosamente, encuentra en ascenso de acuerdo a

las estadísticas ofrecidas por los censos nacionales de 1895 y 1914 y, a partir de los cuales, puede afirmar la exitosa tarea de transfusión étnica regeneradora para la región. Podemos sostener entonces que en su pensamiento encontramos una concepción de la raza como proceso formativo que aún no ha concluido y cuyos elementos encuentra sólo en el futuro. Al respecto, Mónica Quijada (2004) señala que aunque las construcciones identitarias tienden a legitimarse buscando sus raíces en el pasado remoto, en el caso de Ingenieros se trató más bien de la aceptación de que la tradición nacional no estaba situada en el pasado sino fundamentalmente en el futuro. En este sentido, cerraba las páginas de su *Sociología Argentina* afirmando:

> Hemos pronunciado expresamente la palabra tradición. Una tradición argentina existe: no es la indígena, no es la colonial…Todos los que sintieron y pensaron la argentinidad hablaron del porvenir. Ningún pensador argentino tuvo los ojos en la espalda ni pronunció la palabra ayer. Todos miraron al frente y repitieron sin descanso: mañana… (Ingenieros, 1961, p. 265).

Un *demos* blanco

Si como hemos venido sosteniendo la raza argentina es imaginada como resultado de la incorporación del elemento extranjero, la población no blanca es excluida de esa identidad. Ingenieros no escatima palabras para describir lo que considera la inevitable y deseable paulatina desaparición física de "indios y negros" debido a causas naturales

que se relacionan con su inadaptación al ambiente en las zonas templadas. Podemos afirmar que esta población constituye, para el autor, parte de los habitantes del territorio nacional a la que será necesario "dejar morir" en tanto esa pérdida constituirá un beneficio para la formación de nuestra nacionalidad futura. De este modo, la formación de una raza argentina está sujeta al exterminio definitivo de aquellas razas caracterizadas como inferiores.

En este marco cobra un sentido particular la distinción que establece entre habitantes y nacionales al afirmarse que la nacionalidad no constituye un atributo que comparten todos los habitantes que residen en un territorio político sino sólo de aquellos que participan de ciertos elementos comunes de civilización y cultura.

Desde nuestro punto de vista, la afirmación es central para comprender las ideas del autor, en tanto, sostiene una concepción claramente culturalista de la nación que permite distinguir hacia el adentro de las fronteras nacionales quiénes pueden ser aceptados como verdaderos miembros de esa comunidad política y quiénes no, estableciendo de ese modo un criterio selectivo en torno a quiénes son los nacionales y quiénes los extranjeros, pero que no necesariamente coincidía con los criterios jurídicos que afirmaban la nacionalidad argentina de todas las personas nacidas en el territorio nacional sin ningún tipo de distinciones, de acuerdo al principio del *ius solis* que caracterizó la legislación sobre nacionalidad y ciudadanía en nuestro país. Por el contrario, para Ingenieros, las poblaciones nativas son extrañas a nuestra nacionalidad no sólo porque pertenecen a una raza diversa a la blanca–europea y tienden además

a desaparecer por su inadaptabilidad al ambiente, sino porque no comparten los elementos de cultura y civilización que posibilitan la homogeneidad hacia el adentro de la comunidad política. Es posible afirmar entonces que no hay en el planteo del autor ninguna intención de formular un proyecto de tipo integracionista hacia aquellos sectores poblacionales que considerará como resabios de un pasado ajeno a nuestra identidad.

En la medida que la raza demanda en Ingenieros homogeneidad de costumbres e ideales entre los habitantes de un territorio, las poblaciones originarias quedarán totalmente excluidas de la nacionalidad en formación en tanto constituyen parte de esa alteridad que de manera natural irá despareciendo de nuestro país. De ese modo y, con el paso del tiempo, su inadaptación al ambiente las hará cada vez más minoritarias y, por lo tanto, poco representativas de nuestra identidad blanco–europea.

Ingenieros justifica sus afirmaciones a partir de la comprobación del progresivo crecimiento de la población de origen europeo en la conformación étnica del ejército y del padrón electoral, constituyendo estos datos los principales indicadores de que ese proceso de regeneración étnica que propone tiene también su correlato político. Así señalará, auspiciosamente:

> El ejército actual [...] está compuesto por ciudadanos blancos salvo en pocas regiones todavía muy mestizadas. Asistiendo a un desfile de tropas, creemos mirar un ejército europeo [...] los soldados saben leer [...] ningún jefe podría contar ciegamente con ellos para alzarse contra las

> autoridades civiles o subvertir el orden político. Esa es la más firme expresión de la nueva nacionalidad argentina: en vez de indígenas y gauchos mercenarios, son ciudadanos blancos los que custodian la dignidad de la nación (1961, p. 263).

Si los pueblos originarios no constituyen parte de los grupos poblacionales a integrar, en la medida que el mismo proceso modernizador terminará por excluirlos, van a ser las muchedumbres urbanas las que demandarán la mirada positivista destinada a discriminar los límites entre lo normal y lo patológico. A esta tarea se abocará Ingenieros desde el Servicio de Observación de Alienados de la Policía de Buenos Aires y, a partir de 1907, desde el Instituto de Criminología anexo a la penitenciaría nacional.

La cuestión nacional entronca así con la llamada cuestión social[4] en tanto las multitudes urbanas constituyen ese nuevo sujeto social moderno que debe ser observado cuidadosamente a los fines de discernir quiénes podrán ser incorporados a la nacionalidad y quiénes no. Aún cuando sea innegable el carácter restrictivo de esa integración nacionalista que Ingenieros propone, su obra *Sociología Argentina* denota la intención modeladora de la nacionalidad sobre esas masas compuestas por inmigrantes de origen europeo:

---

4 La oposición de Ingenieros a la ley de residencia puede ser consultada a través de su artículo "Legislación del Trabajo en la Argentina", allí resume su posición respecto del proyecto de ley nacional del trabajo redactado por Joaquín V. González. Expresa también su desacuerdo con la Ley de Residencia, distanciándose de las opiniones que identificaban a la inmigración con la delincuencia y el anarquismo.

> Un sentimiento nacional se forma y define poco a poco en las clases más ilustradas, refundiéndose en él los antiguos sentimientos localistas de la época feudal. Esa unificación mental de los descendientes de la antigua inmigración conquistadora, coincide con un fenómeno paralelo, aunque más importante numéricamente, fácil de observar en los nuevos descendientes de la nueva inmigración colonizadora que son ardientemente argentinos y asimilan rápidamente los rasgos esenciales de la mentalidad nacional (Ingenieros, 1961, p. 47).

Como han señalado investigaciones precedentes, la propuesta de Ingenieros –hijo de una familia italiana residente en la Argentina– reivindicaba el rol de los extranjeros en esa nueva nacionalidad en formación en clara oposición a los relatos nacionales que, como el de Ricardo Rojas, no tenían otro objetivo que legitimar el rol directivo de las viejas élites criollas (Degiovanni, 2007, p. 243).

Su ferviente oposición a la Ley de Residencia, promulgada en 1902, ubica a Ingenieros como un claro opositor a las políticas antiinmigratorias sostenidas por importantes sectores de la "política criolla". De este modo, cuestionaba aquella normativa por considerarla una ley fundamentalmente anti anarquista destinada a causar perjuicios serios contra algunas de sus víctimas, implicando verdaderos atentados contra algunas garantías elementales de la constitución argentina (Ingenieros, 1961, p. 146).

Desde nuestro punto de vista, la posición de Ingenieros ante la ley de Residencia puede explicarse tanto por su pasada participación dentro del partido socialista como

por su convicción de que esos elementos extranjeros sobre los que recaía la ley conformaban la base principal de esa nueva nacionalidad en formación. Como ha señalado Graciela Ferrás sobre la cuestión:

> … extranjero significa aquí el aporte de brazos productivos al sistema capitalista, la mitigación de la inferioridad étnica aborigen y la posible fuente de virtud cívica, que constituye la base de legitimación de la "nueva democracia", produciendo la unidad de espíritu y de ideales necesarios a la nacionalidad. Lejos de incluir en sus intersticios el fantasma de la simulación, la valoración positiva del inmigrante como sujeto social, político y racial muestra la "mirada inmigrante" de Ingenieros, interesada en las cosas nacionales… (Ferrás, 2006, p. 158).

Diferenciándose claramente de mucho de sus contemporáneos, el inmigrante no constituye una amenaza en sí mismo, por el contrario, es principalmente motor del progreso en más de un sentido. En primer lugar, porque colaborará como fuerza de trabajo en el desarrollo económico y productivo del país y, en segundo lugar, porque con sus aportes regenerará la "raza" a través de las nuevas generaciones. Finalmente, el inmigrante es imaginado como el nuevo sujeto político capaz de fundar una renovada democracia en el contexto de ese orden político conservador impugnado tanto por nacionales como por extranjeros. Así lo sostenía, al afirmar que:

> La política argentina ha sido durante el siglo XIX el monopolio de una clase social, propietaria de la tierra, a cuyo lado vivían turbas de mestizos que nunca fueron una clase media ni un proletariado […] al pasar de la fase feudal a la agropecuaria, el porvenir político ha cambiado por la incorporación de una gran masa inmigratoria de raza blanca; sus descendientes, ya enriquecidos, se van incorporando a la clase capitalista en formación y serán más bien hostiles a las oligarquías feudales […] De ello se infiere que la política conservadora concentrará las fuerzas de las oligarquías feudales, y los nuevos argentinos de sangre europea que se incorporen a la nacionalidad se inclinarán a una política liberal–radical. Desde este punto de vista, la inmigración europea, después de haber contribuido con sus brazos a desenvolver las fuerzas económicas del país, contribuirá con sus hijos al saneamiento de la política nacional (Ingenieros, 1961, p. 44).

Ingenieros repone de ese modo el rol civilizatorio del inmigrante, ya sea como fuerza de trabajo, recordemos que para el autor el trabajador extranjero es laborioso en oposición al criollo y, por otro lado, como sujeto político capaz de sanar la "política criolla". La posibilidad de una nacionalidad para el país descansa así en la idea de que ésta se producirá de manera inevitable y por la adaptación de la raza blanca.

En tanto ese proceso se encuentra estrechamente ligado a la conformación de una racialidad blanca de origen europeo, el planteo de Ingenieros se inscribe dentro de los discursos racialistas sobre la nación, pero sin excluir por esto a la cultura como elemento central de la nacionalidad

argentina. La formación de una raza supone, por el contrario, integrar al elemento extranjero en su dimensión tanto étnica como cultural.

Los planteos desarrollados hasta aquí nos permiten sostener que en Ingenieros es posible observar la aceptación de las ideas que caracterizarán al racialismo eugenésico de acuerdo a la clasificación realizada por Taguieff (2010, p. 33). Desde esta perspectiva, la raza no constituye un elemento originado en la naturaleza, sino que es fundamentalmente un producto creado por la voluntad de los hombres. Al respecto, señala el autor que ese programa seleccionista que caracteriza al racialismo eugenésico sólo puede ser realizado a través de un estado fuerte e incluso autoritario que origine, a través de la zootecnia, a ese "hombre nuevo o superhombre" que salvará a la raza de su degeneración.

En tanto poseedoras de los saberes científicos requeridos para lograr tales fines, las élites cumplirán un rol fundamental en la Argentina del "orden conservador". Sobre esos sectores recaerán las responsabilidades reformistas / regeneradoras que, alternativamente, desde el campo jurídico, educativo y médico se propondrán intervenir sobre la población a los fines de crear la nueva "raza argentina".

En este sentido, la propuesta de Ingenieros en torno al rol fundamental de los inmigrantes debe inscribirse en el marco de las políticas reformistas encaradas por el estado argentino a partir de la emergencia de la denominada "cuestión social[5]".

5 El término se refiere al conjunto de consecuencias sociales del proceso de inmigración

No parece presentarse entonces contradicción alguna entre la formulación de la hipótesis de una "raza" argentina en formación que eliminará, por un proceso de selección natural, a aquellos elementos inadaptables al ambiente y, por otro lado, la convicción de que esa raza deberá ser, al mismo tiempo, el producto de la intervención de las élites. En tanto, sostenemos, que será sobre los componentes adaptables a la nacionalidad en formación que las élites locales modelarán a los nuevos ciudadanos a través de la conformación de una eugenesia social destinada a las multitudes argentinas.

Fusión Latina

En este clima ideológico y político se destaca la publicación de la obra de Manuel Ugarte (1875/1951) que hemos seleccionado para este trabajo: *El porvenir de la América Latina*, publicado en 1910. Recordemos asimismo que Ugarte adhirió al partido socialista argentino y fue representante del mismo en el Congreso de la II Internacional en Ámsterdam (1904) y Stuttgart (1907) con lo que sus ideas se inscriben también dentro de las corrientes políticas anti–imperialistas junto a otros intelectuales. Sin embargo, las desavenencias con la dirigencia del Partido Socialista lo alejarán de sus filas. De todos modos, proseguirá a lo largo de toda su vida, a través de la escritura y

---

masiva, urbanización e industrialización que transformó al país entre los años 1890 y 1914. Ver: Zimmermann, Eduardo *(1995, p. 11.)*

la política, expresando sus ideas antiimperialistas[6] en clave de un socialismo nacional.

El pesimismo característico de aquellas lecturas que, bajo el tamiz del positivismo[7], observaban en la mezcla racial una dificultad para el desarrollo de los pueblos americanos, será moderado por Ugarte en una clara interpretación de la historia de los países latinoamericanos que augura un porvenir de progreso en la medida que se produzca la unidad de las naciones que forman parte de este continente con el fin de ponerle un coto al "peligro yanqui"[8].

En ese arco de preocupaciones, el uso del concepto

---

6 Junto a otros intelectuales argentinos y latinoamericanos, entre quienes sobresalen los nombres de: José Enrique Rodó, Leopoldo Lugones, Delmira Agustini y Amado Nervo, Manuel Ugarte formó parte del grupo que Oscar Terán (1986) denominó como el primer antiimperialismo latinoamericano.

7 Margarita Merbilhaá señala que "... el aspecto más complejo de *El porvenir de la América latina*, desde el punto de vista retórico, gira en torno a la adopción del paradigma positivista que hacía confluir un enfoque historicista inspirado en el darwinismo social, con una perspectiva antropológica psicológica centrada en la caracterización racial, divulgado por Le Bon. Como es sabido, el desarrollo de dicho paradigma se venía consolidando, desde fines del siglo XIX, en los estudios sociológicos de varios miembros de la élite letrada mayores que Ugarte, como Ramos Mejía, Ernesto Quesada, Juan Agustín García, Carlos Octavio Bunge o José Ingenieros, a los que el autor lee y llega incluso a reseñar. En sus trabajos, ellos habían aplicado nociones lebonianas y lombrosianas a las sociedades locales. Pero inclusive, la clasificación y tipificación de los distintos pobladores se entronca también con la tradición sarmientina del Facundo" Merbilhaá. M. (2011, p. 196).

8 La expresión corresponde al título del artículo publicado por Ugarte en 1901 en *El País de Buenos Aires.*

de raza adquiere en Manuel Ugarte un nuevo sentido, resignificándose su uso cientificista. Sostenemos que en el discurso ugartiano, el uso científico de raza debe ser analizado como subordinado a una interpretación política de la historia americana y argentina que pone el foco en las relaciones de poder imperialistas entre los estados. En ese camino, si bien retoma el concepto de raza y reconoce la existencia de las razas como un hecho de la realidad, le otorga a la "lucha de razas" un sentido claramente diferente al establecer, como eje de su análisis, el problema de la dominación política y del imperialismo.

La escritura de *El porvenir de la América Latina* cobra relevancia porque allí su autor realiza una síntesis de las nuevas ideas emergentes sobre la identidad argentina para proponer que esa unidad latinoamericana es posible por la raza y la cultura común pero también necesaria para conformar un bloque de poder latino al imperialismo anglosajón en la región. De ese modo, desarrolla la idea de originalidad americana como virtud y como condición para la sobrevivencia de las razas latinas frente al imperialismo anglosajón, amenaza que vislumbra como problema urgente para los países de la región.

En este sentido, Ugarte retoma, junto a otros intelectuales contemporáneos, la influencia hispánica como componente positivo y común a las naciones americanas. Distanciándose de Sarmiento y, en general, de toda una larga tradición de discurso que encontraba en la herencia hispánica las claves interpretativas de los fracasos de la organización política, para Ugarte, es necesario superar esa mirada pesimista.

América es analizada como fusión racial desde los inicios de la obra. La raza americana presenta, desde esta perspectiva, un conjunto de elementos que nombra en el texto: los indios, los españoles, los mestizos, los negros y los mulatos, incluyendo también la variante portuguesa.

En relación a la "raza india", denuncia en primer lugar la crueldad de la empresa colonizadora, aunque al mismo tiempo, no deja de esbozar una interpretación que ubica esa experiencia en un proceso evolutivo inevitable para la historia de la humanidad. Al mismo tiempo señala la existencia de una lucha que no caracteriza a partir de la dicotomía razas inferiores–superiores, sino entre civilizaciones conquistadoras–civilizaciones conquistadas. Aun así, no deja de esbozar una interpretación de los pueblos originarios como restos, pasados de la nación, al afirmar:

> De las antiguas civilizaciones sólo quedan hoy en determinados lugares algunas ruinas célebres y un mar de hordas somnolientas que cultivan los campos al margen del ferrocarril, en los confines últimos. En su realidad, en su fondo, el dueño de ayer no existe. Si la primitiva pujanza tomó un tiempo la forma de bandolerismo, si el hijo de América se desencadenó en una nube de caballos en desorden sobre las aldeas minúsculas para arrasarlo todo y desaparece con los cautivos entre una aureola de sangre, bajo el dosel del día, sólo fue porque no hay muertes sin convulsiones y tenía que dar forma a la suprema crispación de la raza. Pero en su esencia había muerto ya (Ugarte, 1911, p. 13).

Si bien en el texto aquí seleccionado no deja de señalarse el carácter inevitable del reemplazo de unas civilizaciones por otras, su autor, se esfuerza en negar la distinción entre razas superiores e inferiores como clave interpretativa del pasado nacional para concluir que la presencia originaria debe ser reconocida como elemento de nuestra raza en formación. Así dirá:

> Algunos arguyen que desde el punto de vista de nuestro porvenir debemos felicitarnos de ello. Pero hoy no cabe el prejuicio de los hombres inferiores. Todos pueden alcanzar su desarrollo si los colocamos en una atmosfera favorable. Y aunque las muchedumbres invasoras han minado el alma y la energía del indio, no hay pretexto para rechazar lo que queda de él. Si queremos ser plenamente americanos, el primitivo dueño de los territorios tiene que ser aceptado como componente en la mezcla insegura de la raza en formación (Ugarte, 1911, p. 14).

Nótese al respecto la inversión de sentidos que esboza el autor al señalar a los conquistadores como "muchedumbres", expresión que dentro de la tradición positivista refería a los inmigrantes a partir del proceso aluvial de poblamiento del "desierto". Al mismo tiempo, afirma la existencia de una presencia originaria en nuestra población a los que define como propietarios primitivos de las tierras de una raza que Ugarte, retomando en este sentido elementos de la tradición positivista, ubica en el futuro, continuando así con la matriz evolucionista.

En relación al componente español señala la necesidad

de una reconciliación con esa tradición, aunque no deja de denunciar también los errores y excesos de los conquistadores en el continente. De todos modos, en la perspectiva de Ugarte (1911) predomina una mirada centrada en la construcción de un proyecto a futuro, España y su población son incluidas así como elementos fundamentales al afirmar que su inmigración comparte por herencia con nuestro gaucho la llaneza y el amor propio, como asimismo "la hospitalidad, el horror a la hipocresía y la abundancia verbosa y grandilocuente" (p. 11).

Como señalan otras investigaciones precedentes, el reconocimiento del indígena y la aceptación del aporte ibérico como elementos fundamentales de la "patria superior" ugartiana, inauguran una nueva etapa en la historia de las ideas latinoamericanas en la medida que hasta entonces el indígena era considerado "parte de la naturaleza, al margen del progreso y la razón" (Barrios, 2007). Asimismo, este reconocimiento de los pueblos originarios va de la mano de la recuperación hispánica, al reivindicar el legado de la península como herencia decisiva en el espíritu fundacional de la nacionalidad continental.

La figura del mestizo tampoco queda excluida de su análisis y a él le reserva un lugar importante en la historia del país, en tanto es analizado como sujeto político que colaboró con los procesos independentistas primero, y quien, luego, defendió las luchas de los caudillos que se enfrentaron a "la tiranía de los puertos y el espíritu absorbente de sus representantes" (Ugarte, 1911).

De este modo, su escritura introduce la idea de América Latina como identidad en construcción de la que

forman parte tanto los pueblos originarios como españoles y mestizos. Respecto a la "población negra" señala su presencia, y denuncia la esclavitud para indicar que las ideas libertarias no supusieron para este grupo el camino hacia la igualdad. En relación a los "mulatos" señala los conflictos étnicos entre éstos y la población negra, aun cuando ambos grupos formaran parte de los sectores más perjudicados por el orden colonial primero y el liberal después.

Como puede advertirse, la obra de Ugarte entabla un dialogo con las preocupaciones que expresan las publicaciones de otros intelectuales que, por estos años, están expresando una crítica a las definiciones positivistas de la identidad nacional. De este modo, va a concluir que el criollo constituye una categoría que ya no puede reducirse a los hijos de españoles nacidos en América sino, de manera más general, a todos lo que se han integrado al territorio.

Sin embargo, ese sujeto social no ha nacido aun, Ugarte plantea que se encuentra en proceso de formación. ¿Quiénes son entonces los criollos? Para el autor, el término debe utilizarse en un sentido muy amplio e incluye por igual:

> Al descendiente directo de españoles que ha conservado su sangre pura de todo contacto con los emigrados y con las razas aborígenes, al mestizo y al mulato, a los indios y negros puros que han nacido en la región y se han atado a su destino, a los nacidos en el país de extranjeros inmigrados de la misma nacionalidad, a los nacidos de la alianza del descendiente directo de español con el extranjero inmigrado; a los productos del cruce del extranjero inmigrado

> con el indio, el negro y sus derivados, a los nacidos en el país de padres extranjeros de diferente nacionalidad; a los extranjeros que han llegado muy jóvenes y se han adherido al país... (Ugarte, 1911, p. 56).

Tal como proponía la nación blanca de Ingenieros, la identidad argentina y americana no puede quedar reducida a uno de sus elementos. Retomando la idea de mestizaje e hibridación, subyace una fuerte confianza en el porvenir del continente en la medida que los americanos reconozcan la presencia de estos elementos fusionados. Asimismo, reivindica la posibilidad de una transformación en la medida que no se vislumbra en sus planteos el determinismo biologicista característico de los enfoques positivistas. Como nos recuerda Altamirano (2005), Ugarte va a discutir con aquellos autores que encontraban en los atavismos de la raza el atraso de la región. Por el contrario, los motivos de la desigualdad entre la América latina y la anglosajona deben buscarse en razones de dominación económica y no racial.

> Las desviaciones de detalle que advertimos entre los nacidos al borde del Plata o al borde del Orinco, entre los que miran al Pacífico y los que se bañan en el Atlántico [...] no interrumpen la armonía y la homogeneidad del conjunto. Nos encontramos pues en presencia de una extensión de más de veinte millones de kilómetros cuadrados, donde se acumula una raza que es, en conjunto, una resultante de la fusión latina (Ugarte, 1911, p. 69).

Continuando con una tradición de discurso que empezaba a redefinir la sinonimia entre americanidad y europeidad, Ugarte discute directamente en su obra con aquellos planteos que analizan la grandeza o decadencia de las naciones por la presencia o ausencia de elementos blanco–europeos. Reconociendo asimismo la influencia positiva que los países latinos han tenido en América, acepta la tradición hispánica como asimismo la influencia de las ideas francesas en nuestro desarrollo civilizatorio sin por esto dejar de insistir en la necesidad de recuperar nuestro pasado.

> Tengamos la audacia de cargar con el pasado y confesar lo que somos [...] tratemos de cohesionar las moléculas, utilizando del mejor modo posible nuestras características y nuestra composición. La alianza con el primer ocupante, lejos de ser nociva, es útil, no sólo porque nos hace, por así decirlo, herederos de los primeros propietarios de la tierra, sino porque tiene que rejuvenecer la estirpe, infundiéndole algo de la firmeza, la salud y la sinceridad de Moctezuma o Guatemozín, de quienes nadie puede avergonzase (Ugarte, 1911, p. 72).

La interpretación de la realidad argentina que presenta Ugarte niega la presencia del conflicto racial en nuestro país, característico para el autor de la sociedad norteamericana. Por el contrario, realiza una descripción de los países latinoamericanos como despojados de ese tipo de problemas y los caracteriza como territorios que han integrado a todos los elementos raciales que la componen de manera hospitalaria. Finalmente, fiel a una larga tradición

ilustrada que encuentra en la educación una herramienta fundamental para modelar a la raza del porvenir, deposita sobre ella las esperanzas del futuro. En este sentido, la propuesta de Ugarte es democrática y se inscribe en aquellas miradas que por estos años propugnan la ampliación del sufragio como asimismo la educación política del soberano.

A modo de cierre

Durante los primeros años del siglo XX argentino la pregunta por la raza desveló a nuestros intelectuales locales. Lo que podríamos sintetizar en la expresión "versión positivista del problema racial" presenta sus complejidades en la medida que el mismo término positivismo introduce una heterogeneidad de ideas, influencias y autores tan amplia y diversa que parece confundir más que aclarar algo sobre la cuestión. Por eso, quizás sea mejor hablar de respuestas a la pregunta por la raza que se inscriben en aquello que Terán (2001) denominó como cultura científica para referirse al "conjunto de intervenciones teóricas que reconocen el prestigio de la ciencia como dadora de legitimidad de sus propias argumentaciones" (p. 9).

Reconociendo a Ingenieros como a una de las voces autorizadas a decir "la raza", sus planteos formularon una lectura excluyente de la nacionalidad en la medida que la identidad argentina quedaba despojada de toda referencia a las clasificadas entonces como "razas inferiores". La mezcla racial es –desde esta perspectiva– una tara que será superada como consecuencia del arribo de la población blanca de origen europeo.

Si bien Ugarte comparte con Ingenieros un vocabulario y un discurso que bien cabe incluir dentro de esa tradición científica propia de las élites argentinas del período bajo análisis, se aleja de las interpretaciones que buscan analizar los problemas de la región en clave racial. Ugarte ilumina sobre nuestra originalidad a partir de la idea de fusión racial y propone una mirada optimista sobre el futuro de los países de la región sin ignorar sus problemas, pero, analizándolos en términos de relaciones políticas.

Se trata de dos miradas que, circunscriptas en nuestro trabajo a textos singulares, deberán ser analizadas en el marco de reflexiones posteriores sobre problemas y preguntas nuevas que, seguramente, complementarán nuestro abordaje sobre las propuestas de ambos intelectuales en el período bajo estudio y en los textos aquí seleccionados.

Bibliografía

Alberdi, J.B. (1974). *Bases y Puntos de Partida para la Organización Política de la República Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Plus Ultra.

Altamirano, C. (2005). *Para un Programa de Historia Intelectual y Otros Ensayos*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Ansolabehere, Pablo (2012). Escrituras de la Barbarie. En N. Jitrik y A. Amante (Directores), *Historia Crítica de la Literatura Argentina* (pp. 237–258). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Emecé.

Biagini, Hugo (2007). América Latina, continente enfermo. *Polis* [En línea], 16. Recuperado de: http://journals.openedition.org/polis/4665

Degiovanni, F. (2007). *Los Textos de la Patria: Nacionalismo, políticas culturales y canon en Argentina*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo.

Fernández Bravo, A. (2000). *La Invención de la Nación*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Fernández. C. (2009). *Las Crónicas de José Ingenieros en La Nación de Buenos Aires*. Mar del Plata, Argentina: Editorial Martin.

Ferrás, G. (2006). Extranjero, raza y simulación en el pensamiento de José Ingenieros. *Co-herencia*, 3 (4), 139-163.

Ingenieros. J. (1961). *Obras Completas*, tomo VI. Buenos Aires, Argentina: Mar Océano.

Merbilhaá, M. (2011). Claves racialistas y reformistas en la invención de un nacionalismo continental. *El porvenir de la América latina* (1911), de Manuel Ugarte. *Anuario de Estudios Americanos*, 68(1), 191-221. doi:http://dx.doi.org/10.3989/aeamer.2011.v68.i1.537

Quijada, M. (2004). De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción nacional argentina. Siglos XIX a XXI. En W. Ansaldi (Coord.), *Caleidoscopio Latinoamericano: imágenes históricas para un debate vigente* (pp. 425-450). Buenos Aires, Argentina: Ariel.

Sarasola Martínez, C. [2013 (1992)]. *Nuestros paisanos los indios*. Buenos Aires, Argentina: Del Nuevo Extremo.

Sarmiento, D. F. [1915] (1883). *Conflictos y Armonías de las Razas en América*. Buenos Aires, Argentina: La Biblioteca Argentina.

Segato. R (2010). Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, 3 , 11-44..
Recuperado de: http://pdfhumanidades.com/sites/default/files/apuntes/97%20-%20Segato%2C%20Critica%20y%20emancipacion%20COMPLETO.pdf

Taguieff, P. A. (2010). Introducción. *El color y la sangre: doctrinas racistas a la francesa. Cuaderno de trabajo AFRODESC| EURESCL, Estudiar el racismo. Textos y herramientas*, 8, 21-35.

Terán, O. (2001). *Vida Intelectual en el Buenos Aires Fin de Siglo* (1880-

1910): *Derivas de la Cultura Científica*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: diez lecciones iniciales*, 1810–1980. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.

Ugarte, M. (1911). *El porvenir de la América Latina*. Valencia, España: F. Sempere y Compañía Editores.

Zimmermann, E. (1995). *Los Liberales Reformistas: la cuestión social en la Argentina* 1890–1916. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

MULTIETNICIDAD, AMBIVALENCIA E IDENTIDADES ESTRATÉGICAS. NOTAS PARA UNA CRÍTICA POSCOLONIAL DEL MESTIZAJE

Manuel Fontenla

https://unca–ar.academia.edu/ManuelFontenla

Introducción

En el imaginario racial de la historia argentina, tanto la del siglo XIX como la del XX, el mestizaje fue uno de los ejes principales que estructuró el discurso de blanqueamiento y la "desaparición/extinción" de las sociedades indígenas. En estos discursos, como señala José Luis Grosso, se produjo un particular borramiento de la presencia indígena a través de una política deliberada:

> Hay una ruptura, una operación política en este borramiento, en esta aparentemente objetiva "desaparición" de aquellas categorías del uso social (las de mulato, cholo, zambo, negro e indio), por medio de la cual un nuevo modo de percepción, que blanquea los rostros oscuros, es establecido. El mestizaje creciente no ha tenido por qué conducir objetivamente, como por el "orden natural de las cosas", a una generalización homogeneizante en la categoría "mestizo". Mestizo es, más bien, la Nada social sobre la que

> se funda la historia nacional, y sobre la que se imprimirá el sello europeizante. El mestizo, en el uso social colonial, mezcla de indio y español, fue la categoría diferencial que, relativamente, más se prestaba a un blanqueamiento general del imaginario (2008, p. 55).

Sobre estos procesos de blanqueamiento y el papel del mestizaje contamos con renovados estudios que sitúan la problemática en coordenadas como las del colonialismo interno y la crítica poscolonial que permiten iluminar nuevos aspectos de los imaginarios raciales que parecían ya saldados en la crítica clásica del mestizaje. En esta línea, se encuentran trabajos como los de De Oto y Catelli (2018) que se proponen realizar una analítica de los procesos de subjetivación relacionados con las formas de producción social de la diferencia, apuntando, a partir de Fanon, que las relaciones raciales se fundan en la relación que racializa, antes bien que en encuentros desiguales de poblaciones con distintos grados de poder simbólico y material (Catelli y De Oto, 2018). O, en la obra de Silvia Rivera Cusicanqui (2010; 2015), donde también encontramos planteos en esta misma dirección en la clave de identidades y epistemes ch'ixi. En ambos casos, desmontar el mestizaje implica comprenderlo como una tecnología de borradura, como una "matriz racializante funcional al colonialismo interno" (De Oto y Catelli, 2018, p. 247).

Ahora bien, podríamos citar numerosos e importantes estudios sobre estas reubicaciones y reconceptualizaciones de la problemática del mestizaje, como también diferentes análisis provenientes del campo historiográfico y del

revisionismo nacional en relación a la crítica de los procesos de homogeneización del Estado–nación y el lugar del mestizaje[1]. Pero lo que es más difícil de encontrar, ya sea desde nuevas conceptualizaciones teóricas como desde relecturas historiográficas, son investigaciones que se focalicen sobre estos mismos procesos de mestizaje no solo como operaciones de borradura/negación/invisibilización, sino también como procesos ambivalentes que pueden dar lugar a la constitución de identificaciones estratégicas[2]. Es decir, un tipo de mestizaje (inestable, ambivalente, estratégico) que en lugar de borrar la identidad indígena, habilita la posibilidad de su emergencia y re–encuentro.

A partir del análisis de materiales históricos propongo recorrer dos casos específicos para mostrar el funcionamiento de ambos procesos de mestizaje. Por un lado, las lógicas de mestizaje colonial que persisten en algunos registros contemporáneos de la historiografía regional del NOA[3], específicamente, en la obra de uno de

---

1 Véanse en general, los trabajos de Claudia Briones, Guillaume Boccara y Leticia Katzer en Argentina, Patricio Lepe–Carrión en Chile, Javier Sanjinés y Rivera Cusicanqui en Bolivia, para mencionar solo algunos, de los muchos autores/as que han abordado esta cuestión. Para el NOA destacan los trabajos de Ana María Lorandi, Lorena Rodríguez, Roxana Boixadós y Camila Cerra *(entre otrxs)*. A su vez, he tratado este tema de manera extensa en un capítulo de mi tesis de doctorado presentada en junio de 2020 titulada: "Más allá del olvido colonial. Más acá del memoricidio andino. Perspectivas críticas para el estudio de historias indígenas/indias". Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, Universidad Nacional de Córdoba.

2 En otros textos he abordado investigaciones como las de Peter Wade *(2003)* y Cusicanqui *(2018)* que se mueven en esta dirección.

3 Si bien este trabajo no aborda estrictamente la historia del Noroeste, sino tan solo la de

los fundadores de la historiografía provincial y regional de Catamarca, el historiador Armando Raúl Bazán. Y por otro lado, en la propuesta etnohistórica de Ana María Lorandi y sus trabajos en los Valles Calchaquíes, para examinar allí procesos donde el mestizaje opera no solo borrando, sino habilitando espacios, prácticas, identificaciones o narraciones en las cuales las comunidades indígenas se autoafirman política e históricamente. Propongo entonces leer el mestizaje en dos claves. Por un lado, la idea de *mestizajes coloniales* y la especificidad de las lógicas raciales que despliega en la historia regional; y, por el otro, una idea de *mestizajes estratégicos* que permita rastrear procesos ambivalentes y conflictivos de subjetivación donde el mestizaje aparece ligado a procesos identitarios y narrativas históricas de resistencia, persistencia y reemergencia.

En el contexto de mi preocupación por la especificidad del NOA en relación a la problemática del mestizaje

---

Catamarca, conservo esa denominación ya que los autores analizados, especialmente Bazán y Lorandi, inscriben sus trabajos en la "historia regional del NOA" uno, y en la "etnohistoria del NOA", la otra. La realidad de las provincias que integran hoy la región del Noroeste presenta historias, procesos sociales, políticas y formas de organización de las comunidades indígenas muy diferentes y sería imposible realizar un trabajo que abarque todas sus diferencias y especificidades. Pero al mismo tiempo, el "NOA" marca una unidad histórico–cultural que establece relaciones fundamentales para la comprensión de los procesos identitarios aquí analizados, sobre todo en lo referido a la historia de los pueblos diaguitas que habitan a lo largo de la Cordillera de los Andes abarcando buena parte del norte de Argentina y Chile. Aclarar estas denominaciones es importante para comprender que las categorías de *mestizajes coloniales* y *mestizajes estratégicos* deben validarse y cotejarse en contraste con experiencias situadas y específicas.

y la historia indígena[4], me interesa señalar algunas preguntas que guiarán la reflexión: ¿cómo explicar dentro del imaginario histórico–racial argentino el proceso histórico que comprende desde la "desaparición" de los diaguitas en el siglo XVII hasta su reemergencia como "Unión de Pueblos de la Nación Diaguita" hoy? ¿Cuáles fueron y son las condiciones de posibilidad de los procesos (de larga duración) de identificación indígena en el NOA? ¿Qué identidades históricas hicieron de soporte y resorte de las actuales re–emergencias, reorganizaciones, procesos de autonomía o visibilización?[5] ¿Cómo es posible que los indígenas hayan "desaparecido" ya a finales del siglo XVII si actualmente distintas comunidades y sujetos se afirman como tales? ¿Cómo se expresan estas paradojas en narraciones historiográficas?

---

4 Podría decirse que esos registros son la Historia Regional del NOA y la Historia Indígena. No obstante, esa forma de enunciarlo puede llevar a la confusión de un análisis disciplinar de estos registros, cuando lo que intento es más bien analizar cómo ha sido reconstruido y narrado el pasado de los pueblos indígenas en el marco *(*en los modos y lógicas*)* de la historia regional y la etnohistoria del NOA.

5 Los conceptos de reemergencia o re–indigenización, para referirse al actual proceso de visibilización y reorganización política de las comunidades indígenas de todo el país son problemáticos y ameritarían un trabajo en detenimiento. Utilizo aquí el término de reemergencia para señalar el fenómeno que da cuenta de la situación particular de Catamarca. Para el año 2003 la provincia de Catamarca no tenía registro oficial de ninguna comunidad originaria en la provincia. Hoy se reconocen más de 20 comunidades originarias, en su mayoría, Diaguita–Calchaquí. Esto no significa, de ninguna manera, que la reemergencia indígena se desprende de los procesos de reconocimiento frente al Estado–nación. La estadística, es uno de los tantos marcadores para dar cuenta de esta compleja situación.

Estas preguntas surgen no solo de las lecturas analizadas, sino de mi propia experiencia docente de los últimos años en el interior de la provincia de Catamarca. En estos años, he ido construyendo la impresión de que los habitantes de lugares como Belén o Santa María en Catamarca (donde se encuentran la mayoría de las comunidades indígenas) transitan ambivalentes procesos de identificación colectivos donde no se reconocen ni como mestizos, ni como criollos (menos aun como inmigrantes europeos), pero tampoco como indígenas (incluso la autoidentificación es problemática al interior de algunos Pueblos Originarios). En el registro cotidiano de las identificaciones aparecen otras figuras como las de "lugareño", "local", "oriundo", "nacido y criado", "antiguos", donde se mezclan algunas identificaciones con el pasado indígena de los diaguitas y calchaquíes, y otras, con una suerte de mestizaje posterior poco claro. En dicho contexto las identificaciones rígidas y cerradas, ya sean de mestizo como de indio, funcionan de manera problemática y ambigua en los sujetos colectivos. Por ello la insistencia en la pregunta: ¿entre la formación de los pueblos del interior, de los ciudadanos argentinos del NOA y las comunidades/pueblos indígenas actuales, qué identidad histórica se construye? ¿Qué relaciones se pueden establecer entre las resistencias de las guerras calchaquíes, las montoneras federales de Felipe Varela y los sujetos de luchas sociales y territoriales actuales? ¿Quiénes (en términos históricos) eran ayer, los indios de hoy?

Para abordar estas preguntas surge la propuesta de construir dos sentidos del mestizaje que nos permitan disputar las visiones simplistas y reduccionistas de los

procesos históricos, identitarios y políticos de las sociedades indígenas y focalizar a su vez en las particularidades del espacio geográfico–histórico del NOA. El primer sentido refiere a la idea de *mestizajes coloniales*, donde se analiza el imaginario racial del mestizaje en la clave crítica de la colonialidad. El segundo sentido, designa lo que propongo llamar *mestizajes estratégicos*, categoría que nos permitirá analizar casos donde encontramos procesos de subjetivación, autoidentificación y narración colectiva, que han colaborado en la persistencia y reproducción de identidades que se asumen, enuncian y posicionan desde una cultura vinculada a un pasado y una historia indígena. Se trata de pensar estos *mestizajes estratégicos* como espacios ambivalentes/inestables/ambiguos que pueden aportar a la construcción de presentes/futuras historias indígenas, al mismo tiempo que aportar elementos para la crítica de las (todavía coloniales) historiografías nacionales y regionales.

Mestizajes coloniales: las lógicas de inclusión en la negación

Los discursos sobre el mestizaje han tenido históricamente muchas formas distintas de expresarse, pensarse y llevarse a políticas y prácticas sociales. Desde hace algunos años, distintos autores/as han complejizado el análisis sobre la idea de mestizaje para mostrar que, lejos de ser un discurso que se erige entre los siglos XIX y XX en el marco de los procesos de formación nacional que necesitaban homogeneizar los sujetos sociales en pos de las nuevas identidades nacionales, el mestizaje da cuenta de una larga historia colonial iniciada en la época de la conquista. Este

es el puntapié para definir la idea de mestizajes coloniales. En esta línea, *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica* (2010) de la investigadora Laura Catelli propone una distinción entre el discurso criollo del mestizaje (vinculado a los procesos nacionales) y el mestizaje como un dispositivo colonial. Recupero alguno de sus planteos con la intención de mostrar que romper las miradas simplistas y reduccionistas sobre el mestizaje implica mirarlo en toda la extensión de su dimensión colonial. Para la autora, no se trata de un proyecto historiográfico sobre el mestizaje, más bien "se trata de una arqueología que toma la época de la conquista como punto de partida, y traza la formación del heterogéneo entretejido de relaciones de poder y de lucha que el discurso del mestizaje narrará desde una perspectiva criollista, hegemónica, en el marco de la formación de los nuevos estados nación" (2010, p. 12). Lo interesante de esta arqueología es que nos permite situar el mestizaje como parte de la colonialidad del poder:

> Al comprobar y documentar mediante una arqueología la ruptura de los gestos discursivos del mestizaje colonial y el nacional, y al reconstruir la historia de los diversos vínculos del mestizaje con la biopolítica colonial, se desarticula una vez más el olvido en el que se funda la colonialidad del poder en Latinoamérica" (2010, p. 16–17).

Este movimiento conceptual es importante porque nos permite trasladar la crítica del mestizaje a la época de los siglos XVI y XVII que la historiografía nacional deja de lado, pero que son vitales para la historia regional del NOA. Para

analizar este mestizaje como dispositivo colonial y ubicarlo en los procesos históricos ocurridos en los siglos XVII a XIX en el noroeste argentino (desplazamientos y desestructuración de las comunidades indígenas) resulta iluminadora la propuesta del intelectual ecuatoriano Armando Muyolema–Calle. Este autor elabora un fuerte discurso crítico del mestizaje, no ya en los discursos nacionalistas, sino en los discursos indigenistas y latinoamericanos de los siglos XIX y XX. De las muchas y extensas críticas que elabora Muyolema–Calle me interesa retener solo una que resulta altamente productiva para el análisis del mestizaje colonial en el registro histórico de imaginarios como el del NOA, a saber, la idea del mestizaje como "inclusión en la negación".

Muyolema–Calle plantea un recorrido y una aproximación crítica al proceso de emergencia y constitución de Latinoamérica como un proyecto cultural de occidentalización y su articulación ideológica con ciertas líneas del indigenismo y el mestizaje. En ese recorrido rastrea una suerte de *leitmotiv:*

> En su momento germinal América Latina brota a la conciencia como un signo de identidad en constitución, taxativamente excluyente de lo "indio"; *el indio no es ignorado sino excluido, por consiguiente, no hay silencios o sustituciones, como en el caso del discurso colonial, sino un discurso profuso y denso que vuelve al indio en objeto que es hablado a través de otro*, en objeto de redención mediante un acto sacrificial de destrucción de su cultura, de su proceso civilizatorio. Sacrificio de la cultura y redención del hombre como tabula rasa, como sujeto sin memoria (2007, p. 31, cursivas mías).

Si pensamos en la intelectualidad argentina de fines del siglo XIX y principios del XX, no encontramos ese "discurso profuso y denso que vuelve al indio en objeto que es hablado por otro" como en José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos o Leopoldo Zea, sino un tajante discurso de negación/extinción. Esta distinción que señala Muyolema–Calle se ajusta a discursos coloniales como el de Domingo F. Sarmiento que dio forma al imaginario de nuestra historiografía nacional–liberal. Pero, si miramos a la historiografía regional encontraremos exactamente lo que refiere el autor ecuatoriano, un discurso profuso y denso que habla al indio en la lógica de la inclusión–negación.

Veamos cómo funciona esta lógica. Dentro de los proyectos latinoamericanistas del siglo XIX que analiza Muyolema–Calle, la pregunta fundamental que históricamente subyace al pensamiento político es: ¿qué hacer con los indios? Y a partir de ella es que la situación de los colectivos sociales genéricamente denominados "indios" se convierte, a principios del siglo XX, en una "cuestión", es decir, en un "problema" a resolver dentro de los proyectos civilizatorios de América Latina (2001, p. 330–331). En segundo lugar, al convertir lo indígena en un problema/cuestión es que aparecen el mestizaje y el indigenismo como las soluciones por excelencia. El mestizaje y el indigenismo son, entonces, los grandes discursos que se construyeron dentro del latinoamericanismo como respuesta a la "cuestión indígena". Esta dimensión colonial atraviesa de cabo a rabo el mestizaje, pero no solo bajo la rúbrica del discurso ideológico del blanqueamiento, sino también a través de un giro político hacia el sujeto mestizo. El señalamiento

de este giro nos permite reflexionar sobre el lugar de los historiadores en la historiografía regional y cómo se plasma el mestizaje colonial en ella. Así lo plantea el intelectual ecuatoriano:

> Las vertientes mayores del pensamiento latinoamericano no solamente reflexionaron sobre la naturaleza de la cultura en esta región, sino que su lectura permitió, simultáneamente, *operar un giro hacia lo político: del mestizaje como proceso cultural se pasa al mestizo como sujeto político.* Lo mestizo designa una categoría social. Pensar Abya–Yala/América no sólo fue un esfuerzo por comprender su realidad; a mi entender fue también el modo *como se produjo a sí mismo este sujeto mestizo es, obviamente, como distanciamiento y como negación de lo "indígena"* (2007, p. 39–40, cursivas mías)

En este giro hacia lo político, la noción de mestizo, al constituirse en una forma de autopercepción y autonomización como sujeto social, se desplaza del ámbito puramente cultural, deja de ser:

> … solo una categoría epistemológica de análisis cultural para encarnar un cuerpo y una voz que pugna, en su emergencia misma, por la hegemonía cultural, en un contexto fuertemente condicionado por la presencia de pueblos que, sin negar el mestizaje como fenómeno y proceso cultural, no se autodenominan ni se reconocen como mestizos (Muyolema–Calle, 2007, p. 40).

De ninguna manera este giro reivindica o reposiciona la idea de mestizaje. Lo definitorio del mestizo sigue siendo su parte europea y no su herencia "indígena", pero en una posición contradictoria donde se reivindica lo mestizo al tiempo que no se autoreconoce. Ese lugar, sea desde el indigenismo o el mestizaje, sigue siendo para el autor, un lugar donde la herencia cultural indígena es reprimida, "la lengua, la vestimenta y las costumbres son las que tienen que ser ocultadas como condición del 'cruce' y de una precipitación del cambio" (Muyolema–Calle, 2007, p. 48).

Lo fundamental sigue siendo que en cualquiera de las dos posiciones, o en cualquiera de las dos formas del mestizaje (como discurso ideológico o como asunción de un sujeto político) lo que se impone es una forma de negación de lo indígena. Para el autor, en estos dos registros:

> … el mestizaje se muestra a sí mismo no solo como un olvido de lo "indígena", sino como su negación. Como proceso cultural, condicionado por históricas relaciones de poder, el mestizaje significa el olvido de la herencia indígena y, como asunción política, como conciencia de sí y para sí, significa la negación de lo indígena. Olvido y negación parecerían ser dos momentos consecutivos de una operación de desplazamiento y asunción sustitutiva de una nueva inscripción política y cultural (2001, p. 343).

Me detengo, ahora sí, en la obra de Bazán, en su concepción de la historia regional, para mostrar esta operación propia de los mestizajes coloniales, esta lógica de la "inclusión en la negación", donde se reconoce la

herencia indígena, pero se la sacrifica al interior de la historia nacional[6].

Atendiendo a lo que permite la extensión de este artículo, utilizaré como caso ejemplar para el análisis de la historiografía regional, el consagrado *Historia del Noroeste Argentino* (1985) de Armando Raúl Bazán[7], libro emblema de la historiografía regional[8] del NOA. Más allá del carácter

---

6 Si bien focalizo el análisis específicamente en el registro histórico, considero que el mismo puede ser válido para analizar los discursos políticos del Estado provincial y la identidad "oficial" de la provincia de Catamarca. La manera en que esa identidad se vincula con un pasado "arcaico y extinto" de lo indígena; pero también con lo que podríamos considerar la identidad de los "criollos del interior", de "las provincias", que a diferencia del criollo porteño o citadino, ocupa un lugar problemático en la estructura social local, y en su búsqueda por encajar, asume un mestizaje que reproduce "la falacia de la múltiple herencia cultural". Estos casos pueden ser pensados también en lo que Johannes Fabián *(2014)* conceptualizó como la "negación de coetaneidad".

7 La figura del historiador Armando Raúl Bazán es de un carácter representativo por muchas razones. En su prestigiosa trayectoria nacional e internacional puede contarse el hecho de ser miembro de la carrera de investigador del CONICET, miembro de número de la Academia Nacional de la Historia, miembro de las Academias de Historia de España, Perú, Bolivia, Paraguay, Uruguay, Brasil, Puerto Rico, Guatemala y Colombia; y Director del Centro de Investigaciones Históricas del Noroeste Argentino en la Universidad Nacional de Catamarca. Esta última función señala la importancia que ha tenido su concepción historiográfica en la conformación de carreras, líneas de investigación e investigadores en la región. En la tesis de doctorado, de la cual este artículo es una parte, analizo otras obras de Bazán, incluido uno de los últimos trabajos publicados por el Centro de Investigaciones Históricas del NOA, cuyo título es *La Cultura del Noroeste Argentino (*2000*)* y en el cual se enfatizan y explicitan muchos de los aspectos que aquí señalaremos sobre su obra y su concepción historiográfica.

8 Existe una amplia bibliografía académica sobre la Historia Regional como abordaje es-

canónico de este texto, lo he seleccionado porque, justamente, el mismo autor propone en sus líneas centrales la idea de una matriz–étnica de mestizaje como factor central para entender la historia de la región y del país[9].

Historia del Noroeste Argentino cuenta con dieciocho capítulos que recorren desde el afianzamiento de la conquista española en Tucumán, hasta la sanción de la Constitución Nacional de 1853. De esos dieciocho capítulos, la novedad son los dos primeros que incluyen, como parte de la historia de la región, el periodo de los siglos XVI–XVII y, especialmente, las Guerras Calchaquíes[10]. Por

---

pecífico, donde se han tratado largamente discusiones en torno al concepto de región, a las dimensiones micro y macro, a su relación con la historia nacional, a sus recortes espaciales y temporales, sus autores y metodologías, etc. No es objeto de este estudio adentrarse en estas discusiones, reconociendo incluso en ellas posturas y trabajos actuales con interesantes planteos críticos. Me interesa, más bien, comprender la autopercepción de historiadores como Bazán, que fueron claves en la formación de los discursos (todavía) hegemónicos de la historia local.

9 Téngase en cuenta también el diagnóstico que realiza Ana María Lorandi sobre la historia en la región: "Es un dato de la realidad que los antropólogos modernos han prestado escasa atención al noroeste argentino porque su perfil cultural aparece profundamente modificado por el impacto de la colonización y el mestizaje, y porque no conserva casi nada de la vida comunitaria propia de los indígenas; a lo que se suma la carencia de estudios demográficos para efectuar un seguimiento detallado de la evolución de la población. Por su parte, el imaginario popular, alentado por la historia oficial, acepta que los nativos desaparecieron rápidamente después de la conquista" (Lorandi, 1992, p. 133).

10 Las Guerras Calchaquíes abarcaron los años 1562–1665. Articulando resistencia y rebelión, fue la lucha más sostenida, ardua y planificada posiblemente de todo el territorio del Tawantinsuyu y de las sociedades libres pre–incaicas y pre–hispánicas. Calchaquí es la denominación

la organización de los capítulos ya podemos intuir por dónde irá el derrotero del pasado indígena: finalizadas las Guerras Calchaquíes y afianzada la colonización, los indios irán desapareciendo vía extinción o mestizaje. Pero el gesto inicial de esta y otras historias de la región, es el "reconocimiento" de la importancia del pasado indígena. Bazán afirma de nuestra región que "durante el tiempo indígena fue la región más poblada y de mayor nivel cultural que hubo en el actual territorio argentino" (1995, p. 16), y a su vez menciona la importancia y el desarrollo de la Cultura de la Aguada. No obstante, el peso de este reconocimiento del pasado indígena como parte de la historia regional, será rápidamente eclipsado. Me detengo en un significativo apartado donde Bazán aborda el pasado indígena del Tucumán Colonial. Se titula "Estructura étnica y mestizaje", y los párrafos iniciales resumen a todas luces el sentido ideológico del texto:

> Cuando los españoles emprendieron la conquista del Tucumán el primer dato que se nos impone es la tremenda desigualdad numérica entre la población indígena y los reducidos contingentes de blancos que llegaban para someterla.

---

histórica recibida por un grupo de parcialidades de la etnia diaguita o paciocas que habitaban las actuales provincias de Salta, Catamarca y Tucumán en el noroeste de la Argentina al momento de la llegada de los conquistadores españoles. Estaban dentro de este conjunto de culturas diaguitas, los yocaviles, Quilmes, tafís, chicoanas, tilcaras y purmamarcas, entre otros. La denominación "calchaquí" parece derivar de uno de los principales jefes diaguitas que se opusieron a los españoles: Kalchakí, llamado por los españoles Juan Calchaquí, quien respondía como líder supraétnico en el valle de Yocavil.

> Ese desequilibrio demográfico y étnico creaba un serio problema para producir una efectiva colonización, esto es para formar una nueva sociedad incorporada a la cultura europea. La conquista de los pueblos autóctonos pudo producirse merced a la superior organización militar y al armamento más moderno: mosquetes y arcabuces contra flechas y piedras. En verdad, el desafío más serio era la colonización, pues de no resolverse este problema la minoría invasora hubiese tenido que vivir velando armas contra una mayoría hostil. Un factor sin duda poderoso para llamar a los indios a la obediencia y predisponerlos a colaborar con los conquistadores fue la iglesia con su labor de evangelización. Salvo casos límites, como la indómita rebeldía de las tribus Calchaquí y del Chaco, bien puede decirse que la cruz de los misioneros fue instrumento más eficaz de colonización que la espada de los guerreros. El otro instrumento fue el mestizaje (1995, pp. 32–33).

Lo primero que llama la atención es el señalamiento de una "efectiva" colonización, que marca la diferencia entre conquista y colonización. Es decir, que más allá de la ocupación territorial (conquista), la colonización debía avanzar en la dirección cultural para formar una nueva sociedad "incorporada" a la cultura europea. La contradicción, o, si se quiere, los límites epistémicos de la narración histórica que organiza Bazán, le permiten recuperar esta importante época histórica del pasado indígena, pero el marco explicativo es la comprensión del mestizaje que se define bajo la idea de una mezcla donde lo indio se incorpora a lo blanco–criollo, para desaparecer en la nueva cultura. Como señalábamos

anteriormente, no se trata de una negación absoluta de lo indígena, sino de una inclusión en la negación, una inclusión contenida en los límites temporales del siglo XVII que se funde y difumina en una nueva identidad. Este tipo de mestizaje tiene una dimensión histórica que pone de relieve el carácter epistémico–colonial de su lógica, un mestizaje que "se reactualiza para señalar la imposibilidad de la racionalidad histórica de corte occidental para reconocer simultaneidades espacio–temporales" (Muyolema, 2001, p. 354).

A través de todo el texto de Bazán se puede encontrar esta imposibilidad de reconocer simultaneidades espacio–temporales, es decir, se puede aceptar la herencia indígena solo como raíz histórica y no como elemento del presente histórico, exactamente en los términos de una inclusión en la negación. Este carácter de su historia regional se distancia de la historiografía nacional liberal, donde la negación del pasado indígena es total. En *Historia del Noroeste Argentino*, nos encontramos que no hay un olvido de lo indígena, pero sí su inclusión en la negación, aparece la idea de lo indígena como una raíz histórica profunda, importante en la formación de la "matriz étnica" de la nacionalidad, pero, a su vez, como una raíz que desaparece en el mestizaje de la identidad criolla; y encontramos, en la asunción político–ideológica del autor, un mestizaje falaz que reafirma la negación de lo indígena y, finalmente, una racionalidad histórica anclada en la negación de coetaneidad de las sociedades indígenas desde el siglo XVIII en adelante. Finalmente, traigo una contundente afirmación de Bazán, realizada en su artículo "El Método de la historia Regional", donde aparece con cierta irrisoria

sinceridad esta lógica sobre el pasado indígena. Afirma Bazán, en primer lugar:

> La homogeneidad de una región histórica depende también del tipo étnico que protagoniza su desarrollo. En el Noroeste ha sido y sigue siendo mayoritario el tipo humano producido por el primer mestizaje. El criollo se plasmó en su ser físico su idiosincrasia como producto del mestizaje del colonizador español –reducida minoría– con el aborigen americano, estrato originariamente mayoritario, y con los grupos africanos incorporados masivamente a partir del siglo XVIII. Esos elementos formaron la sociedad criolla que decantó su perfil en el siglo XIX, borrando los rasgos identificatorios particulares de sus componentes primarios (Bazán, n.d, p. 4).

"Componentes primarios" es el eufemismo utilizado para referirse a las culturas indias y negras. Lo que se borra es la herencia indígena, esa misma que Bazán quiere "reconocer" y "rescatar", ya que en la base epistémica de su historiografía regional continúa operando la lógica del mestizaje colonial.

Mestizajes estratégicos: multietnicidad, ambivalencia y el "entrelugar" de la historia

He afirmado al inicio de este artículo que el imaginario racial del mestizaje expresado en la "Historia oficial" de los siglos XIX y XX de nuestro Estado–nación argentino, ha sido fundamental en la visión ideológica y reduccionista que se

construyó sobre los procesos de transformaciones vividos por las sociedades indígenas. ¿Cómo recuperar esos procesos para la historia contemporánea? ¿Cómo se relacionan los sucesos del pasado indígena con la historia nacional argentina? ¿Qué narraciones habilitan a pensar el pasado indígena en la historia regional?

Para recorrer estos interrogantes, contamos desde la década de 1990 con una serie de investigaciones que se mueven entre la etnohistoria y la antropología cultural, que nos permiten realizar otras miradas y análisis sobre la historia del noroeste argentino, y sobre las cuales me apoyaré para intentar responder a los interrogantes propuestos. Es a partir del análisis de esos trabajos que propongo la categoría de mestizajes estratégicos, con la cual pretendo desarrollar la idea de unos mestizajes no exclusivamente de borramiento, sino como procesos más complejos y ambiguos, remarcando siempre, que no se trata de negar la lógica colonial del mestizaje, sino de preguntarse por ciertas ambivalencias en las cuales los mestizajes se convirtieron y convierten en estrategias de resistencia y persistencia[11]. Tal como insisten De Oto y Catelli: "de lo que se trata en relación con el colonialismo, en las formas históricas que asuma, es entender cómo trabaja, cómo se reproduce, cómo se hibrida" (2018, p. 251).

En las líneas que siguen bosquejaré esta idea de *mestizajes estratégicos*, como una categoría analítica para examinar ciertos imaginarios raciales de difícil aprehensión

11 Uso la idea de persistencia para señalar una resistencia de larga duración. Resistencia silenciosa, soterrada, episódica, pero constante.

en relación a la historia indígena. Si bien iré precisando la definición de *mestizajes estratégicos*, podemos dar cuenta de ella inicialmente de la siguiente manera. Entiendo el *mestizaje estratégico* como *un lugar de enunciación inestable*, que permite rastrear y comprender la articulación de identidades históricas de difícil aprehensión, como son, por ejemplo, las de poblador, local, lugareño, y sus relaciones con identificaciones indígenas, como ser las de "antepasados", "ancestros", "comuneros", "caciques", etc. El concepto de *lugar de enunciación inestable*,

> … remite a un referente lábil que, como tal, se constituye conformando un lugar de enunciación ontológicamente inestable, *en el que coexisten al menos dos universos de sentido sin reducirse el uno al otro*, y como epifenómeno de la expansión de occidente sobre América, forma parte de lo que Mignolo denomina "semiosis colonial" (Tieffemberg, 2013, p. 277, cursivas mías).

Presento la idea de *mestizajes estratégicos* como lugares de enunciación inestables, con dos objetivos. En primer lugar, como categoría crítica capaz de dar cuenta de ciertas contraposiciones "dicotómicas y transparentes" que se presentan en la historia para explicar las transformaciones entre pasado y presente indígena. Y en segundo lugar, para combatir cierto esencialismo historiográfico que define todas las categorías sociales y representaciones identitarias como fijas: la de español, la de criollo, la de mestizo y la de indio. Contra ese esencialismo, propongo reconstruir otras formas de continuidad en las identidades colectivas

indígenas, que tensionan los límites de lo que nos permite pensar nuestro imaginario histórico–racial. Abordar la idea de "mestizo" desde su lugar de enunciación permite:

> … reponer el contexto social, político y cultural implicado, y aprehenderla, no como un hecho del pasado sino como un proceso inacabado, que comienza con la llegada de españoles y portugueses a América, y que al presente muestra una notable actividad (Tieffemberg, 2013, p. 277).

Utilizaré para poner en discusión la categoría propuesta un estudio específico sobre el NOA como caso testigo. Empiezo por el texto, "El mestizaje interétnico en el noroeste argentino. Problemas y métodos" (1992), de la gran etnohistoriadora argentina Ana María Lorandi[12]. Allí, señala que el punto de partida hará foco "en las condiciones estructurales de la sociedad nativa del noroeste argentino y en las transformaciones que se producen desde finales del siglo XV hasta finales del XVIII" (1992, p. 133), pero, aclara la autora, con el objetivo de dar cuenta de un proceso histórico que culmina y explica la realidad actual. Por eso, pondremos en diálogo dicho texto con uno de los últimos trabajos de Lorandi en el NOA, del año 2005.

De los muchos problemas planteados en aquel texto fundamental, me interesa retener dos ideas: por un lado, la de relaciones interétnicas, y por el otro, la de multietnicidad. En pocas palabras, podríamos decir que uno de los

12 La obra de Ana María Lorandi abarca un conjunto de reflexiones realizadas a lo largo de más de 40 años de trabajo de campo en el Noroeste Argentino, y específicamente, en la localidad de Santa María, provincia de Catamarca, en la región de los Valles Calchaquíes.

objetivos centrales de la autora es romper con la caracterización simple y esencialista que se realizaba sobre el Tucumán Colonial. Contra ello, lo primero que se propone es analizar cómo era la región antes de la llegada de los españoles, es decir, cómo es el proceso entre las sociedades indígenas pre–hispánicas del NOA y las interacciones que surgen a partir de la expansión del Tawantinsuyu sobre estos territorios a fines del siglo XV. Para describir y analizar este proceso se propone una mirada estructural que observe los conflictos y tensiones en las fricciones interétnicas. A modo de novedad teórica, Lorandi introduce como eje de la situación colonial, la coacción política y la interdependencia económica asimétrica, junto a la idea de procesos de diferenciación. En relación al mestizaje, este enfoque lleva a tener en consideración:

> … el grado de incorporación y mestizaje que soportan las poblaciones nativas y sus consecuencias en la conformación de las identidades regionales en el espacio de colonización iberoamericano (1992, p. 134).

Si, en el registro de la historia regional de Bazán, el mestizaje empieza con la llegada de los españoles, en este planteo, las relaciones interétnicas muestran que el fenómeno tenía condiciones y antecedentes anteriores fundamentales para entender la región. Para Lorandi, resulta esencial la crítica a la simplificación de los enfoques interraciales, que descuidan un complejo proceso al dejar de lado las relaciones interétnicas**:**

> … complejidad que se vincula con los intercambios biológicos y culturales entre diferentes etnias americanas, porque las relaciones interétnicas adquieren una infinita gama de modalidades y el mestizaje es una de ellas" (1992, p. 135).

En esta línea, para la autora, el proceso de colonización no sólo detuvo los intercambios interétnicos, sino que les otorgó una nueva dimensión, ya sea que se realizaran como parte de las estrategias adaptativas o que fueran producto de la coacción política para reducir el margen de maniobra de las comunidades cuando sus reacciones implicaban un peligro para la estabilidad del sistema colonial. Este análisis lo ubica en particular Lorandi, sobre:

> … el mestizaje interétnico en contextos forzados por presiones que emergen de los Estados dominantes, tomando los ejemplos del Estado inca y el Estado colonial español, y circunscribiendo el análisis al ámbito específico del noroeste argentino" (1992, p. 136).

Aquí encontramos una primera modalidad del *mestizaje estratégico*. En los contextos opresivos que mencionamos, el mestizaje adquiere una mayor complejidad. La etnohistoriadora insiste en que, en estas situaciones coloniales, la subordinación a la que todos los grupos están sometidos suele dar lugar a reacciones contradictorias y no necesariamente excluyentes:

> Es así que pueden agudizarse y multiplicarse las fricciones interétnicas, puede potenciarse la capacidad de respuesta violenta frente a la presión colonial, o bien anular esa capacidad de respuesta haciendo que la vida cotidiana transcurra dentro de un trasfondo de sorda y opaca resistencia que culmina en anomia social generalizada (1992, p. 136).

Esta multiplicidad de respuestas no solo da cuenta de la complejidad de la agencia indígena, sino que, además, señala que mucho antes del mestizaje colonial (criollo y blanqueador), hubo otras relaciones interétnicas, otros mestizajes, que fueron desplegados como estrategias de resistencia de las poblaciones nativas.

Además del eje sobre las relaciones interétnicas como proceso histórico, me interesa traer una segunda idea importante para los *mestizajes estratégicos*, la de *multietnicidad:*

> La primera reflexión ronda en torno a la multietnicidad y sus efectos. Cualquiera haya sido la composición étnica y la estructura política de la región en tiempos pre–incaicos, es evidente que las alteraciones demográficas incaicas acrecentaron la fricción interétnica, porque la redistribución de tierras no sólo debió hacerse en base a la ampliación de las áreas cultivables o reasignando las de la población desnaturalizada, sino que para reducir el poder de los antiguos cacicatos, muchos de los *mitmaquna* adquirieron derechos territoriales y políticos que anteriormente habían pertenecido a los originarios. Las relaciones de poder se resignificaron, sobre todo después de la caída del Cuzco (Lorandi, 1992, p. 144).

Como afirma en todo momento Lorandi, es difícil establecer el grado de mestizaje que se produce entre los *mitmaqunas*[13] y las poblaciones originales, porque se ignora en qué medida los primeros abandonaron el territorio una vez que se destruye el aparato estatal del Tawantinsuyu. Pero los privilegios otorgados a estos *mitmaqunas* pudieron alentar a muchos de ellos a permanecer en esta región, y bajo ciertas circunstancias, en especial la lucha que los unía frente a un nuevo invasor, superar los viejos conflictos y actuar mancomunadamente en la defensa de sus territorios.

Así pues, antes y durante la llegada de los españoles, nos encontramos con un contexto de multietnicidad y de relaciones interétnicas que se articularon en distintos procesos de lucha y resistencia, a manera de *mestizajes estratégicos*. Pero, también, esta idea de multietnicidad nos permite reflexionar sobre cierto riesgo en la construcción de la "originariedad" de los pueblos indígenas hoy. Cuando se acusa a ciertos pueblos de "falsos indígenas", pero también cuando desde el Estado se exige el certificado de originalidad, se proyecta una idea de culturas estáticas y fosilizadas en el tiempo que niega las transformaciones, la coetaneidad y el devenir de los pueblos indígenas. Por lo tanto, esta misma multietnicidad que Lorandi rastrea ya en los siglos XV y XVI, nos señala para nuestro presente un argumento antiesencialista en la impugnación que se hace de la "originariedad" de las comunidades indígenas. Así como

13 Los mitimaes o *mitmak* eran grupos de un mismo origen trasladados en contingentes hacia otras regiones diferentes. Se trataba de una estrategia de la organización político–territorial de los Inkas, como respuesta a varios factores.

nunca hubo etnicidad pura, tampoco hubo mestizajes puros, ese es el otro lado de la moneda, de esta multietnicidad.

Ahora bien, ¿se puede trazar una línea de análisis entre estos procesos ocurridos en el Siglo XV–XVI y los procesos actuales de re–emergencia indígena? Para desandar esta ardua pregunta, pongo en relación lo desarrollado hasta aquí con el trabajo que realizó el equipo de investigaciones de etnohistoria coordinado por Lorandi en la región de Santa María; específicamente con dos investigaciones que abarcan el periodo que va desde la década de 1960 hasta la primera década del siglo XXI. El trabajo publicado en el año 2005, "Apropiaciones y usos del pasado. Historia y patrimonio en el Valle Calchaquí", representa un caso que pone de relieve y potencia esta idea de una revisión de los procesos y matices del mestizaje. El artículo, además de recoger reflexiones metodológicas y teóricas, apunta directamente al tema de la identidad en la región:

> … ¿cómo construyen su identidad los actuales pobladores de Santa María? ¿Existe(n) apropiación(es) de este pasado al momento de construir la identidad? ¿Dicha apropiación es diferencial u homogénea? ¿Qué rol juega la escuela, el museo local y las instituciones políticas al momento de tipificar identidades? (Rodríguez y Lorandi, 2005, p. 433).

Las investigaciones antropológicas que realizó el equipo en aquella época "se focalizaron principalmente en problemas del campesinado, más que en identificaciones étnicas y sus relaciones con la memoria histórica", no obstante, señalan las autoras:

> A partir de nuestros contactos con la población rural, mediada por los peones que colaboraban en las excavaciones arqueológicas y con quienes solíamos sostener largas e informales charlas, así como con la clase media urbana de la ciudad de Santa María con la que mantuvimos una estrecha relación social. Es obvio que las investigaciones de los arqueólogos, cuyas experiencias estamos compartiendo con nuestros lectores, no tenían por objetivo profundizar el tema de la identidad. Pero, para nosotros, originarios del litoral "gringo" de la Argentina, los pobladores de estos valles eran culturalmente diferentes, y la otredad de los santamarianos despertaba nuestra curiosidad, además de ser un asunto central desde la perspectiva antropológica (2005, p. 433).

En esta primera aproximación a esa curiosidad en crecimiento, las autoras se encuentran que el primer nivel de identificación de los santamarianos era la adscripción a la provincia de Catamarca. El ser catamarqueño era una forma constante de autoidentificación, con fuerte carga de orgullo y hasta de desafío hacia algunas de las regiones colindantes. La oposición más notable se establecía con los tucumanos, sus vecinos más inmediatos, considerados ladrones y poco sinceros. Respecto al pasado indígena:

> Si bien no podían ignorar y no ignoraban la existencia de abundantísimas ruinas arqueológicas (demostración de una notable densidad demográfica prehispánica) que habían sido el asiento de los indígenas [...] no parecían hacerse preguntas sobre el destino de esos antiguos pobladores, que consideraban ajenos a su identidad o patrimonio de un

> pasado muy remoto. Suponían, vagamente, que el proceso de mestizaje y la aculturación los había transformado en la sociedad campesina actual (2005, p. 435).

Estas ideas se sostenían, para las autoras, en una suerte de:

> … laguna temporal, un tiempo de nadie, entre el pasado más remoto con el que los santamarianos no se identificaban y la historia recordada, tal vez limitada al siglo en el que vivían (Rodríguez y Lorandi, 2005, p. 435).

No obstante, 30 años después, y "contradiciendo lo que se había observado en la década del sesenta, lo que primero llamó la atención fue que los pobladores de Santa María, que se autoadscribieron en primera instancia como santamarianos, constituyeron como su "otro", por antonomasia, a los pobladores del Valle de San Fernando", y en su lugar aparece una identidad arraigada en "sus tradiciones":

> … historias, mitos, leyendas, Pachamamas, apachetas, indios, gauchos, aparecidos, fantasmas, brujas, duendes, etc., se mezclan todos en una suerte de 'teatralización' del ser santamariano, que sin ninguna duda es fuertemente mestizo (Rodríguez y Lorandi, 2005, p. 435).

Y en esta recomposición de las tradiciones de los santamarianos, señalan las autoras,

> aparece con mucha fuerza —aunque creemos que se

> trata de un proceso bastante reciente— la idea de recuperar, revalorar y hasta volver al pasado indígena" (2005, p. 435, 436).

Me interesa recuperar esta reconstrucción mínima del planteo de Lorandi y Rodríguez sobre los procesos identitarios en Santa María para pensar cómo y cuáles son las características de estas transformaciones que van desde una identidad netamente campesina a la problematización, treinta años después, de una identidad mestiza–indígena. Las autoras señalan dos aspectos complejos y contradictorios en sus informantes del 2005. Por un lado, que si bien:

> … se autoadscribieron como santamarianos y según ellos con características propias, bien delimitadas, también insistieron con preocupación en que la cultura del santamariano era muy mezclada, impura e inauténtica y plantearon la necesidad de volver a ser algo que ya no son, de recuperar un pasado ideal, culturalmente puro y auténtico (2005, p. 436).

Pero, a su vez, también señalan que:

> Una de las características que apareció con más fuerza y distintividad en los discursos analizados es, contradiciendo la cristalización propuesta desde los organismos oficiales, la supuesta rebeldía de los santamarianos. Esa rebeldía es relacionada por ellos directamente con la historia colonial, en particular con la resistencia indígena que ellos suponen que los une al pasado –"esa sangre india que a veces nos

> sale"– y que por ende define o de la cual se desprenden muchas otras características: la autonomía, la independencia, la singularidad, la solidaridad. Es decir, el pasado del lugar los une a los santamarianos en una historia de rebeldías y confrontaciones, este pasado les sirve no sólo para delimitar su propia identidad, sus sentidos de pertenencia, sino que a partir de él recortan la figura del "otro" del cual se diferencian y al cual se contraponen (2005, p. 440).

Cuando hablamos de lugares inestables de enunciación, de ambivalencia y mezclas, me refiero exactamente a este tipo de procesos identitarios y narraciones. Como se puede apreciar en las citas, la idea de mezcla convive con la de "búsqueda de un origen". El mestizaje no homogeneiza una identidad criolla, ni deshabilita la posibilidad de una "recuperación del pasado indígena", es más bien lo contrario, *asumir la idea de mezcla es lo que permite reconstruir los vínculos con la herencia indígena, con ese "pasado rebelde de los santamarianos"*. La comparación entre las apreciaciones recogidas en la década del 60 y luego a principios de 2000, nos muestra la transformación desde una identidad más bien cerrada, anclada en lo campesino y en la identidad provincial (identificación a partir de una idea de territorio nacional); hacia una identidad con rasgos *multiétnicos,* con componentes campesinos, pero también míticos (leyendas, cuentos, apachetas, pachamamas y duendes), con una clara búsqueda en la herencia indígena, y con un desplazamiento de la identidad que ya no se afinca en las delimitaciones del territorio nacional (los catamarqueños pasan a ser el "otro" por antonomasia), sino que se resignifican las relaciones a

partir de la geografía del Valle Calchaquí, es decir, se fortalece una identidad regional con los pueblos cercanos de Tucumán y Salta.

En esta dirección, el ya mencionado *Arqueología del mestizaje* de Catelli, dedica una parte de su análisis a este tipo de procesos situados en el registro de narraciones históricas, a las cuales denomina el "entrelugar de la historia". Se pregunta Catelli, en su análisis de los discursos históricos del siglo XVI y XVII, "¿qué lugares ocupará [el mestizo] en el discurso de la historia? ¿Cuáles serán sus estrategias de poder?" (2010, p. 142). Para desandar estas preguntas, la autora reelabora una distinción a partir de Michel Foucault, que considero de suma pertinencia para la crítica de los registros históricos. Me refiero a la distinción entre dos modos historiográficos que Foucault llama el discurso histórico y la contrahistoria. El discurso histórico es aquel que relataba "la historia de los reyes y los poderosos, de los soberanos y de sus victorias". Frente a ella, Foucault define la contrahistoria como:

> … la historia de la lucha de razas, aparecida en el siglo XVI–XVII, es una contrahistoria incluso en aquel significado más simple y elemental del término, pero también más fuerte. De hecho, lejos de ser un ritual inherente al ejercicio, al despliegue y al reforzamiento del poder, ella es la crítica, el ataque y la reivindicación del poder (Citado en: Catelli, 2010, p. 148).

La distinción foucaultiana no tiene por objeto simplemente identificar el discurso histórico con, por ejemplo, el

discurso de la historia "oficial" de la conquista y el de la "contrahistoria" con la historia narrada desde un punto de vista indígena. El interés radica más bien en mostrar cómo funciona el poder en cada una de ellas. En esta dirección, el discurso histórico tiene una doble función:

> ... por un lado, se propone ligar jurídicamente a los hombres a la continuidad del poder a través de la continuidad de la ley, que se muestra justamente dentro del poder y de su funcionamiento; por el otro, se propone fascinarlos mediante la intensificación de la gloria de los ejemplos del poder y de sus gestas. El yugo de la ley y el esplendor de la gloria me parecen ser los dos aspectos a través de los cuales el discurso histórico procura obtener un efecto de reforzamiento del poder (Citado en: Catelli, 2010, p. 147).

Este es un aspecto central de las historiografías del nacionalismo y de la historia regional. La historia de la conquista que narran obras como las del historiador catamarqueño Raúl Armando Bazán, operan como un intensificador del poder criollo–hegemónico, y no de la resistencia indígena, más allá de las intenciones de sus propios autores. En esa intensificación, recurren constantemente a la fascinación de su gesta, y dan pie para esa continuidad de Ley, que será la norma del funcionamiento del poder en las sociedades criollas posconquista. La contrahistoria, en este sentido, no es un revisionismo reivindicativo, sino una crítica del funcionamiento del poder en el discurso histórico, de sus dimensiones, de sus relaciones y formas, y, para nosotros, una crítica del papel jugado por el mestizaje

en ese discurso. Pero si bien para Foucault esta distinción alcanza para desmontar la lógica del poder en la historia de Europa, al introducir la dimensión y la historia de la colonialidad, la misma nos resulta insuficiente. Y aquí es donde Catelli realiza su intervención quirúrgica:

> Es justamente en esa caracterización binaria –discurso y contradiscurso– donde se abre el espacio que he llamado el "entrelugar de la historia", donde se articula el discurso del mestizo (2010, p. 148).

Si bien la distinción entre discurso histórico y contrahistoria es potente para analizar la dimensión del poder en la historia, no deja lugar para la especificidad de la historia de la colonialidad, donde el mestizo ocupa un lugar central. Por ello, la autora construye este "entre–lugar de la historia" para señalar un "espacio de poder que está marcado por una irreductible ambigüedad" y que a la vez "hace visible el entretejido de las relaciones coloniales de poder" (2010, p. 148).

A contrapelo del discurso homogeneizante del mestizaje blanqueador, aparece la posibilidad de otros discursos del mestizaje, posibles de leerse como *entrelugar de la historia*, en esta clave de "tercer espacio", en los conceptos de "ambivalencia, repulsión y apropiación" (Catelli, 2010). Son estos tipos de procesos, ambivalentes y conflictivos los que ponen en cuestión la estabilidad de grandes unidades de sentido concebidas como relativamente estables en las cuales las identidades son fundadas y concebidas de una vez y para siempre. Los relatos recuperados en el texto de

Lorandi y Rodríguez, permiten pensar estas otras historias, unas memorias mestizas, donde aparecen identidades dinámicas, inestables y en proceso de resignificación. *Mestizajes estratégicos*, refiere pues, a estos procesos sobre los cuales muchas comunidades indígenas en la actualidad van dando forma a sus autoidentificaciones y a sus narraciones históricas.

Si para la historia nacional y la historia regional el mestizaje era un proceso histórico finalizado en el siglo XIX, sellado bajo el imaginario del blanqueamiento y la borradura, en el siglo XXI encontramos identificaciones y narraciones histórico–políticas que impugnan ese imaginario, deshabilitan sus nociones y apuntan a reconstrucciones históricas de alta complejidad y potencialidad crítica como mestizajes estratégicos que persisten en los entrelugares de la historia.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo he cruzado dos análisis distintos pero conectados: el análisis del mestizaje colonial en la historia regional de Bazán, y el de narraciones históricas actuales en comunidades indígenas de Catamarca a través del trabajo etnohistórico de Lorandi y Rodríguez.

En lo que refiere al primero podemos afirmar lo siguiente. Autores como Armando Raúl Bazán, construyeron historiografías regionales cuyo principal objetivo era poner de relieve el aporte de las provincias a la historia oficial

de la Nación[14]. En esa relectura de la historia nacional, aparece una importante característica, la matriz político–social de la Argentina tiene su inicio y fundamento en la formación del Tucumán Colonial, y en dicha matriz ocupa un lugar central la idea de mestizaje. Estas dos características son las que nos marcan la importancia que tuvo para muchos historiadores, por un lado, recuperar una lectura de la época Colonial en la región (siglos XVI y XVII), y por otro, realizar una crítica de la historiografía nacionalista porteño–céntrica. No obstante, ninguno de estos dos valiosos gestos sirvió para romper con el carácter colonial de la historiografía o habilitar la posibilidad de una historia

14 En *La cultura del noroeste argentino* (Bazán, 2000), encontramos un capítulo titulado "las ciencias del hombre", donde se revisa la historia provincial de Catamarca y la historiografía regional. Allí se aborda "la obra de quienes cultivaron en nuestra región las ciencias del pasado que tienen al hombre como protagonista. Ese quehacer tiene importancia primordial en la región fundadora de la nacionalidad, a la que hemos llamado la "matriz político–social de la argentina". En el apartado "Los fundadores de la historiografía regional" Bazán recupera la obra de Joaquín Carrillo, iniciador de la historia provincial de Jujuy, la obra de Groussac para la provincia de Tucumán, la de Bernardo Frías para la historia de Salta, los estudios de Baltazar Olaechea y Alcorta para Santiago del Estero, y por supuesto de Samuel Lafone Quevedo para Catamarca. Y de ellas afirma: "Frías propone una original versión de la historia nacional desde la perspectiva norteña y haciendo eje en la personalidad de un héroe, Martín Güemes" (Bazán, 2000, p. 72), para Olaechea y Alcorta "ninguna obra de Historia Argentina hacía mención del rol que a su provincia le cupo en el desarrollo progresivo del país" (Bazán, 2000, p. 73) y contra ello apunta su Crónica y Geografía de Santiago del Estero. Lo mismo vale para las otras, el eje de las lecturas que hace Bazán revela uno de los sentidos principales de toda la historiografía regional del siglo XX, la falta de reconocimiento del aporte de las provincias a la historia nacional, este es su *leitmotiv*.

indígena en ella. Situar la idea de mestizajes coloniales en el registro de la historiografía regional nos permite afirmar que, si en la historiografía nacional se opera una total exclusión del pasado indígena, en la historiografía regional, en cambio, hay por un lado un traslado del concepto de mestizaje a los siglos XVI y XVII que opera como un dispositivo colonial desarticulando y borrando una larga historia de relaciones interétnicas en contextos de multietnicidad. Y por otro lado, nos permite señalar las lógicas de inclusión en la negación, donde se incluye lo indígena como raíz histórica pero congelado en el pasado, sin coetaneidad ni presente histórico.

En razón de estos argumentos, podemos afirmar que la historia regional de Bazán (y una gran cantidad de obras escritas bajo la misma impronta) podrá ser una historia contra la homogeneización del nacionalismo, contra el centralismo histórico–porteño y la invisibilización de las provincias, pero, de ninguna manera, podrá ser una historia del pasado indígena. Una historia que abra puertas al pasado y a la memoria indígena, y que nos permita pensar los procesos históricos, políticos e identitarios de los pueblos Diaguitas, Calchaquíes, Collas, Aconquijas, Atacameños, y tantos otros, sin cuyo pasado la historia de la región seguirá siendo una historia colonial. Por ello, la revisión crítica de las historiografías y sus imaginarios raciales debe ser enfocada bajo una doble tarea crítica. Por un lado, crítica y revisión de una historiografía fundacional nacionalista (criolla–urbana–burguesa–liberal); y, por otro, crítica también de una historiografía regional de significación gaucha–provinciana–federal–popular. Ambas

están atravesadas por un mismo carácter colonial frente al pasado indígena.

Por otro lado, encontramos también que el borramiento operado en los imaginarios raciales ha tomado diferentes formas y lógicas que importa señalar y poner de relieve. Parte de esas diferencias se ha jugado en discursos del mestizaje que no han sido ni unívocos ni lineales, sino que, por el contrario, han dado lugar a diversas respuestas frente a las lógicas de la colonialidad. De ahí que también exista la posibilidad de encontrar otro tipo de mestizajes que he llamado mestizajes estratégicos. Identidades diferenciales, identidades ambivalentes, identidades y procesos de identificación que desafían los esencialismos culturales e historiográficos en la forma de lugares inestables de enunciación en los que coexisten múltiples universos de sentido sin reducirse unos a otros, conformando identidades heterogéneas, abigarradas, ambivalentes y dinámicas. Poder reflexionar sobre estos procesos colectivos, políticos y sociales de identificación y auto–narración histórica, es fundamental en lugares como el NOA, para romper con imaginarios raciales donde predominan de manera muy fuerte y arraigada visiones estigmatizantes, discriminatorias y racistas sobre el "ser indio" o "colla", interiorizadas incluso en los propios habitantes de las comunidades indígenas. Recuperar nociones como las de relaciones interétnicas, multietnicidad y mestizajes estratégicos, puede servir para nuevas narraciones históricas en sintonía con los procesos actuales que transitan las comunidades indígenas y los pueblos del NOA.

Bibliografía

Bazán, R. A. (n.d.). El Método de la historia Regional. *Revista, Fundación Cultural*, pp. 7–40. Recuperado de http://www.fundacioncultural.org/revista/nota7_40.html

Bazán, R. A. (1995). *Historia del Noroeste Argentino*. Buenos Aires, Argentina: Plus Ultra.

Bazán, R. A. (2000). *La cultura del noroeste argentino*. Buenos Aires, Argentina: Plus Ultra.

Biagini, H., Roig, A, (dir.). (2006). *El pensamiento alternativo en la argentina del Siglo XX*, Tomo I y II. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Catelli, L. (2010). Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica. Tesis Doctoral, Universidad de Pennsylvania, Filadelfia, Estados Unidos.

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

Devoto, F. y Pagano, N. (2009). *Historia de la historiografía Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Fabián, J. (2014). *El tiempo y el otro: cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá, Colombia: Universidad de los Andes.

Grosso, J. L. (2008). *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, Identidad y Añoranza*. Córdoba, Argentina: Encuentro Grupo Editor.

Lorandi, A. M (1992). El mestizaje interétnico en el noroeste argentino. *Senri Ethnological Studies*, 33, 133–166.

Lorandi, A. M. (2000). Las rebeliones indígenas. En E. Tandeter (coord.), *Nueva Historia Argentina II* (pp. 285–330). Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.

Muyolema-Calle, A. (2007). Colonialismo y representación. Hacia una re-lectura del latinoamericanismo, indigenismo y de los discursos clase-etnia en los andes del Siglo XX. Tesis Doctoral, Pittsburgh, Estados Unidos,

University of Pittsburgh. Recuperada de https://search.proquest.com/openview/03aa6f87b0243336665a7122b860c71c/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y

Muyolema-Calle, A. (2001). De la 'cuestión indígena' a lo 'indígena' como cuestionamiento. Hacia una crítica del latinoamericanismo, el indigenismo y el mestiz(o)je. En I. Rodriguez, *Convergencia de Tiempos: Estudios Subalternos| Contextos Latinoamericanos. Estado, Cultura y Subalternidad* (pp. 327-364). Atlanta, Estados Unidos: Rodopi.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores.* Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2015) *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina.* Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis.* Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Rodríguez, L. y Lorandi, A. M. (2005). Apropiaciones y usos del pasado. Historia y patrimonio en el valle Calchaquí. *Bulletin de l'Institut Français d'études Andines*, 34(3), 431-442.

Ruffino, M. (et. al.). (2017). *El Norte Grande Argentino. Cultura y Región.* Buenos Aires, Argentina: CICCUS.

Tieffemberg, S. (2013). Lugares de enunciación inestables. *Telar: Revista Del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, 9 (11), 269-283.

Quijada, M., Bernand, C. y Schneider, A. (2000). *Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina siglos XIX y XX.* Madrid, España: CSIC.

Wade, P. (2003). Repensando el mestizaje. *Revista colombiana de antropología*, 39, 273-296.

IMÁGENES DE LA NEGRITUD

Carlos Aguirre Aguirre
https://orcid.org/0000–0002–7924–9399

Heterotopía de la imagen y "trance"

Frente al "cine de perfección" europeo y a la idea nacional brasileña de un "cine original", el cineasta conquistense Glauber Rocha (1939–1981) en su ensayo de 1968, "El cinema novo y la aventura de la creación", demanda construir un lenguaje cinematográfico "nuevo" capaz de poner en escena elementos culturales que han sido ocluidos por las gramáticas visuales del capitalismo tecno–colonial. El realizador señala que:

> … sobre este "lenguaje" las discusiones son prolíficas y reveladoras. El *cinema novo*, recusando el cine de imitación y eligiendo otro lenguaje, rechazó también el camino más fácil de ese "otro lenguaje". Este otro lenguaje, típico de los llamados artes nacionales, es el "populismo". Es el reflejo de una actitud política muy nuestra. Como caudillo, el artista se siente padre del pueblo: la consigna es "hablemos de cosas simples para que el pueblo entienda". Considero una falta de respeto hacia el público, por más subdesarrollado que éste sea, "hacer cosas simples para un pueblo simple". En primer lugar, el pueblo no es simple. Enfermo, hambriento y analfabeto, el pueblo es complejo (2011, p. 91).

Uno de los objetivos centrales para Rocha es hacer emerger en el plano de la sintaxis fílmica el espesor crítico del pueblo. Sin embargo, no se trata, como lo cree la estética cinematográfica anti–imperialista de los años '60 y '70, de pensar un pueblo homogéneo que avanza renqueante hacia la modernidad en su lucha por la liberación nacional, pues para el cineasta este "autoengaño" significa la defensa ciega por una racionalidad que ha devenido en colonial. "La razón de izquierda –dice Rocha en su manifiesto *Eztetyka del sueño* de 1971– se revela heredera de la razón revolucionaria burguesa europea. En ese nivel, la colonización imposibilita una ideología revolucionaria integral que tendría en el arte su expresión mayor", para más adelante agregar que "el Pueblo es el mito de la burguesía" (2011, p. 138). Estas reflexiones responden, como bien lo nota Carlos Ossa, a la defensa de "un pueblo en trance, en estado larvario, que debía imaginarse visualmente. Era necesario inventar el pueblo del cine y no caer en el espejismo populista de los sectores progresistas" (2013, p. 141).

Ante el lector y el espectador, Rocha despliega en su obra un sinnúmero de cuestiones que tuercen toda representación letrada y uniforme del pueblo. Uno de los ejemplos más significativos de esto es su filme *Terra em transe* (1967) donde se advierte una multitud conflictivamente heterogénea que se halla lejos del peligro estetizador de un pueblo unificado. De ahí que este film plantea a Latinoamérica en los términos de un cruce étnico, donde advienen múltiples tradiciones culturales, deparando, asimismo, una clave característica del ejercicio de Rocha que se relaciona con una crítica a las concepciones instrumentales de la

imagen y de la estética hilvanada por el protocolo cultural binario del pensamiento occidental.

Desde nuestro análisis, tal procedimiento permite aquello que Jacques Rancière entiende como una política capaz de reconfigurar el "reparto de lo sensible" (2011, p. 34). En Rocha, ésta tiene relación con una ambición de saber cuáles son las posibilidades de traer al presente nuevas formas de subjetividad política en el plano de una estética "de la catástrofe" que no se encuentre sujeta a los resortes visuales del realismo documental, ni mucho menos a un imaginario nacional capaz de responder a una ambición ontológica. Con esto, el cine, como una máquina semiótica que administra y distribuye imágenes, lenguajes y cuerpos, se ve enfrentado al dilema de ser un aparato que "proyecta" un imaginario nacional que reproduce prácticas coloniales o, por el contrario, ser un campo de interrogación estética que facilita el ya arduo ejercicio político de arrancarse de las identidades catalogables y reconocibles, y así desarticular los valores ilustrados de la modernidad. La reconfiguración del "reparto de lo sensible" ejecutada por el brasileño, en consecuencia, no se trata solo de tener el coraje de ver críticamente cómo las imágenes de la industria cultural –esas "fantasmagorías del objeto y del discurso que alcanzan un momento de luz", según señala Ossa (2009, p. 125)– certifican la matriz colonial de poder y el régimen de significación de la modernidad, sino también, de hacer de la política un instante donde "aquellos que 'no tienen' el tiempo se toman ese tiempo necesario para plantearse como habitantes de un espacio en común y para demostrar que su boca emite también una palabra

que enuncia lo común y que no sólo enuncia dolor" (Rancière, 2011, p. 34).

Bajo lo anterior, pensamos que Rocha labra una "heterotopía" de la imagen. Michel Foucault entiende las "heterotopías" como estrategias que, en más de un sentido, inquietan, porque minan el lenguaje, "porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la sintaxis, y no sólo la que construye frases: también aquella menos evidente que 'mantenerse juntas' (lado a lado y frente a frente unas y otras) las palabras y las cosas" (2002, p. 11). De esta manera, el problema del pueblo en Rocha se vuelve un asunto que impacta en el lenguaje estético, pero también en las gramáticas visuales de los llamados cines del Tercer Mundo.

Bien es sabido que la cartografía militar/ocular del capitalismo colonial de la modernidad instituyó taxonomías fijas y distanciadas entre lo Uno y lo Otro, entre lo Mismo y lo Otro, entre lo Blanco y lo Negro con el afán de erigir una idea de humanidad donde Occidente se posiciona como baluarte incuestionable de la historia universal. En el campo de la filosofía, esto toma cierta notoriedad desde el Renacimiento y, más fuertemente, con la Ilustración europea. Es por ello que la estética ha estado marcada por este proceso que, como bien señala el pensador jamaicano Stuart Hall, hace referencia a un ejercicio de "exploración, conquista, colonización y hegemonía que constituyó la 'fachada', el 'afuera' constitutivo de la modernidad capitalista, y luego occidental, después de 1492" (2008, p. 571). Pensamos que la distancia que toma la obra de Rocha de la estética realista y militante de los años '60 y '70 se sostiene,

justamente, desde una propuesta estético–política que entiende cómo tales prácticas visuales asumen esos esquemas binarios de la modernidad que se encuentran enlazados a un concepto tradicional de cultura demasiado vinculado a la fijeza e inmovilidad del espacio social. De ahí que su idea de pueblo como mito de la burguesía ensayada en *Eztetyka del sueño* resulta deudora de una *heterotopía* de la imagen que es coherente con su tematización crítica y no homogénea de la cultura latinoamericana. En este sentido, nos arriesgamos a pensar que el pensamiento rochiano reemplaza las polaridades propiciadas por "el maniqueísmo primitivo del colono (blanco y negro, árabe y cristiano)" (Bhabha, 2002, p. 234) por la idea de un presente en el que las identidades culturales son parciales, limitadas e inestables. Más que esgrimir una teorización polar de la relación entre distintas formas culturales, su pensamiento prevé el conflicto que acontece en la dispersión y la deslocalización de las prácticas culturales, anticipando así "gran parte de las problemáticas más comunes de la significación del juicio en la teoría contemporánea: la aporía, la ambivalencia, la indeterminación, el problema de la clausura discursiva" (Bhabha, p. 213).

En vínculo con esto último, entendemos, entonces, cómo la noción de "trance" que tiene lugar importante en la obra de Rocha funciona a la manera de un principio que organiza esa *heterotopía* de la imagen de la que venimos hablando; la cual, a su vez, potencia una representación iconoclasta y "barroca" del mundo latinoamericano. Cuando en el prefacio de su libro *Revolución del cinema novo* dice el realizador que el "internacionalismo épico

& didáctico & transconstructivista" del cinema novo, "es la síntesis neobarroka del Tercer Modelo, o Antymodelo–Ynvención Polytyka de la scyedad brazylera" (2011, p. 28), lo que sobreviene es un pensamiento que insiste en la necesidad de yuxtaponer estilos y figuras dentro de la imagen. Lo cual supone una relación de indisociabilidad entre estética y política; en un sentido, no está de más recordar, en acuerdo con Walter Benjamin, de politización del arte y no de una estetización de la política. En efecto, la narrativa descarrilada de *Terra em transe*, pero también la cámara vertiginosa de la película *Der leones have set cabeças* (1970), dan cuenta de una imagen que no busca reponer la supuesta pérdida de una identidad homogénea, sino que coloca a los sentidos culturales en un estado de "trance" que, siguiendo a Raúl Antelo, "no deja de ser, asimismo, transición, pasaje, devenir y posesión" (2014, p. 82). Este último, refiriéndose a dos de los filmes más relevantes de Rocha, *Deus e o diabo na terra do sol* (1964) y *Antonio das Mortes* (1969), agrega que "en el cine de Glauber, el beato Sebastião impone penitencias a los fieles, el *cangaceiro* Corisco fusila a los pobres para que no se mueran de hambre; Antônio das Mortes siembra la muerte en nombre de una revolución futura" (Antelo, 2014, p. 83). En otras palabras, consiste en un ejercicio estético que abre una *heterotopía*, o, mejor dicho, un entre–lugar[1], por medio de la alambicada construcción de la imagen como producto antisocial

1 La cuestión del "entre–lugar" o de los "espacios entre–medios" en el terreno de la cultura latinoamericana la hemos trabajado desde una perspectiva poscolonial en trabajos anteriores. Recomendamos ver: Aguirre Aguirre (2017, 2018).

y anticolonial de la sociedad (Grüner, 2017, p. 156) donde la vida se enfrenta con una modernidad tecnocolonial que insistentemente atenta contra todo barroquismo cultural.

Si usualmente se ha definido al "trance" como aquello que, en el mundo colonial, "vuelve a ensamblar en el inconsciente, el espacio y el tiempo del sujeto y la comunidad, escindidos por una violenta historia de desplazamientos y rupturas temporales" (Andermann, 2018, p. 22), en el plano de una "heterotopía" de la imagen, "trance" delinea una apertura cultural que quiebra las subjetivaciones heredadas del orden colonial. Agrieta las identidades y rehace aquellas esferas que la retórica modernizadora de los cines comprometidos pretende unir en un todo homogéneo. El trance se trama "en la inestabilidad de las personas, la inestabilidad ideológica, la inestabilidad aun física, y por eso mi film es inestable" (en Avellar, 2002, p. 137).

Sinrazón y *Eztetyka* del sueño

Si hacemos un recorrido por los ensayos, las cartas y las películas de Rocha es posible encontrar varias referencias a la fuerza estéticamente transgresora de la cultura afroamericana. Sin embargo, su lectura acaece en un espacio de la crítica que está lejos de tramarse en el campo de las homogeneidades y los esencialismos, pues, justamente, lo que hace es volver visibles los entramados heterogéneos y culturalmente ambivalentes que habitan en lo afroamericano.

Por otro lado, si en el pensamiento rochiano hay un impulso liberador de la negritud es siempre cuestionando la

repartición cultural europea y desmantelando toda epopeya histórica guiada por los parámetros de una razón que en Latinoamérica ha devenido en colonial. Mencionamos esto por dos motivos: el primero debido a que la "heterotopía" de la imagen de Rocha que ya hemos problematizado hunde sus motivos estético–políticos en una (re)localización crítica de los desahucios culturales de la modernidad. Nos comprometemos a plantear esto entendiendo que en la "heterotopía" rochiana hay una discontinuidad temporal, estética y cultural que resiste a la secuencialidad lineal de la temporalidad moderna, pero en la que también hay una suerte de rescate estratégico de los modos culturales que dentro de la historia latinoamericana reverberan una violencia anticolonial que para el cineasta resulta fundamental. Segundo, ya que el cine de Rocha abre un parteaguas al interior de los cines políticos latinoamericanos cuando ve cómo la fuerza des–racionalizadora de lo que en su ensayo *Eztetyka del sueño* entiende como "sinrazón" perturba un modelo de humanidad que ha condenado al Otro a una insufrible forma de enunciar y de interrogar. Estas dos cuestiones, sin duda, acercan al realizador brasileño a una lectura cíclica de la historia que se empecina por hacer retornar a esos desechos "impuros" de la modernidad, similar a como Benjamin piensa a esas "ruinas" que desnudan la opresión que viste a la idea moderna y unilineal de progreso.

Sobre esto último, tiene sentido cuando Ossa (2013) apunta que Rocha articula una "dialéctica inconclusa" que contribuye a la dispersión y a la no–síntesis, ya que en él las cosas no se hallan en perímetros y cuadrados seguros

(p. 137). No es algo menor, entonces, que en su cine "la realidad carece de una revelación única, dogmática, definitiva, más bien circula e interrumpe con gestos, espasmos y ruidos" (p. 137). En este punto también resultan elocuentes los planteamientos de Gilles Deleuze sobre Rocha, donde su cine se define como aquel en el que el pueblo se encuentra en un trance que permite arrancar a lo invivible un acto del habla (2012, p. 294). Las fuerzas de las formas culturales se suspenden, se redefinen: "Un pasaje o un devenir: es la que hace posible el acto de habla, a través de la ideología del colonizador, de los mitos del colonizado, de los discursos del intelectual" (Deleuze, 2012, p. 294).

Ahora bien, lo que nos interesa mostrar en este apartado es de qué manera la crítica a la razón colonial de *Eztetyka del sueño* asume que la descolonización y sus prácticas se relacionan, como apunta Alejandro De Oto, con "la emergencia de un linde, un lugar de indecibilidad" (2003, p. 92) en el que no existe una ordenación natural de las prácticas históricas y culturales. Planteamos esto considerando cómo Rocha, en su ataque al cine documental de Fernando Solanas y Octavio Getino que tiene lugar en el texto, ensaya un rechazo a todo prototipo ideal de comunidad; gesto que habilita, por un lado, su defensa de lo que entiende como "sinrazón" y, por otra parte, consigue una reinvención crítica de los modos culturales que se resisten a la razón colonial y a sus moldes estéticos. Sin embargo, vemos necesario, en el marco de nuestra discusión, hacer un breve *excursus* sobre cómo han sido tematizadas las incrustaciones culturales afroamericanas y su cosmología dentro del pensamiento crítico latinoamericano, para de

ahí ver la manera como Rocha entiende a la "sinrazón", la cual, como veremos a continuación, está lejos de ser definida como el orden pre–racional de la razón moderna.

Históricamente, el problema de las incrustaciones africanas dentro de la cultura latinoamericana aparece como una cuestión que llama la atención de distintos teóricos contemporáneos. Si la presencia del negro diasporizado era considerada por el pensamiento moderno eurocentrado como una presencia que había que exterminar, o, desde la concepción racializadora de la colonialidad, ser mano de obra esclava, pensadores tan disímiles como Leopoldo Zea, Fernando Ortiz y Gilberto Freyre, por sólo nombrar algunos, ven en su cultura diasporizada un elemento fundamental de esa multiplicidad que hace a la composición social y cultural de Latinoamérica y el Caribe. Mientras Zea denuncia la normativa cultural racista de los colonizadores, apuntando que éstos "parten de una supuesta superioridad racial o cultural por el hecho de no ser negros o indígenas. Lo negro y lo indígena vienen a ser expresión de lo subhumano" (1979, p. 5), y Ortiz, por su lado, da forma a su sagaz categoría de "transculturación" para así observar críticamente cómo los negros "fueron aglomerados como bestias en jaula, siempre en rabia impotente, siempre en ansia de fuga, de emancipación, de mudanza, y siempre en trance defensivo de inhibición, de disimulo y de aculturación de un mundo nuevo" (1993, p. 147), Freyre da cuerpo (dejando de lado su posterior viraje conservador) con notable talla poética a su generosa radiografía híbrida del nordeste brasileño, llegando a señalar que todo brasileño "aún el blanquísimo, de cabello rubio, lleva en el alma,

cuando no en el alma y en el cuerpo, –hay tanta 'gente de genipapo' en el Brasil– la sombra, o por lo menos la pinta, del negro" ([1933] 1945, p. 135).

Más allá de la imaginería cientificista y, en parte, positivista que se constata en los postulados de Ortiz y Freyre –no así en los de Zea–, lo importante acá es destacar cómo estas reflexiones sobre las formaciones culturales afroamericanas son un intento de aproximarse críticamente a los conflictos acaecidos dentro de los sincretismos culturales que se abren con la colonización. Empero, creemos importante señalar que en estas cavilaciones, como destaca Laura Catelli, el sincretismo "se utiliza en el estudio de las formaciones culturales afroamericanas, con énfasis en los aspectos religiosos" (2018, p. 226).

Como se sabe, en Latinoamérica esas formaciones culturales han sido obligadas a obedecer el despliegue histórico de una razón caracterizada por condenar a "otras racionalidades" a vivir bajo las cadenas de la colonialidad. A razón de esto, Rocha busca reacentuar favorablemente esos elementos religiosos, enfatizados, según Catelli, por los estudios de Ortiz y Freyre, que habitan en los sincretismos culturales afroamericanos. Así, por lo menos, lo deja entrever el brasileño en la célebre carta que le envía a su amigo, el cineasta cubano Alfredo Guevara, cuando apunta cómo su película *Antonio das Mortes* "intenta responder otro capítulo porque necesitamos también de los santos y los orishas para hacer nuestra revolución, que ha de ser sangrienta, mesiánica, mística, apocalíptica y decisiva para la crisis política del siglo XX" (2014, p. 60). En su dimensión teórica y política, esta reivindicación de las

formaciones religiosas afroamericanas subraya la localización crítica de manifestaciones culturales que interpelan los códigos racionalizantes de la modernidad desde un espacio de enunciación "siempre específico, materialmente situado, y designa procesos de actuación que dotan a su sujeto de movilidad operatoria para producir identidad y diferencias en respuestas a ciertas coyunturas de poder" (Richard, 2018, p. 31). Frente a esto, se abre un problema relacionado con los cambios que dentro de su producción fílmica y crítica tiene la reflexión sobre estos discursos. La lectura de Rocha sobre la religiosidad afroamericana antes de escribir su célebre ensayo de 1965 titulado *Eztetyka del hambre*, y que se cristaliza fundamentalmente en sus películas *Barravento* de 1962 y *Deus e o Diabo na Terra do Sol* de 1964, es drásticamente distinta a la que tiene lugar en sus películas *Der Leone have sept cabeças* de 1970 y en su ensayo *Eztetyka del sueño*. Detengámonos un poco en esto.

Barravento patenta una lectura crítica sobre las dificultades que tiene una comunidad afrobrasileña para poder pescar y donde la religiosidad funciona como un elemento análogo de la violencia colonial y capitalista que azota a los pobladores. Su protagonista Firmino es una suerte de antagonista de esa realidad y cuando corta la red de pesca lo hace en función de mostrar que las prácticas rituales resultan estériles para subvertir la catástrofe natural del Barravento. Rocha, en este film, traza así una interpelación radical a los tropos hegemónicos de la integración multicultural. Este ejercicio se fundamenta cuando lo que sobresale en la obra son los conflictos materiales, culturales y religiosos de la diáspora afrobrasileña. Pensamos que

su argumento, de hecho, advierte esto último cuando se detiene a reflexionar sobre el desgaste material del cuerpo hambriento. En el film, Firmino vuelve después de un tiempo a la aldea de pescadores y, como ya adelantamos, corta una vieja red de pesca. Concluido esto, le dice a Cota, su amante, que ese acto tiene una significación política importante: que las cosas mejoren para que los habitantes no sigan muriéndose de hambre. "Los pobladores tienen que sentir hambre para que el estómago duela mucho, y cuando la herida sea bien grande todos puedan gritar juntos", razona el protagonista. Cota le responde que la aldea se llenará de desgracia porque ya no podrán comer pescado. Firmino le señala que ese sufrimiento nadie lo ve, insistiendo en que los habitantes del pueblo son tontos y cobardes. Así, su retorno a la aldea altera un misticismo religioso que permanece intacto entre sus habitantes. Si bien en *Barravento* los cuerpos vibran con el *candomblé*, entran en contacto enfrentándose, tocándose y besándose, también sienten hambre. Son cuerpos que profesan la carencia. Cuerpos que, al no saber cómo liberarse, creen que la miseria cotidiana es mejor que el acto de Firmino. Por eso, romper la red es una acción contundente que sirve para desorganizar las pulsiones naturalizadas por la rutina endémica del pescador pobre. Este ya no tiene qué comer, ya no tiene qué pescar, ya no sabe cómo pescar y tampoco sabe, o al menos no quiere saber, cómo alterar su destino. Parte del relato, recordemos, se sostiene en que los pobladores no saben cómo quebrantar las opresiones, las torturas, las perversiones y el dominio del dueño blanco, conquistador y colonialista de la red, ubicando rápidamente como un

problema dentro de la película a ese hueco que el hambre abre en sus estómagos. Es solo el hambre más brutal, según el razonamiento de Firmino, lo que puede desnudar el origen del dolor y de la violencia colonial. Este es el mismo gesto subversivo anticolonial que Rocha argumenta y defiende años después en su célebre *Eztetyka del hambre*. Por otro lado, en *Deus e o Diabo na Terra do Sol* Rocha traza de manera sustantiva sus nociones sobre la comunidad latinoamericana y el pueblo, y también exhibe la supuesta indisociabilidad que acaece entre capitalismo y religiosidad. En esta película, Manoel y Rosa, sus protagonistas, son pobres que después de asesinar a un terrateniente vagan por el desierto brasileño sin rumbo claro. En su trayecto, aparecen evangelizadores delirantes y rebeliones que son presas de mitos que convierten a los sujetos en peregrinos sin aliento. El valor del encuadre, el frenético movimiento de cámara y la localización visual de cuerpos existencialmente mutilados e irredentos son suspendidos en un escenario donde las identidades se desploman por el malestar que provoca el agotamiento del Estado de derecho. A medida que avanza la película, el paisaje hambriento del desierto representa la descomposición existencial de personajes que modulan una pérdida de familiaridad para consigo mismo. En tal sentido, la soberanía de sus cuerpos la tienen los otros protagonistas de ese drama delirante que es la colonización: Sebastián, un excéntrico sacerdote que le promete a sus seguidores llevarlos a la Tierra prometida en la que abunda comida y agua, y Corisco, un bandido que vaga por el desierto organizando rebeliones contra los terratenientes.

Esta representación fílmica sobre la religiosidad sufre

una metamorfosis sustantiva desde *Terra em transe*; obra donde la crítica a la religión se concentra más que nada en trazar una lectura ácida sobre el catolicismo. Recordemos que en esta película tiene lugar una alegoría del arribo de Pedro Cabral a Brasil en 1500 y la celebración de la primera misa en la tierra descubierta, principalmente en la célebre escena del principio donde se muestra al personaje de Porfirio Díaz llegando por mar a la tierra de El Dorado, trayendo consigo una enorme cruz con un estandarte negro en compañía de un sacerdote católico y de un indio adornado con plumas. Como bien describen Ella Shohat y Robert Stam:

> … hay una enorme cruz clavada en la arena y Díaz se acerca para arrodillarse y llevar a cabo un ritual que evoca, para el espectador brasileño, la famosa "primera misa" celebrada en la tierra recién "descubierta", pero de una manera anacrónica que destaca las continuidades metafóricas y metonímicas entre la conquista y la opresión contemporánea (2002, p. 56).

Sin embargo, es con su película *Der Leone have sept cabeças* de 1970, realizada en el Congo, donde Rocha ya altera radicalmente sus representaciones de la religiosidad afroamericana. Según las declaraciones de Claudio M. Valentinetti (2014, p. 120), para Rocha esta es su obra "más brasileña", cuestión que sobresale cuando en ella reflexiona, en diversos momentos, sobre los vínculos entre África y el conjunto de Latinoamérica. En *Der Leone have sept cabeças* habita una negritud que parece traicionar la esencia de una comunidad homogénea, a la vez que se tematiza

críticamente las fuerzas heterogéneas que sobreviven a la violencia colonial, entre las que se encuentra la religiosidad africana. Aquello se ve potenciado con una representación donde la acción política de la población negra contra la ocupación colonial no recurre a la ontologización de la misma, sino, muy por el contrario, advierte sus contradicciones político sociales y sus ambivalentes trasformaciones culturales. Así, mientras las élites negras locales negocian con las élites blancas colonizadoras y las fuerzas rebeldes blancas se unen con las fuerzas revolucionarias negras, la religiosidad cumple la función de desestructurar en todo momento las polaridades fijas. En la óptica de Rocha, librar al pueblo negro de la opresión blanca y colonial significa indagar la potencia desestabilizadora de la negritud, con el objeto de entender cómo ésta puede orientar lo que, un año después del estreno de esta película, entiende como *sinrazón,* dentro de su *Eztetyka del sueño*.

Dicho esto, se puede entender cómo *Eztetyka del sueño* viene a materializar una visión más compleja sobre la religiosidad afrobrasileña. De esta manera, el mentado manifiesto, no sólo elabora una lectura más acabada sobre las incrustaciones africanas y caribeñas en Latinoamérica, sino también despliega una suerte de reivindicación de lo afroamericano que tiene por horizonte dar cuenta de cómo ahí parece funcionar un reservorio político y estético importante que se rebela contra las codificaciones culturales de la racionalidad moderna. En parte, como señala Adrián Cangi, esto muestra cómo para Rocha "la conducción puramente racional de la vida resulta imposible" (2014, p. 112). De este modo la "sinrazón" viene a ser su intento de

sostener un espacio de oposición crítica capaz de prolongar a toda costa las tensiones no resueltas que subyacen en la administración moderno/colonial. Ésta no es tematizada a la manera de un reverso etnocultural o pre–racional, oscuro y salvaje del orden de la razón, o un símbolo inconsciente y no contaminado que se opone a la lógica racional colonizadora. Entendemos, por el contrario, que la "sinrazón" en Rocha se yergue a la manera de como Eduardo Grüner entiende al "desvío", como lugar de enunciación privilegiado para construir una crítica descolonizadora a lo objetivo que representa el reino de la razón moderna y su significación política en Latinoamérica. Para citar a Grüner, "desvío" en tanto:

> … la "ficción", la "metáfora", el *desvío* del discurso por parte de la cultura vencida, o de la "nueva" cultura *engendrada* como hija "bastarda" de la violación, son una defensa contra ese "saber" [el de la colonialidad]: una *manera de decir*, un estilo, que no confronta al saber dominante en su mismo terreno (2010, p. 251).

Este sentido del *desvío* se traduce en *Eztetyka del sueño* cuando Rocha señala que, "mientras la *sinrazón* planea revoluciones, la *razón* planea represión" (2011, p. 139). Dicha imagen ratifica también la idea de la "sinrazón" como la reflexiona Lewis Gordon al analizar la cuestión de la negritud en Frantz Fanon. La "sinrazón", entonces, no es solo lo radicalmente interno, lo subjetivo de la negritud que se opone a lo externo y racional de la blanquitud, es asimismo el espacio donde el principio de realidad occidental y sus jerarquías simbólicas fracasan (2009, p. 247). La "sinrazón"

de Rocha, así, consigue reforzar esta idea de Gordon, pero dentro de un orden cultural donde, como dice *Eztetyka del sueño*, "la ruptura con los racionalismos colonizadores es la única salida" (Rocha, 2011, p. 138).

Si bien tanto Gonzalo Aguilar (2015) como Fernández Muriano (2013) han reflexionado que *Eztetyka del sueño* se puede resumir como una suerte de oposición entre Jorge Luis Borges y Solanas, es necesario advertir que la reivindicación de Rocha a la obra de Borges es más que nada en función de subrayar y darle curso a las dimensiones más radicales y descolonizadoras de la "sinrazón", maximizando su momento negativo y su fuerza heterotópica en la imagen cinematográfica. En otras palabras, con Borges el brasileño intenta delinear las superficies de la política de la "sinrazón", las cuales parecen tomar forma desde un cruce entre "las génesis afro–americana, amazónica, sincréticas" (Fernández Muriano, 2013, p. 14) y las lecturas conjeturales y plurales de Borges (Aguilar, 2015, p. 136). Resulta significativo cómo Rocha en los últimos párrafos de *Eztetyka del sueño* realiza tal intersección:

> El *arte revolucionario* debe tener la magia de hechizar al hombre a tal punto que él no soporte más vivir esta realidad absurda.
>
> Borges, superando esta realidad, escribió las más liberadoras irrealidades de nuestro tiempo. *Su estética es la del sueño*. Para mí, es una iluminación espiritual que contribuye a expandir mi sensibilidad afroindia en la dirección de los mitos originales de mi raza (Rocha, 2011, p. 140).

El desplazamiento que hace Rocha de Borges tiene consecuencias enormes en Latinoamérica, y más aún en los '60 y '70 donde el arte y la literatura, en general, son subordinadas a un determinado sentido identitario marcado por los procesos de consolidación de las luchas antiimperialistas y el imaginario de nación. Pensar un arte que se aparte de la representación de la identidad nacional o latinoamericana, es, no solo rebelarse contra las certezas de la modernidad, sino, también, abrir un desconcierto de los sentidos que se encamina a romper los códigos de las identificaciones hegemónicas. Es en esa posibilidad donde en Rocha se juega, tanto la erosión de las formas clásicas y esencialistas –que, en el peor de los casos, reproducen las dinámicas instrumentales de la modernidad colonial–, como el encauce político de la "sinrazón".

Así, si pudiéramos decir qué es central en esta instancia, en especial en relación con la clausura que funge la razón colonial ante cualquier posibilidad de crítica que se ubique en los márgenes de su terreno discursivo, deberíamos señalar que *Eztetyka del sueño* revela la posibilidad de desacatar su autoridad, rechazando la impositiva ilustrada que busca uniformar lo heterogéneo. Es ahí donde el brasileño nos envía al problema político que devela su ejercicio, no sólo porque su rechazo radical a las normas culturales establecidas responde a la necesidad de ver cómo las formaciones afroamericanas trazan una zona de suspensión desde la que se abren nuevas opciones culturales y nuevos modos de representación, sino porque también responde a las necesidades políticas y revolucionarias de un resquicio cultural que históricamente se ha visto ajeno a las tramas

políticas y culturales del terreno de lo común. Invocar y evocar a esos "restos" culturales no significa para Rocha participar de la función generalizadora y universalizante de la que son presos imaginarios a simple vista antagónicos como son los de la izquierda y la derecha brasileña. Es por eso que, a razón de esto, dice el brasileño en *Eztetyka del sueño* que:

> … los sistemas culturales involucrados, de derecha y de izquierda, están presos de una razón conservadora. El fracaso de las izquierdas en Brasil es el resultado del vicio colonizador. La derecha piensa según la razón del orden y del desarrollo (Rocha, 2011, p. 138).

Como en parte ya vimos a principios del apartado anterior, a diferencia del arte militante que se refugia en una épica referencial de lo regional como sostén de una identidad monumental, Rocha no participa de ese retrato de lo latinoamericano predominante en el cine político y la crítica de su época, y, por otra parte, es un severo opositor al proyecto cultural de la dictadura brasileña y a su complicidad en el desarrollo de la "pornochanchada"[2]. Así

2 El término "pornochanchada" hace referencia a un género fílmico que comenzó su desarrollo en Brasil a lo largo de la década de los '70 y que contó con la promoción de la dictadura militar. Bajo la excusa de ser productos culturales que promovían la exploración del erotismo, las "pornochanchadas" se caracterizaron por ser de baja calidad en sus producciones y por promover argumentos cruzados por las travesuras sexuales y la comedia. Los realizadores del cinema novo y principalmente Rocha denunciaban severamente el carácter nocivo de estas películas que empezaron a ganar terreno dentro de la industria cinematográfica brasileña,

se lee en su trabajo de 1970, *Barcelona*: "la colonización es un virus tan fuerte que contamina hasta a los espíritus más nacionalistas", agregando más adelante que:

> ... películas colonizadas son aquellas que utilizan las fórmulas pornográficas y violentas del cine extranjero. Por ejemplo, las habituales comedias de yé–yé–yé o las películas de sexo que plagan el mercado (Rocha, 2011, p. 124).

Siguiendo lo anterior, la "sinrazón", como *desvío*, no pretende producir una representación universal de la cultura, pues su criticidad se sostiene, justamente, en interferir revolucionariamente el ideario de una modernidad que condena a vivir a "otras racionalidades" bajo las cadenas de su administración racional. Ante esto, aparece la cuestión de su legitimidad política, que necesariamente es vinculada por Rocha en toda su obra, pero principalmente en su *Eztetyka del sueño*, con el problema del arte revolucionario, y, específicamente, con el de la estética política ante las expectativas ofrecidas por quienes defendían una normatividad antiimperialista que se encontraba coludida con un racionalismo colonizador.

Ante esto, la "sinrazón" busca politizar esos espacios culturales afroamericanos que no se encuentran representados por los discursos artísticos y estéticos que dominaban el territorio de lo común, y es por ello que, desde el argumento de *Eztetyka del sueño*, la descolonización no

---

ejercicio desde el que se puede leer también una oposición radical al tipo de "brasileñidad" que promovían.

puede subyugar su acción al orden de una cultura nacional ideal, sino, muy por el contrario, tiene que operar en las zonas más devastadas por el dominio de la colonialidad. En buena medida, esto genera una política negativa en la que brotan totalidades no totalizantes, que no son "enteramente previsibles o satisfactoriamente dirigibles desde alguna razón o lógica, salvo que se entienda a ésta como determinación negativa" (Drucaroff, 2016, p. 75). Detrás de todo esto hay una cuestión importante relacionada principalmente con el esfuerzo de *Eztetyka del sueño* por leer hasta sus últimas consecuencias esa necesidad obsesiva del racionalismo moderno de excluir, para su fortaleza, aquello que considera irracional. La "sinrazón", al mostrar cómo el racionalismo encauza histórica y culturalmente la colonización de la cultura, traza "otra racionalidad" y "otro lugar de enunciación" desde el cual poder evaluar, de una manera no restrictiva ni lineal, a la cultura latinoamericana. De ahí que, como apunta Cangi, en Rocha los pueblos "están atravesados por una racionalidad ampliada de sus tradiciones, cuya expresión es el orden del espasmo, la convulsión, el desvelo" (2014, p. 112). En el fondo, lo que se constata acá es que si bien *Eztetyka del sueño* apela al maniqueísmo clásico visto en su momento por Foucault entre razón–*sinrazón*[3], lo hace en función de ver cómo la envoltura de los discursos emancipatorios de la razón moderna se encuentra cruzada por una colonialidad que desplaza "fuera de la historia", en un sentido liso y llano, a "otras racionalidades".

3 Para más detalles sobre este punto véase Díaz (1995).

"Sueño" e imágenes de la negritud

La dimensión del "sueño" de *Eztetyka del sueño* debe ser tenida en cuenta cuando se discute la gesticulación de lo que hemos esbozado como "sinrazón" dentro de la "heterotopía" de la imagen rochiana, dado que ella ilumina el modo en que la descolonización estético–política se vuelve posibilidad dentro del reparto colonial de lo sensible. "Sueño" reverbera de un modo bastante particular el impulso liberador/surrealista que habita en la negritud. Si la "sinrazón" como "desvío" erige un lugar de enunciación idóneo para construir una crítica descolonizadora a las administraciones culturales de la razón moderna, pensamos que esta operación inviste al "sueño", a la dimensión de lo onírico, al inconsciente relegado, etc., una potencia descolonizadora, produciendo una apertura hacia lo imprevisible, hacia aquello que no se puede regir por los parámetros de la razón colonial. Esto se certifica cuando el pueblo que modula Rocha se vuelve un campo abierto, un sitio oculto de desequilibrios –que al mismo tiempo es productivo– y en el que todos los significados, las lenguas y las sintaxis estéticas ingresan en un alto grado de incertidumbre.

Veamos la manera en que el brasileño piensa a la fuerza subversiva del surrealismo dentro de la cultura latinoamericana como un impulso artístico que no puede ser formulado con los códigos culturales europeos. "El surrealismo para los pueblos latinoamericanos es el tropicalismo", dice en su texto *Tropicalismo, antropofagia, mito, ideograma* (2011, p. 120). Para Rocha, consiste, más que nada, en empujar los esfuerzos críticos del surrealismo en

la dirección de una violencia antropofágica neo–surrealista, que aglomere, "las relaciones entre hambre y misticismo. El nuestro no es el surrealismo del sueño, sino de la realidad. Buñuel es un surrealista y sus películas mexicanas son las primeras películas del tropicalismo y la antropofagia". Más adelante agrega:

> La función histórica del surrealismo en el mundo hispanoamericano oprimido fue la de ser un instrumento para el pensamiento orientado hacia una liberación anárquica, la única posible. Un instrumento utilizado hoy dialécticamente, en un sentido profundamente político, en dirección de esclarecimiento y agitación (2011, p. 120).

Mientras el surrealismo de Luis Buñuel sacó a flote el diván de los deseos reprimidos del sujeto europeo y mostró cómo el fascismo y la Iglesia van de la mano (pensamos en la referencia de Rocha a su película *El ángel exterminador,* de 1962), *Eztetyka del sueño* cifra que los elementos afrobrasileños de la cultura popular son los que vuelven al pueblo un espacio de incertidumbres donde el significado tradicional del surrealismo entra en fluctuación. Como si el *sueño* activara una ruta donde las imágenes, las representaciones y la lengua colonial ingresan en un estado de ambigüedad anárquica. Es el surrealista Buñuel, según Rocha, quien ha mostrado cómo "el surrealista de ayer es al anarquista de hoy: sirve a la revolución en la medida que ataca a las instituciones del capitalismo", es por eso que "en la izquierda eterna, contrario al orden establecido, Buñuel siempre será un hombre condenado" (2011, p.

178). Siguiendo el argumento de Rocha, por un lado, la resignificación latinoamericana del surrealismo da como resultado una violencia antropofágica capaz de enfrentar los resortes culturales de una sociedad administrada colonialmente y, por otra parte, Buñuel ha sido condenado por una izquierda que, al igual como se señala en *Eztetyka del sueño*, se encuentra presa de un racionalismo colonizador.

Este plano, uno de los más complejos de la argumentación de Rocha, abre la pregunta sobre hasta qué punto en Latinoamérica esa antropofagia *avant–garde* puede quebrar la cláusulas culturales de la razón moderna, pues pareciera que solo es posible en la medida que logre parodiar el impulso surrealista europeo, como si el gesto antropofágico surrealista al que apela el brasileño fuera esa "hija bastarda" y "descolonizadora" de Buñuel. Empero, nos inclinamos por creer que la transgresión antropofágica de Rocha responde más que nada a un apoderamiento crítico del impulso surrealista de Buñuel con el horizonte de demostrarle que la civilización a la que responde –la moderna europea– ha caducado, por lo que es necesario que el "sueño" se reinvente en los resortes culturales de la negritud afroamericana. O sea, en otras palabras, se trata de ver cómo la antropofagia puede fabricar un surrealismo de la negritud en un contrapunto conflictivo con los moldes estéticos modernos.

En esto es donde se juega uno de los elementos más decisivos de la intervención de Rocha, no sólo, quisiéramos creer, en relación a sus sugerencias sobre una politicidad del sueño vía la antropofagia, sino en función de dirigir su rendimiento crítico hacia la puesta entredicho de las

modernas certezas identitarias. Cabría, entonces, llevar la intervención de *Eztetyka del sueño* a la interrogación que se hace la negritud sobre el universo de sentidos instituidos por la colonización y que hace, también, a la cuestión de cómo trazar una lógica subalterna de esos elementos culturales que reclaman su pertenencia en una historia magullada por el racismo blanco. En este sentido, pensamos que su *Eztetyka del sueño* tiene pertinencia con una tematización crítica de los modos culturales que les permitieron a hombres y mujeres negros sobrevivir al trauma de la esclavitud y la diáspora, los cuales se potencian radicalmente en la *heterotopía* de la imagen rochiana: *imágenes de la negritud* que irrumpen brutalmente dentro del reparto colonial de lo sensible.

Bibliografía

Aguilar, G. (2015). *Más allá del pueblo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Aguirre Aguirre, C. (2017). Pensamiento del entre-lugar y pensamiento fronterizo: (des)articulaciones y emergencias en el espacio latinoamericano, *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 11, 69-93.

Aguirre Aguirre, C. (2018) La apuesta del entre lugar: Discusiones y (re)apropiaciones latinoamericanas, *Revista Língua&Literatura*, 20(36), 62-81.

Andermann, J. (2018). *Tierras en trance: Artes y naturaleza después del paisaje*. Santiago, Chile: metales pesados / ediciones.

Antelo, R. (2014). *Imágenes de América Latina*. Buenos Aires, Argentina: Universidad Nacional Tres de Febrero.

Avellar, J. (2002). *Glauber Rocha*. Madrid, España: Cátedra.

Bhabha, H. (2002). *El lugar en la cultura.* Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Cangi, A. (2014). Glauber Rocha o la verdad alucinada. Apuntes para una filosofía mestiza. En *Glauber Rocha: del hambre al sueño. Obra, política y pensamiento* (pp. 108–115). Buenos Aires, Argentina: Malba – Colección Constantini.

Catelli, L. (2018). La persistencia del racismo en los imaginarios críticos sobre Latinoamérica. En Y. Martínez–San Miguel., B. Sifuentes–Jáuregui, M. Belausteguigoitia (eds.), Términos críticos en el pensamiento caribeño y latinoamericano: trayectoria histórica e institucional (pp.225–233). Boston, Estados Unidos: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.

De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial.* México D.F., México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África.

Deleuze, G. (2012). *Imagen–tiempo. Estudios sobre cine* 2. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Díaz, E. (1995). *La filosofía de Michel Foucault.* Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Drucaroff, E. (2016). *Otros logos. Signos, discursos, políticas.* Buenos Aires, Argentina: Edhasa.

Fernández Muriano, N. (2017). El Cristo Tercermundista de Glauber Rocha. En H. Kohen et al. (comps.), *Los condenados: Pier Paolo Pasolini en América Latina* (pp. 183–222). Buenos Aires, Argentina: Nulú Bonsai Editora.

Fernández Muriano, N. (2013). Glauber Rocha lector de Borges, *Imagofagia*, (7), 348–380.

Freyre, G. ([1933] 1945). *Casa – Grande y Senzala.* Buenos Aires: Emecé Editores.

Foucault, M. (2011). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno.

Gordon, L. (2009). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra*,

máscaras blancas en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217–260). Madrid, España: Akal.

Grüner, E. (2017). *Iconografías malditas, imágenes desencantadas.* Buenos Aires, Argentina: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución.* Buenos Aires, Argentina: Edhasa.

Hall, S. (2008). ¿Cuando fue lo poscolonial? Pensar el límite. En *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales* (p. 121–144). Madrid, España: Traficantes de sueños.

Ortiz, F. (1993). *Etnia y sociedad.* La Habana, Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.

Ossa, C. (2013). *El ojo mecánico. Cine político y comunidad en América Latina.* Santiago, Chile: Fondo de Cultura Económica.

Ossa, C. (2009). *La semejanza perdida. Ensayos de Comunicación y Estética.* Santiago: metales pesados / ediciones.

Oubiña, D. (2014). Prometeo furioso. Canibalismo y demolición en Glauber Rocha, En *Glauber Rocha: del hambre al sueño. Obra, política y pensamiento* (pp. 104–107). Buenos Aires, Argentina: Malba – Colección Constantini.

Rancière, J. (2011). *El malestar en la estética.* Buenos Aires, Argentina: Capital Intelectual.

Richard, N. (2018). *Feminismo, género y diferencia(s).* Santiago, Chile: Palinodia.

Rocha, G. (2014). Carta a Alfredo Guevara. En *Glauber Rocha: del hambre al sueño. Obra, política y pensamiento* (pp. 50–61). Buenos Aires, Argentina: Malba – Colección Constantini.

Rocha, G. (2011). *La revolución es una estétyka.* Buenos Aires, Argentina: Caja Negra.

Shohat, E., Stam, R. (2002). *Multiculturalismo cine y medios de comunicación: crítica del pensamiento eurocéntrico.* Barcelona, España: Paidós.

Valentinetti, C. (2014). Por un cine tricontinental: Der Leone have sept cabeças. En *Glauber Rocha: del hambre al sueño. Obra, política y pensamiento* (118–125). Buenos Aires, Argentina: Malba – Colección Constantini.

Zea, L. (1979). *Negritud e indigenismo.* México D. F., México: Universidad Nacional Autónoma de México, Coordinación de Humanidades, Centro de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras.

NUEVOS ÁLBUMES: REGISTRO, INTERVENCIÓN Y CRÍTICA EN LA FOTOGRAFÍA LATINOAMERICANA ACTUAL

Leticia Rigat
https://ri.conicet.gov.ar/author/32249

Fotografía latinoamericana contemporánea

Los estudios sobre "fotografía latinoamericana" son relativamente recientes, no fue hasta la década de 1970 que comenzaron a aparecer trabajos de investigación, coloquios y exhibiciones que ponían en escena este concepto. En este contexto, se llevó a cabo, en 1978,el Primer Coloquio Latinoamericano de Fotografía en México, un punto inicial a partir del cual se crearon numerosos "Consejos Nacionales de Fotografía" en distintos países de la región y la réplica de reuniones, coloquios, exhibiciones con la denominación *Fotografía Latinoamericana*. Un encuentro que se pensaba como un espacio de intercambio para los fotógrafos latinoamericanos, y tras el cual se establecía al *documental social* como la práctica latinoamericana por excelencia, pero buscando un *giro en la mirada*: una búsqueda de encontrar la propia mirada como la contracara de lo que se pensaba como la mirada colonizada.

Desde aquel momento inicial al presente, las investigaciones en el tema, las exhibiciones, coloquios, bienales y debates se han incrementado notablemente, y han ido

variando determinados enfoques en torno a la conjunción de estos dos conceptos: fotografía y Latinoamérica. De los primeros casos, podemos decir que en su mayoría se trataba de investigadores europeos o norteamericanos que reproducían tópicos como lo exótico, lo tercermundista, el subdesarrollo, la violencia, entre otros[1].

Avanzada la década de 1980 comienza a producirse un verdadero giro, tanto en las producciones fotográficas como en las investigaciones latinoamericanas: fotógrafos, curadores e investigadores proclaman la necesidad de revertir lo que se consideraba una visión "desde afuera", y las definiciones hegemonizantes del mercado del arte occidental que clasifica en términos de "alteridad" respecto al origen geográfico y cultural. Así, afirmaban con ello la necesidad de centrarse en una definición, en una historiografía[2] y en una producción que reflejara una autorreflexión crítica sobre la fotografía realizada en América latina.

---

1 Ejemplo de esto es la muestra "El Rostro de América latina en 300 imágenes insólitas" *(1982)* y la publicación "Canto a la realidad. Fotografía latinoamericana 1860–1993", ambas dirigidas por Erika Billeter. En cuyos textos curatoriales afirmaba que la fotografía latinoamericana –al contrario de la europea y la norteamericana– "está totalmente orientada a la realidad de la existencia y desconectada por completo de cualquier veleidad que tiende a la experiencia estética" *(*Billeter, 1993, p. 30*)*.

2 La historia oficial de la fotografía se ha centrado principalmente en el detalle de los avances técnicos realizados en los países centrales y a partir de fotógrafos europeos y estadounidenses. No obstante, en los años 1970, en Latinoamérica se buscó reconstruir una historia de la fotografía que incluyera a los pioneros de la invención de la fotografía oriundos de nuestros países y a los fotógrafos de la región. Entre ellos cabe destacar la labor de investigación del brasileño Boris Kossoy.

Podemos encontrar ciertas constantes en las exposiciones y ponencias presentadas en los diferentes encuentros de fotografía latinoamericana, hasta por lo menos los años noventa[3]. En primer lugar, el interés por pensar a la fotografía latinoamericana desde una perspectiva propia, buscando "descolonizar" el pensamiento sobre la fotografía, pero así también la mirada sobre nuestras realidades y cómo las representamos (y las han representado). Un deseo de caracterizar a la fotografía latinoamericana en relación a los complejos contextos sociales, culturales, económicos y políticos de Latinoamérica como una unidad, resaltando las similitudes de las experiencias históricas compartidas: el "ser latinoamericano", cuya historia está marcada, entre otras cosas, por la experiencia colonial, los procesos de construcción de lo nacional, y los regímenes autoritarios del siglo XX.

Una definición totalizadora sobre la fotografía latinoamericana que en los años noventa comienza a debilitarse de la mano de críticos y fotógrafos que planteaban que dicha categoría homogeneizaba bajo una misma rúbrica realidades dispares y diferenciales. Un cambio que se vio reflejado también en las prácticas fotográficas que comenzaron a despegarse de lo que se había marcado como la "plataforma común de los fotógrafos latinoamericanos" (Tibol, 1978), movidos por representar su contexto a través del documentalismo de registro directo.

---

3 Como es el caso de: el Segundo Coloquio Latinoamericano de Fotografía, realizado en México en 1981; el Tercer Coloquio Latinoamericano de Fotografía, Cuba, 1984; el Encuentro de Fotografía Latinoamericana, Venezuela, 1993; y el Quinto Coloquio de Fotografía Latinoamericana, México, 1996.

Podemos hablar entonces de una ruptura en el pensamiento sobre la fotografía realizada en América Latina desde la última década del siglo pasado, en cuanto a la existencia de un conjunto uniforme y homogéneo de prácticas y representaciones. Asimismo, es posible considerar que la violencia vivida a partir de las dictaduras militares, y luego la implementación de las políticas liberales en la década de 1990, fueron factores que generaron un fuerte cambio en la forma de pensar la propia identidad. Podríamos decir que, en estos años, en el pensamiento sobre la fotografía latinoamericana, se produce una revisión identitaria que busca recuperar parte de nuestra historia en términos de origen y colonización, una colonización que es revisitada en el presente como una visión crítica del contexto contemporáneo. Un cambio que tiene lugar en un contexto más general, en el que cobran un impulso sin precedentes los discursos sobre la memoria y el debate sobre el significado de determinados acontecimientos históricos en Occidente, un giro hacia el pasado que contrasta con los imaginarios de principio de Siglo, cuyas promesas de progreso no hacían más que mirar hacia el futuro (Huyssen, 2009).

En este sentido, podemos observar que en las producciones fotográficas latinoamericanas de las últimas décadas estas cuestiones se tornan centrales, principalmente (aunque no únicamente) en lo que refiere a las prácticas contemporáneas, en las que es posible observar un "retornar el pasado desde las imágenes", pero no como una mera repetición, sino desde el análisis, desde el cuestionamiento de las iconografías gestadas como parte del imaginario de la nación, un cuestionamiento de los

valores que deconstruyen los cánones coloniales. Como afirma Andrea Giunta, en el arte contemporáneo:

> … el pasado es visitado, recuperado desde sus síntomas en el presente, ya no es un pasado cuestionado para anticiparse a un futuro prometido (como en la modernidad) sino su interrogación desde el presente, para comprender el tiempo en que vivimos (Giunta, 2014, p. 28).

Una mirada crítica del tiempo presente que en América latina se ve reflejado tanto en las temáticas de las obras fotográficas como en los modos de representarlas. En base a lo anterior, es posible afirmar que desde los años 1990 y bajo la denominación "Fotografía latinoamericana", se ha buscado definir una identidad latinoamericana abordando una posición crítica respecto al contexto sociopolítico de la región y la recuperación y resignificación del pasado en el presente, principalmente en lo que respecta al pasado prehispánico, al colonialismo y al pasado reciente.

En este sentido, nos interesa reflexionar sobre cómo en la fotografía contemporánea latinoamericana se genera una visión crítica sobre la persistencia de lo colonial, como un proceso continuo e inacabado en el presente, con una crítica (ya sea implícita o explícita) sobre los modos de representación de los Pueblos Originarios (en el presente o en otros contextos históricos). Un pasado que es revisitado y (re)significado en el contexto actual, para desentrañar sus ecos y persistencias. "Persistencia de lo colonial" que, como bien afirman Laura Catelli, Mario Rufer y Alejandro De Oto (2018):

> ... no pueden resumirse como una serie de continuidades inalterables. Dichas continuidades han sido ocultadas por los discursos de quiebre de las élites criollas en los momentos genésicos de la nación latinoamericana, o suprimidas por instauraciones performativas: mestizaje, ciudadanía, igualdad, hibridez, república (p.11).

Por lo tanto, cuando hablamos de poscolonialismo en América latina desde un punto de vista temporal surge el cuestionamiento sobre su aplicabilidad, puesto que los países latinoamericanos en su mayoría lograron su independencia en el siglo XIX. En relación a esto José Rabasa nos advierte:

> ... obsérvese que el 'pos' no implica un momento en el que se ha superado el colonialismo sino la toma de conciencia de las continuidades y legados coloniales aun siglos posteriores a las independencias políticas (Rabasa, 2009, p. 220).

En este sentido, afirma que referirse al momento poscolonial en Latinoamérica como aquel en el que surgen los Estados nacionales tras las guerras de independencia, carece de rigor, puesto que más allá de las independencias formales pueden observarse realidades socioeconómicas y culturales en las que se reproducen estructuras coloniales bajo la modalidad de neocolonialismos internos, que sometieron a las poblaciones indígenas y negras a procesos de marginalización y exclusión.

Por tanto, es necesario distinguir entre poscolonialismo

como momento histórico y las articulaciones descolonizadoras de la crítica poscolonial, de esta manera:

> … pensar lo poscolonial, ya no como mero momento posterior a las independencias formales, implica tomar conciencia de las continuidades coloniales que acarrean inevitablemente legados lingüísticos, culturales y políticos (Rabasa, 2009, p. 221).

En relación a esto Rabasa aclara que reflexionar sobre lo poscolonial en América Latina implica pensar tanto en el pasado colonial que data de la invasión europea en el siglo XVI, como en el imperialismo estadounidense que se estableció posteriormente.

Un punto importante a evaluar, entonces, son las resonancias contemporáneas de algunas consecuencias (políticas, económica y sociales) del colonialismo, que continúan vigentes (aun cuando no siempre de manera evidente) en nuestras sociedades latinoamericanas. Entre estas continuidades y consecuencias podemos interrogarnos por las marcas, legados o improntas que se hallan, reactualizan y resignifican en nuestros imaginarios sociales.

La crítica poscolonial puede verse reflejada en ciertas manifestaciones del arte contemporáneo en las que se cuestionan los contextos políticos, económicos, sociales y simbólicos, poniéndolos en relación a los efectos del colonialismo, buscando deconstruir las representaciones visuales y teóricas. En efecto, desde una perspectiva poscolonial, ciertas producciones artísticas van buscando cuestionar las jerarquías culturales y la supuesta universalidad

de la cultura occidental, reconfigurando los imaginarios y estereotipos, intentando dar cuenta de la multiplicidad de identidades y poniendo en relación lo global con lo local, el centro con la periferia. Una corriente del arte contemporáneo a la que Terry Smith (2012) denomina precisamente, el "giro poscolonial".

Una corriente del arte contemporáneo en la que es posible ver cómo:

> … las críticas posmodernas de los valores modernos de la originalidad artística fueron ampliados por las críticas poscoloniales de las nociones occidentales de pureza cultural (Foster, 2006, p. 617).

Un discurso poscolonial que ponía en el centro de reflexión la cuestión de la identidad –lo natural frente a la construcción cultural– bajo el influjo de producciones intelectuales como las de Edward Said, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, entre otros (Smith, 2012).

Una crítica que alcanza a la cuestión de las identidades (racial, multicultural, feminista y homosexual), en donde por momentos se busca reivindicar una naturaleza esencial (la negritud, la etnia, la femineidad o la homosexualidad) frente a estereotipos negativos; y en otros momentos se propone una crítica que pone de manifiesto la "construcción social" de estas identidades contra la idea de una naturaleza esencial en la que muchos fotógrafos y artistas van a revisionar ciertas prácticas documentales, *científicas* y de identificación para poner de manifiesto cómo se ha creado un imaginario de los "otros".

Es en este sentido, del giro poscolonial del arte contemporáneo, que nos proponemos reflexionar sobre ciertas obras de la fotografía latinoamericana contemporánea, en las que se busca deconstruir los cánones coloniales, revisitando el pasado y sus iconografías, para hablar del presente.

Desde este punto de vista, podemos observar el surgimiento en los años noventa de una vasta cantidad de obras fotográficas que complejizan la representación de Latinoamérica buscando poner de manifiesto la heterogeneidad, tanto de los modos de representación como de los contextos y los sujetos representados. Asimismo, en estos años es posible distinguir temáticas recurrentes en la fotografía latinoamericana, como son "identidad y memoria"[4]. Producciones que buscan revisitar nuestra historia en términos identitarios a través de prácticas no realistas, que pluralizan los lugares de la enunciación, tanto de nuestra historia latinoamericana como de la propia práctica fotográfica.

Los comienzos del fotodocumentalismo en Latinoamérica

Cabe recordar que el comienzo de la documentación fotográfica en América Latina se relacionó con los ideales de la modernización de los Estados Nacionales hacía fines del siglo XIX y principios del XX. En este contexto, ya sea

4 En términos similares, y tomado como antecedente, Alejandro Castellote al curar la muestra "Mapas Abiertos, fotografía latinoamericana, 1993–2002" *(2007)* declara que las ideas más frecuentadas por los artistas latinoamericanos en los años 1990 son la identidad, la memoria, los géneros, las ciudades, el espejo social, los mitos y los rituales.

de manera independiente por voluntad de los fotógrafos o por encargo del Estado, se comienzan a producir álbumes *expedicionistas* y postales con tomas de vista, costumbres y paisajes, escenas urbanas, del campo, y de "tipos humanos".

En este sentido, cuando se habla de los primeros documentalistas en América Latina suele hacerse referencia a los fotógrafos (tanto extranjeros como locales) que utilizaron el medio fotográfico con un afán de documentar nuestros territorios, y que culminaron en la construcción de álbumes, postales y archivos fotográficos. En relación a la fotografía decimonónica, puede pensarse entonces que al hablar sobre documentalismo latinoamericano, al menos en el siglo XIX y principios del XX, se hace referencia al espíritu que caracterizó la labor de los fotógrafos que buscaban construir un "mapa visual" en relación a los procesos de modernización y progreso (y en contraposición de lo bárbaro y lo primitivo): ciudades, campos, costumbres, paisajes, tipos populares, indígenas, negros, personajes de la cultura y la política, etcétera.

Lo que se veía reflejado en dichas producciones era la búsqueda de los recientes Estados Nacionales de crear un imaginario nacional que actuara como fuente de identificación para la sociedad. Un punto de reflexión que abarcó no solo la cuestión de lo nacional sino también la heterogeneidad de las poblaciones, y la definición de un "nosotros" en contraposición a un *otro* bajo nuevos colonialismos internos. De esta manera, en los distintos países fueron surgiendo series fotográficas que iban poniendo el acento en la clasificación e identificación de

tipos populares, tipos indígenas, tipos negros; en oposición al proyecto modernizador que se veía reflejado en las imágenes de las principales ciudades.

En el caso de los "tipos indígenas" y los "tipos negros", puede observarse una búsqueda de categorización del *otro* como exótico y salvaje. Representaciones que eran recibidas como documentales, pero que en realidad eran construcciones que seguían convenciones estilísticas, por ejemplo: situar la cabeza en tres cuartos de perfil para registrar rasgos fisionómicos específicos, resaltar los tonos de la piel, los rasgos faciales, la vestimenta y la vivienda. De esta manera, las imágenes, más que representaciones directas, respondían a la búsqueda y necesidad de identificación y observación, a través de diferentes métodos, al servicio de disciplinas como la criminología, la antropología y la psiquiatría (antropometría y fotografía métrica).

En América, estos métodos fueron aplicados ampliamente en la representación de los indígenas, grupos humanos que pasaron a ser objeto de representación, y sus imágenes sirvieron más que como retratos como medios para definir la categoría de *indio*, como lo exótico, lo extraño, lo que queda en los márgenes de la civilización y el progreso, a través de recursos formales como las poses, las miradas, las indumentarias, una tipología de viviendas o ranchos (que muchas veces eran "telones de fondo" en estudios fotográficos). Componentes estilísticos que, como explica John Pultz (2003), respondían a convenciones etnográficas.

Dichas convenciones etnográficas, que establecen modos de representación del otro, anteceden a la aparición

de la fotografía en el siglo XIX. Se trata, como señala Catelli (2014) "de prácticas de representación que se despliegan de manera conjunta en el proceso de expansión y dominación colonial ibérica que comienza a fines del siglo XV" (p. 19), y que proliferan a través de la circulación de libros, cartas, cuadros, esculturas, dibujos, mapas, y grabados. Un conjunto de prácticas representacionales que forman parte del capital cultural de la modernidad/colonialidad, que reflejan y alimentan un proceso extendido de reificación y subhumanización del espacio colonial (Catelli, 2014, p. 19).

La aparición de la fotografía, técnica que fue celebrada como modo de registro fiel de lo real, le dio a estas representaciones un valor documental, la concepción de que la imagen se crea sin la intervención de la mano del hombre, ocultaba los recursos que dichas prácticas otrerizantes utilizaban en la construcción de la imagen del *otro*. En el siglo XIX, explica Catelli (2014), la fotografía, se vincula a un "racismo científico", que a través de mediciones corpóreas fundamenta "la implementación de políticas de control poblacional" (Catelli, 2014, p. 21).

En las fotografías de *tipos étnicos*, abundan las representaciones con fines antropológicos, y asimismo en ellas es posible observar la persistencia de los recursos de representación de los retratos etnográficos del período colonial.

Específicamente hablando de la fotografía, en el período que se extiende entre el siglo XIX y principios del XX, Margarita Alvarado y Mariana Giordano establecen una diferencia entre los "retratos" y las "escenas étnicas". En cuanto a los primeros, explican que la producción de este

tipo de imágenes respondía a determinados procedimientos visuales de manera tal que en los "retratos" predominan las tomas frontales, en las que el retratado posa erguido mirando de frente a la cámara, la composición es austera con un encuadre cuidadosamente equilibrado y un ángulo de toma frontal. En cambio, en las "escenas étnicas" las autoras observan que, a partir de un verdadero acto teatral:

> … los gestos suspendidos, la parafernalia desplegada y la escenografía que enmarca la escena, han sido cuidadosamente dispuestos para generar una atmósfera y una composición de carácter étnico (Alvarado y Giordano, 2007, p. 21).

De esta manera, las fotografías en estudios fotográficos fueron el lugar predilecto para realizar estas escenas en las que se incorporaban características "típicas" de cada comunidad (ropas, armas, ornamentos, etcétera.), y el uso de telones de fondo, telas pintadas o incluso escenarios naturales en el exterior, en los que se mostraran sus viviendas o entornos. Se trataba de imágenes creadas estilísticamente para la mirada occidental a través de la composición, las poses, los vestuarios, y los elementos puestos en juego en la escena, y aunque no siempre dichos elementos eran auténticos o propios del sujeto o la comunidad, ayudaban a crear una atmósfera étnica.

En las últimas décadas del siglo XIX, la circulación y el consumo de la fotografía se vio acrecentado por las tarjetas postales, las *carte–de–visite*, y las revistas ilustradas. Es en este contexto en el que se despliega la práctica de los retratos de "tipos". José Antonio Navarrete (2017) ubica entre

los años 1860 y 1870 la expansión de la modalidad de "tipo indígena" en América Latina. En cuanto a las referencias de los sujetos retratados de "tipos negros" o "tipos indígenas" explica que eran identificados a partir de gentilicios que referían a las regiones o pueblos de pertenencia y nunca al Estado–nación poscolonial dentro del cual vivían, lo que acentuaba el carácter etnográfico de las imágenes.

La amplia difusión de las tarjetas postales vino unida a un proceso de modernización en donde la diversificación de los medios de comunicación se vio facilitada por nuevas técnicas aplicadas a la reproducción y nuevas formas de circulación. La tarjeta postal cobró un impulso sin precedentes en un contexto donde la expansión económica, la inmigración, el crecimiento urbano y el incremento de la alfabetización, planteaban interrogantes y nuevas perspectivas en la significación de "lo nacional" (Masotta, 2005, p. 73).

Las tarjetas postales producidas tanto por fotógrafos profesionales como por aficionados, se pusieron al servicio de crear una "imagen" de las principales ciudades latinoamericanas, de la vida rural (tradiciones, vestimentas, viviendas, juegos, trabajos, etcétera.), de grupos indígenas, de paisajes, y de personajes históricos, tanto de la política como de la cultura. Se trataba de la creación de todo un arsenal iconográfico que se transformaba en objetos cotidianos y de colección de los sectores en ascenso.

De esta manera, Navarrete (2017) afirma que tanto en México como en Argentina puede reconocerse un avance mayor en la tipificación nacional, en donde se afirmarían, correspondientemente, el charro y la china poblana, y el

gaucho, como representaciones del tipo nacional e incluso como arquetipos de la identidad.

Específicamente en el caso argentino, y a modo de ejemplo, de esta iconografía pueden destacarse dos figuras que en el marco del debate sobre lo nacional cobraron un papel predominante: el gaucho y el indígena. En dichas tarjetas era frecuente la identificación, en los epígrafes, de los grupos y sus actividades características; Masotta (2005) explica que en el uso del epígrafe en una y otra puede marcarse una diferencia importante sobre cómo iban construyéndose cada uno de estos grupos. Así, en las tarjetas de gauchos, encontramos epígrafes tales como: "En el campo argentino. Vadeando el río", "En el corral. Tomando mate", "En el campo. Cinchando. Rep. Arg.", "Costumbres campestres. Jugando a la taba". Mientas que en las postales de los indígenas encontrábamos pies de fotos tales como: "Rep. Arg. Indios tobas ataviados para una fiesta"; "Rep. Arg. Una tribu de indios"; "Indios Ona, Haberton. Tierra del Fuego. Viaje al sud de la Rep. Arg.".

En las fotografías de gauchos y costumbres populares de Latinoamérica, podemos observar también la continuidad de su representación con otros medios de producción de imágenes y descripciones textuales, anteriores a la fotografía. Así lo revelan, advierte Carla Giaudrone (2008) la tradición iconográfica latinoamericana, en la que:

> … numerosos dibujos y bosquejos realizados por artistas europeos que, durante el s. XVII y principios del XIX, llegaron al continente junto con exploradores y viajeros con el fin de documentar tipos y costumbres sudamericanos (p. 149).

Dichas ilustraciones dan comienzo a una práctica representacional sobre la tradición costumbrista rural de los habitantes sudamericanos que tendrá continuidad en las producciones iconográficas sobre lo nacional de fines del siglo XIX y principios del XX. En este período, la imagen eurocentrista del gaucho como identidad de lo nacional se consolida y expande gracias a los nuevos medios de producción, reproducción y circulación de las imágenes, en pos de un proyecto modernizador de las oligarquías, que buscaba la integración nacional a través de la homogeneización y la negación del pasado indígena. Como explica Giaudrone (2008):

> … la estampa del gaucho, deslindada ya de un criollismo de tipo popular y consolidada como mito fundacional, es apropiada por un sector de la oligarquía terrateniente e impuesta como emblema de la tradición (p. 152).

En contraposición, el indígena en las tarjetas postales era identificado siempre bajo el mismo genérico "Indio". En la postal, el indígena se conformó en vínculo y oposición con el gaucho; en este sentido, Giordano (2012) explica que en estas imágenes de "tipos regionales" los grupos no están diferenciados en su diversidad cultural sino que conforman un colectivo de identificación, al que se lo denomina bajo el genérico Indio (al que en algunos casos se le agregaba el nombre del grupo étnico o la referencia geográfica).

Las representaciones del indígena en la tarjeta postal fueron adquiriendo características propias que iban inscribiéndose en un discurso antropológico emergente con una

fuerte impronta biologicista. De esta manera, el retrato sin identificación individual y el respeto por ciertas normas en la pose de los cuerpos, fue construyendo una imagen del indígena como "tipo racial", el cual se presentaba desde la pasividad de los cuerpos, el primitivismo y la feminización desde la pose. En relación a esto, Masotta especifica:

> … este tipo de fotografías constituyó una operación cultural, identitaria y tecnológica de creación de 'indianidad' en términos de un proceso de escenificación de una igualdad 'india' y primitiva, sobre la cual sólo se colocaban peculiaridades grupales que no violaran ese telón de fondo (Masotta, 2005, p. 82).

Estos rasgos eran construidos y resaltados a partir de una doble intervención: una sobre "la realidad" (en la construcción de escenografías, poses y gestos) y otra sobre la fotografía (a través del retoque, el montaje, el coloreado, el dibujo, el fotomontaje, etc.).

No obstante, en la fotografía latinoamericana actual es posible observar una actitud crítica hacia la exclusión de estos grupos humanos. En este contexto, podemos ubicar obras en las que se ponen en cuestionamiento la violencia ejercida en la conquista de América y los modos de representación en la construcción de un mapa visual de la región como un territorio en desarrollo. En este sentido, distintos fotógrafos actuales han generado –tanto desde el registro directo como desde prácticas contemporáneas– nuevos documentos visuales sobre Latinoamérica en la actualidad, explicitando en algunos casos una crítica

hacia aquel período y en otros desplazando la mirada para generar nuevas formas de documentar, un giro en la mirada que venía anunciándose desde fines de los años 1970. Producciones que marcan estas diferencias en la representación de los Pueblos Originarios, resignificando y cuestionando formas canónicas en que los mismos han sido representados a lo largo de la historia.

Julio Pantoja: el retrato y la intervención de la escena

En esta oportunidad, nos gustaría compartir algunas reflexiones sobre dos obras del fotodocumentalista argentino Julio Pantoja: "Las madres del monte" (Argentina, 2007) y "Mujeres, maíz y resistencia" (México, 2010)[5]. La primera de ellas, "Las madres del monte" (Argentina, 2007) surge en un contexto argentino y latinoamericano marcado por el surgimiento de reclamos en contra de los programas de ajuste neoliberales (tras la crisis del 2001), a favor de una revalorización del rol social y distributivo del Estado.

En esta serie, Pantoja retrata a mujeres (campesinas e indígenas) que, en el norte argentino, luchan por conservar las tierras que están siendo asechadas por los desmontes para la plantación de soja transgénica, provocando un fuerte impacto ambiental y social.

La obra surge a partir de un trabajo que el fotógrafo estaba realizando para Greenpeace, ONG que lo había contratado para crear fotografías aéreas de la quema de

5 Parte del análisis de la obra de Pantoja aquí presentado, corresponde al capítulo "Julio Pantoja. De territorios, telones y comunidades", Rigat (2018, pp. 149–162).

bosques. En una entrevista que tuve la oportunidad de realizarle (Rigat, 2011), Pantoja relata que

> … desde la altura se veían grandes extensiones de tierra quemada, unos cuadrados blancos de ceniza en medio de los extensos bosques, lotes sobre los que se planta luego la soja.

La serie se compone de diecisiete fotografías panorámicas presentadas con un borde blanco y un pie de foto en cada una. Las seis primeras son paisajes que, de manera circular, comienzan y terminan con grandes extensiones verdes. La primera de ellas muestra un campo sembrado de soja transgénica tras los desmontes en Pampa del Indio en Chaco; la segunda corresponde a una vista aérea de un desmonte en La Triga de la misma provincia; la tercera y la cuarta exponen vistas panorámicas de los incendios en Gral. Pizarro y Pozo del Tumé en Salta; la quinta una vista aérea tras el desmonte en Tartagal y la sexta, como contrapartida, las plantaciones de soja en el mismo lugar (ver pàgina siguiente). Como un relato en secuencia, el autor narra con estas seis imágenes el proceso de desmonte, la quema de bosques y la plantación de soja transgénica.

Julio Pantoja – Desmontes/ Campo arrasado por el fuego. Gral. Pizarro, Salta, 2005.

Julio Pantoja – Desmontes/ Plantación de soja transgénica, Tartagal, Salta, 2009.

Junto a estas seis imágenes, el fotógrafo presenta once retratos que mantienen una unidad estilística entre sí. Se trata de fotografías panorámicas, iguales a los paisajes descriptos anteriormente, en donde las retratadas son colocadas en el centro de la imagen delante de un telón de tela blanca, sostenido por otras personas de la misma comunidad, y todas ellas están presentadas con un borde blanco en el que aparece un pie de foto en el que el autor coloca: una cita de la mujer retratada (en relación a la problemática planteada), el nombre propio de cada una, la comunidad a la que pertenece y la región donde habita.

Julio Pantoja – "Nos dejaron casi sin tierras ni selva, somos 1200 guaraníes arrinconados en 250 hectáreas al borde del Parque Nacional Iguazú" Demetria Moreira –Cambiyú– es miembro de la comunidad guaraní Fortín Mbororé, vive en Iguazú, Misiones.

En las imágenes de Pantoja se ponen en relación dos géneros: el retrato y el paisaje, dos tipos fotográficos que históricamente se han construido de manera diferente: el retrato, que por lo general se trabaja desde la pose (e implica un vínculo entre el fotógrafo y la/el fotografiada/o), con una composición centrada, donde el retratado ocupa la mayor parte del plano; y el paisaje que, en cambio, se realiza desde la ausencia de personas, desde el despojo, y el formato apaisado. Dos géneros diferentes que en la obra de Pantoja se articulan a través de la interposición del telón que encuadra a la retratada en la fotografía panorámica del paisaje (Rigat, 2011).

Observadas en conjunto, podemos relacionarlas a las viejas *postales* que, como vimos, eran creadas y comercializadas como íconos de nuestros territorios y de los pueblos autóctonos, hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Pero en lugar de retratar a estas mujeres en su entorno natural o en estudios fotográficos delante de telones que buscaban generar una atmósfera étnica, Pantoja interpone una tela blanca que sirve de frontera y de fondo. El uso de este elemento, colocado *ex profeso* en el retrato, nos permite

pensar en aquellas imágenes que se presentaban antaño como registros directos y naturales de estos grupos humanos, y que sin embargo respondían a ciertas normas de construcción de la imagen que intervenían a fin de crear un imaginario de estos grupos humanos desde el exotismo y el salvajismo. Asimismo, esta tela blanca puede relacionarse a los fondos neutros utilizados en los estudios para retratar a los indígenas en la práctica etnográfica, cuyo objetivo a través de la fotografía métrica era definir "tipos raciales".

No obstante, Pantoja introduce el nombre propio de estas mujeres en los epígrafes, marcando con ello la identidad de cada una. Un contrapunto con los epígrafes de las postales etnográficas en los que se empleaba siempre el mismo genérico que los igualaba como tipos humanos: "indios".

En el año 2011, Pantoja reitera las consignas estilísticas de este trabajo y realiza una serie fotográfica en México titulada *Mujer, maíz y resistencia*. La misma se compone de treinta imágenes, la primera y la última a color y las restantes en blanco y negro. La primera muestra un detalle de un mural zapatista y la última una panorámica de una Zona arqueológica de Yagui y Milta (en donde se encontraron las evidencias más tempranas de agricultura en América). Ambas imágenes a color abren y cierran la serie encerrando los ítems principales de la obra: la mujer, la resistencia, la tradición y la agricultura, como así también el cuerpo, el retrato y el paisaje, siendo la primera imagen predominantemente cuadrada y presentando un plano detalle de los ojos, y la última panorámica y apaisada.

Julio Pantoja – Rosario Martínez, campesina. Trabaja en la "milpas" de su familia cuidando y cosechando el maíz durante todo el año. Tanivet, Oaxaca, México, 2011.

En esta serie, el fotógrafo presenta los retratos de mujeres que, en distintas zonas de México, luchan por conservar el cultivo de maíz originario; se manifiesta con ello la reivindicación de la tradición frente a las fuerzas comerciales de las transnacionales y las plantaciones transgénicas. Al igual que en la serie anterior, las imágenes se presentan con un borde blanco que contiene el pie de foto en el que se indica: el nombre propio de la/s persona/s; su función, oficio o profesión; su relación con el maíz originario; la región o ciudad donde habita, y el año en el que se tomó la fotografía.

A diferencia de *Las Madres del Monte*, en esta serie no todas las mujeres fotografiadas pertenecen a comunidades indígenas, sino que los retratos integran a mujeres mexicanas de distintas regiones y profesiones que están relacionadas a la lucha por la conservación de maíz originario, mujeres de zonas rurales y urbanas, artistas, intelectuales y activistas[6].

6 Este es el caso de Mariana Gullco (artista plástica y activista) quien integra MAMAZ (colectivo que nuclea a artistas y artesanas para la defensa del maíz originario); lo mismo ocurre en el

Hay dos imágenes que se diferencian del resto, realizadas en las ruinas de Teotihuacán y en las de Palenque, donde el telón oculta el cuerpo y adquiere el lugar predilecto del retrato. El texto que acompaña las imágenes nos indica que las mujeres del México antiguo, teotihuacanas y aztecas, se encargaban de la agricultura y del alimento a base del maíz. Tras el telón bordado se abre un fuera de campo en donde la tradición ancestral (simbolizada por las ruinas y la ausencia del cuerpo) es predominante[7].

---

retrato de Liliana Felipe (compositora y cantante); Jesusa Rodríguez (performance y activista); Gabriela de la Garza (psicóloga, empresaria teatral y actriz); María Elena Álvarez – Buylla (doctora en genética y ecologista) y el de Cecilia Suarez (actriz). Dentro de este grupo ubicamos, por ejemplo, el retrato de Miriam Ladrón de Guevara (artista y activista) quien posa desnuda delante del telón bordado que la separa de un campo sembrado, este caso permite recordar las fotografías de indígenas del período antes señalado en donde las mujeres posaban con el tronco desnudo (en correspondencia con un imaginario de lo primitivo), y, asimismo, remite a las luchas feministas y las performances que algunas artistas realizaban a fines de los años 60 y principios de los 70 para denunciar la cuestión de la mujer en la sociedad. Esta idea queda reforzada por el retrato número 22 en donde, delante del telón, Pantoja coloca el retrato de Frida Kahlo, ícono en el arte de la lucha por la liberación de la mujer en el siglo XX.

7 En contraposición a las dos imágenes anteriores encontramos otros retratos donde es el telón el que se ausenta. El primero de ellos presenta a dos mujeres del ejército zapatista, organización que se ha encargado de constituirse en sí misma en 'un telón de fondo' en la reivindicación de la tradición mexicana y la lucha por los pueblos originarios; y el segundo, la imagen de Diana Rose (doctora en historia del arte especializada en las iconologías que representan a las mujeres del maíz en el arte de Mesoamérica y América del Sur) cuya vestimenta en medio del maíz simula ser el telón mismo.

Julio Pantoja – Ruinas de Teotihuacán.
Las mujeres del México antiguo, teotihuacanas y aztecas, fueron las encargadas de la agricultura y de generar alimentos con el maíz que se convirtió en un objeto de culto religioso y en torno a él se organizaron varios tipos de ceremonia. Antes de comerlo, lo trataban con ternura y delicadeza. Antes de cocerlo lo calentaban con el aliento para que sufriese con los cambios de temperatura y si encontraban algún grano en el suelo lo recogían y rezaban una oración, para disculpar el desperdicio e impedir que los dioses se vengaran produciendo sequías y hambre.
Teotihuacan, México, 2011.

Julio Pantoja – Ruinas de Palenque.
Cuando lo españoles invadieron las tierras mayas, en las manos de las mujeres quedó salvaguardar la lengua, los ritos, las tradiciones, y las costumbres que heredarían a sus hijos e hijas hasta hoy. Les tocó a ellas porque los hombres tuvieron que salir, buscar trabajos, enrolarse en ejércitos, aprender español, abandonar el hogar, mientras ellas, sumidas en la miseria, mantenían allí encendida la llama de la cultura milenaria…
Palenque, Chiapas, México, 2011.

En esta obra –*Mujer, maíz y resistencia*–, a diferencia de *Las Madres del Monte*, el telón no es un paño blanco, sino una tela intervenida con bordados que representan las diferentes etapas y tareas de siembre y cosecha.

En estas dos obras, Pantoja no realiza un registro directo del acontecimiento, ni centra su atención en el desastre natural (lo que dio origen a este tipo de trabajos mientras trabajaba con *Greenpace*), sino que produce una construcción simbólica que pone el acento en el cuerpo de estas mujeres que pertenecen a grupos humanos cuya historia está marcada, desde la colonización hasta nuestros días, por la violencia, los desplazamientos y la exclusión.

El cuerpo queda contenido en un rectángulo blanco, en un extrañamiento con lo que lo rodea, personas desplazadas, circunscriptas por un entorno que se va limitando y cerrando sobre ellas, los cuerpos quedan enmarcados dentro de un límite preciso, a partir de una composición centralizada que incorpora elementos que actúan como diferencias visuales de contraste.

De esta manera, los trozos de tela sirven para aislar a los cuerpos del entorno, para separarlos de su propio medio de vida, una ruptura espacial en la imagen que presagia un extrañamiento de lo corpóreo con aquello que lo rodea.

Los desplazamientos territoriales de la globalización, la industrialización y su expansión a escala mundial, que llevan a la exclusión y devastación del territorio y sus implicancias en lo social, es representada por Pantoja a través del recurso metonímico de la tela blanca y el testimonio escrito.

El telón de fondo, metafóricamente, remite a esas extensiones cuadradas de cenizas, de tierra destruidas por el fuego rodeado por un espacio vivo que rodea a las mujeres que el autor veía desde el aire en su trabajo con *Greenpeace*. Desde este punto de vista, el fondo neutro blanco, sugiere la privación del espacio.

Pero, por otra parte, y en consonancia a esta denuncia antiimperialista, esta tela blanca en conjunción al apelativo *madres y mujeres*, puede relacionarse al pañuelo que las Madres de Plaza de Mayo han utilizado como símbolo de denuncia e identificación de sus hijos y el reconocimiento de la lucha contra la desaparición forzada de personas en manos de un plan sistemático de detención y desaparición en Latinoamérica.

Pantoja desplaza el estudio fotográfico –sugerido por el telón blanco– al espacio abierto, de esta manera los fondos pintados de los primeros estudios fotográficos latinoamericanos quedan sustituidos por escenarios reales, lo que puede relacionarse a las prácticas fotográficas de fines del siglo XIX y principios del XX en donde los fotógrafos itinerantes retrataban Latinoamérica con fines comerciales, turísticos, etnográficos, y con el objetivo de documentar los procesos de modernización. Pantoja nos recuerda esa historia a partir de transformarse él mismo en un viajero que registra distintos territorios a fin de dar visibilidad a las problemáticas que continúan aquejando a las poblaciones originarias.

La Conquista de América y la cuestión de lo originario, son revisitadas desde la contemporaneidad a fin de resignificarlos, poniendo en cuestionamiento su valor como imaginario identitario en la conformación de los Estados Nacionales y su proceso de modernización, en los que se celebraron los gestos civilizatorios de los conquistadores. Ello se resignifica en un nuevo contexto en donde las políticas neoliberales prometen introducirnos en el mundo, mientras avanza la pobreza y la marginalidad, tal como plantea Giunta (2014):

> … la inscripción de la contemporaneidad está continuamente enfrentada a lo irresuelto de la historia. El pasado se abre en el presente (p. 25).

En las dos series de Pantoja, si bien se busca representar situaciones presentes, hacen intervenir ciertos elementos y modos de representación que deben ser leídos desde la tradición fotográfica y el capital simbólico que compone nuestro imaginario y las imágenes que han servido a la representación e identificación de estos grupos. Pantoja hace intervenir ciertas normas de representación que han quedado en la memoria colectiva y que adquieren en el presente nuevas dimensiones de significación al ser recontextualizadas, y por lo mismo, resignificadas en la construcción de la imagen.

Se pone así de manifiesto una reiteración histórica, un pliegue temporal, donde el avance de las políticas y las economías contemporáneas continúan desplazando y acechando a las poblaciones indígenas en Latinoamérica. Las dos obras descriptas, pueden ser pensadas a la luz de una reflexión sobre la occidentalización de ciertas regiones y desde la creciente globalización e industrialización que plantean nuevos interrogantes y problemáticas a escala mundial, como así también la redefinición de los procesos de construcción identitarias y los modos y medios de representación que conforman el caudal simbólico de referencia a través del cual las sociedades se perciben, se identifican y definen sus relaciones con el otro.

En las imágenes analizadas se alude un proceso progresivo de degradación de la cultura local (representada

aquí por el cuerpo de los pueblos autóctonos) en los márgenes del llamado Mundo Global y las secuelas de las políticas neoliberales implementadas en los años 1990. Dichas denuncias se enraízan como en un pliegue temporal con el fin del siglo XIX y principios del XX. Estas producciones encarnan en un tipo de discurso que los teóricos del poscolonialismo han caracterizado como anticapitalista y que refiere a la conquista de América como sinónimo de usurpación, e invoca un nosotros frente a otro (el imperio). No obstante, en las obras descriptas podemos observar que la representación de estos grupos humanos no se realiza a partir de una asimilación formal a una mayoría, sino desde su diferencia y singularidad.

Podemos pensar en el telón que introduce Pantoja, tal como propone Arjun Appadurai (1997), desde la incertidumbre epistemológica sobre la que las fotografías buscan representar. Bajo una lúcida distinción, el autor diferencia los telones de fondo como visibles e invisibles. Estos últimos son, precisamente, los que permiten descifrar a los primeros. El fondo invisible, según Appadurai, son los discursos e imágenes en los que se apoyan las prácticas fotográficas.

En este sentido, respecto al fondo invisible de discursos e iconografías que gestaron nuestros imaginarios sociales, es que consideramos que deben ser leídos los telones blancos que Pantoja introduce en sus retratos, con los que fisura la verosimilitud de la fotografía y pone entre paréntesis, a fin de desnaturalizar ciertas verdades históricas que están instaladas en los relatos de la conformación de nuestra identidad latinoamericana. Podríamos decir: nuevos

álbumes, que en muchos casos implican una nueva forma de ver el pasado para indagar el presente.

Bibliografía

Alvarado, M. y Giordano, M. (2007). Imágenes de indígenas con pasaporte abierto: del Gran Chaco a la Tierra del Fuego. *Revista Magallania*, 35 (2), 15–36.

Appadurai, A. (1997). *The Colonial Backdrop*. Afterimage, 24, 4–7.

Billeter, E. (1993). *Canto a la realidad*. Barcelona, España: Lunwerg Editores.

Castellote, A. (2007). *Mapas abiertos: fotografía latinoamericana* 1991–2002. Barcelona, España: Lunwerg Editores.

Catelli, L. (2014) Improntas coloniales en las prácticas artísticas latinoamericanas: versiones del retrato etnográfico en la Serie 1980–2000 de Luis González Palma. *Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentina de Investigadores de Arte*, 5, 14–28. Recuperado de: http://caiana.caia.org.ar/template/caiana.php?pag=articles/article_1.php&tobj=160&vol=5

Catelli, L., De Oto, A., y Rufer, M. (2018). Introducción: pensar lo colonial. *Tabula Rasa*, 29, 11–18. Recuperado de https://www.revistatabularasa.org/numero29/introduccion-pensar-lo-colonial/ https://doi.org/10.25058/20112742.n29.01

Foster, H., Krauss, R., Bois, Y. y Buchloh, B. (2006). *Arte desde* 1900. *Modernidad, antimodernidad, posmodernidad*. Madrid, España: Akal.

Giaudrone, C. (2008). El gaucho en el ámbito etnográfico del Centenario Uruguayo (1925–1930). *Revista Hispánica Moderna*, 61(2), 149–165.

Giordano, M. (2012). *Indígenas en la Argentina. Fotografías* 1860 *a* 1970. Buenos Aires, Argentina: El Artenauta.

Giunta, A. (2014). *¿Cuándo empieza el arte contemporáneo?* Buenos Aires, Argentina: Fundación Arte BA.

Huyssen, A. (2009). Medios y memoria. En C. Feld y J. Stities Mor (comps.), *El pasado que miramos. Memoria e imagen ante la historia reciente*, 15–24. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Masotta, C. (2005). Representación e iconografía de dos tipos nacionales. El caso de las postales etnográficas en Argentina 1900–1930. En M. Baron Supervielle (coord.), *Arte y antropología en argentina*, (pp. 65–114). Buenos Aires, Argentina: Fundación Telefónica, Fundación Espigas, Fundación para la Investigación del Arte en Argentina.

Navarrete, J. (2017). *Fotografiando en América Latina. Ensayos de crítica histórica*. Montevideo, Uruguay: Centro de Fotografía.

Pultz, J. (2003). *La fotografía y el cuerpo*. Madrid, España: Akal.

Rabasa, J. (2009). Poscolonialismo. En Szurmuk, M. y R. Mckee Irgwin (coords.), *Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos*, (pp. 219–223). México: Siglo XXI Editores, 2009.

Rigat, L. (2011). Fotografía y memoria. Entrevista a Julio Pantoja. En E. Martínez de Aguirre (comp.), *Contratiempo. Trayectos y tensiones en la fotografía argentina y latinoamericana contemporánea* 1 (pp. 27–33). Rosario, Argentina: UNR Editora.

Rigat, L. (2018). *La representación de los Pueblos Originarios en la fotografía latinoamericana contemporánea: de la imagen de identificación a la imagen de reconocimiento*. Montevideo, Uruguay: Centro de Fotografía.

Smith, T. (2012). *¿Qué es el arte contemporáneo?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Tibol, R. (1978). Presentación. En *Hecho en Latinoamérica. Primer Coloquio Latinoamericano de Fotografía*. México D.F., México: Centro de la Imagen.

RACIALIZACIÓN DE LOS INTERCAMBIOS CULTURALES: LA CREACIÓN DE LA COLECCIÓN LATINOAMERICANA DEL MoMA DURANTE LA SEGUNDA GUERRA

Fabiana Serviddio

https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=Serviddio&id=27985

Sobre el filo de la segunda guerra mundial, el gobierno de Estados Unidos dio nuevo impulso a los intercambios comerciales y culturales con Latinoamérica para proteger sus intereses en el hemisferio y contrabalancear la influencia ejercida por el Eje en la región. Las declaraciones de neutralidad de Argentina y Brasil se sintieron como un apoyo encubierto a las políticas del Eje y los programas culturales norteamericanos apuntaron a romper esas alianzas.

Los museos de arte y demás organizaciones con cierta experiencia en el área latinoamericana reformularon sus agendas y se dedicaron a la organización e itinerancia de exhibiciones entre Estados Unidos y Latinoamérica. Siguiendo el mandato político de fomentar los intercambios continentales, se proyectó también la creación de colecciones *latinoamericanas* de arte como parte de las agendas curatoriales. La colección latinoamericana del Museo de Arte Moderno de Nueva York (MoMA) tuvo la mayor visibilidad en la época, por la cantidad de piezas adquiridas y por la

gravitación del museo en la escena artística internacional[1]. Se trató de uno de los emprendimientos más audaces en el ámbito de las artes visuales que buscó desacreditar la posición latinoamericanista imperante en la región entre los intelectuales e imponer su propio proyecto imperial del panamericanismo a través de la narrativa curatorial. En este artículo pretendo focalizarme en ciertas estrategias de racialización del discurso que se utilizaron para alcanzar este objetivo.

Las instituciones que, de acuerdo a Tony Bennett (1995), integran el "complejo expositivo" –entre ellas, el museo– se ocuparon durante la era moderna de trasladar objetos y cuerpos desde dominios privados y ocultos hacia arenas públicas y abiertas donde, a través de las representaciones a los que fueron sujetos, se transformaron en vehículos para inscribir y transmitir los mensajes del poder. El museo público ejemplificó una nueva relación gubernamental con la población: la instrumentalización de los artefactos culturales con el fin de reformar y normalizar las conductas sociales, convertir a la población en ciudadanos de una nación (Bennett, 1995). Esta "condición de enunciación pedagógica" fue una de las características distintivas de la narración nacional (Bhabha, 1990, citado en Fernández Bravo, 2000, p. 17).

Aún, tratándose de una institución sustentada por

1 A partir de la idea de formar una colección "latinoamericana" de arte gestada en el MoMA, el Museo de Arte de San Francisco (actualmente SFMoMA) también agrupó las obras de artistas sudamericanos adquiridas entre 1937 y 1945 como colección específicamente "latinoamericana".

fondos privados, el MoMA no escapó a esta condición poscolonial, por el peso creciente que fue adquiriendo en la escena cultural. El primer director del MoMA, el profesor Alfred H. Barr, Jr., y sus tres fundadoras –las influyentes mecenas Lillie Bliss, Mary Quinn Sullivan y la señora Abby Aldrich Rockefeller– estaban convencidxs de que era necesario desafiar las políticas conservadoras de los museos tradicionales y establecer una institución dedicada exclusivamente al arte moderno; de aquí el rol didáctico de su misión.

Hacia la década de 1920, la modernización de las artes visuales fue concebida, comunicada y promocionada en el país como un aspecto más de la nueva cultura visual plasmada en el trabajo de artistas, dibujantes, cineastas y publicistas. Críticxs y curadorxs así lo concibieron al plantearse cómo instalar una exhibición y cómo volver atractivo para el público el arte moderno. El novel director del MoMA intuyó, a partir del ejemplo de la Bauhaus alemana –que había conocido en un viaje de formación por Europa– la importancia de promover todo tipo de producción estética desde el museo, y en particular aquella que estaba cobrando gran impulso en los Estados Unidos: el diseño industrial, el cine de animación, la pintura regionalista (Wilson, 2009). En pocos años el museo se posicionó como líder y promotor de todas las facetas del arte contemporáneo a través de sus exposiciones.

El liderazgo tuvo sus fundamentos en la envergadura de las colecciones que constituyeron su legado fundacional y en el poder económico y político de los integrantes de su consejo directivo, que posibilitaron traer al museo,

desde Europa, piezas representativas de las tendencias más innovadoras en las artes para sus exhibiciones y colecciones. Obras de los artistas de la Escuela Mexicana de Pintura participaron del proyecto de implantación y difusión del canon moderno en América desde los inicios, porque integraban una de las primeras colecciones donadas al museo, la colección de la señora de John D. Rockefeller Jr.[2], y porque los intercambios culturales entre Estados Unidos y México habían crecido exponencialmente desde los años 20 a partir de los cambios de la política exterior norteamericana provocados por la crisis del petróleo con México (Delpar, 1995, pp. 125–164).

Íntimamente involucrada con la coyuntura política nacional e internacional, aún como entidad cultural privada con una misión específicamente estética, el nacimiento de la colección de arte latinoamericano fue un episodio particularmente destacable en una larga historia de estrechísima vinculación entre estética y política[3]. La voz oficial minimiza habitualmente este aspecto, porque le impone un enorme desafío a la misión fundacional del museo, que quiere proteger la coherencia estructural de su política

---

2 Hasta fines de los 30, en lo que a América Latina respecta, la política de adquisiciones no se aventuró mucho más lejos que México, con pocas y puntuales excepciones. Para detalles de las obras mexicanas incorporadas paulatinamente al patrimonio del museo, véase Alfred Barr Jr., "Foreword", en Kirstein (1943, p. 3).

3 La bibliografía en este aspecto es muy extensa. Solo a modo de primera referencia, para el período de la Segunda Guerra: Cockroft (1989, pp.184–221); Paquette (2002); Basilio (2004, pp. 52–68); Buntinx (2005, pp. 65–75); Ise (2016). En relación al período de la Guerra Fría: Guilbaut (1983); Hills (2010, pp. 251–275); Frascina (Ed.) (2000); Marter, (2007).

institucional y defender su adscripción específica al campo de la estética. Desde su incepción, se insistió en cambio en el impulso a la creación artística que significó el nacimiento de la colección. La exhibición de las piezas incorporadas se reactivó sin embargo sólo en la última década, cuando investigadorxs, curadorxs y coleccionistas latinoamericanxs exigieron mayor transparencia en su tratamiento; antes, se sabía de ella, pero estaba, en palabras de Miriam Basilio (2004), "sumida bajo un manto de misterio".[4]

Alejados Diego Rivera y David Alfaro Siqueiros de los encargos de la familia Rockefeller por el carácter abiertamente antiimperialista de sus murales y los debates públicos desatados a raíz de ellos, las adquisiciones subsiguientes del MoMA se redireccionaron hacia poéticas de fuerte inscripción localista pero ideológicamente más tolerables: en 1939 se compraron *Morro*, de Cándido Portinari, y *Madre e hijo*, de Wifredo Lam. El período 1941–1945 se vio inundado de proyectos de exhibiciones de arte latinoamericano moderno. Algunos finalmente no se concretaron, pero estuvieron en la mesa de discusión: individuales dedicadas a Antonio Ruiz y David Alfaro Siqueiros, proyectos que pusieran en paralelo el trabajo de estos artistas, o con el de Carlos Mérida (Basilio, 2004, p. 55).

Para las instituciones artísticas se volvió complejo en época de guerra llevar a los Estados Unidos buenas

4 La investigación de Basilio *(2004)* es uno de los más recientes estudios que refiere extensivamente a la creación y desarrollo de la colección de arte latinoamericano del MoMA, y fue realizada en ocasión de la exhibición de una selección de obras de dicha colección en el Museo del Barrio.

exhibiciones en préstamo desde Europa, como aquellas que Barr había logrado reunir en los primeros años de la institución, por lo que algunos trabajos latinoamericanos se convirtieron en opciones viables para el armado de la agenda curatorial. Con este argumento Barr logró concretar la exposición colectiva de pintura moderna cubana en 1944 (Basilio, 2004, p. 55).

En este contexto, en 1942, Nelson Rockefeller decidió crear, de su propia fortuna, un fondo anónimo –el *Inter American Fund*– para destinarlo a la adquisición de casi doscientas obras de todas las regiones latinoamericanas. La condición del "donante anónimo" fue que se compraran "*trabajos de interés o calidad*, calladamente y sin compromiso o complicación oficial" (Barr, 1943, p. 4). Con el propósito de adquirir una cantidad suficientemente representativa de obras de arte para engrosar el patrimonio ya existente y crear una colección, Lincoln Kirstein fue enviado a Sudamérica, y Alfred Barr a México y a Cuba. De esto resultó que la "colección latinoamericana" tuviera en verdad dos curadores y dos criterios curatoriales paralelos, dos vertientes de formación: aquella sudamericana en la que primaron los criterios estético–ideológicos de Kirstein y la asistencia de asesores específicos para cada país, y la centroamericana seleccionada por Barr con la asistencia de José Gomez Sicre. No obstante ciertas divergencias, ambas selecciones confluyeron finalmente en una matriz canónica común.

Desde que, en 1933, Alfred Barr diseñara el "torpedo" –un diagrama explicativo ideado para fundamentar ante los miembros del consejo directivo su concepción de la política

de adquisiciones esperable para el futuro del museo, y de ésta la colección permanente ideal–, el arte moderno mexicano formó una parte importante de su proyecto (Varnedoe, 1995, pp. 12–49). Como se dijo, la producción artística mexicana formaba parte central de una de las donaciones que constituyó los fundamentos del patrimonio del museo, la colección de la señora Rockefeller, y, al mismo tiempo, ésta permitía consolidar más claramente sus objetivos comunicacionales: una noción de arte moderno en la que los procesos de modernización de los lenguajes debían ir de la mano de una inscripción claramente nacional. México, desde esta perspectiva, no fue solo "la primera cifra de lo latinoamericano" (Pérez–Oramas, 2004, p. 35), sino paralelamente un ejemplo específico de inscripción nacional de las innovaciones artísticas "llegadas desde Europa a América", útil por comparación para explicar a través de la narración expositiva cómo actuaba en la adopción del arte moderno cada escuela nacional de pintura.

Ya hace décadas, Arturo Aldao señaló que la idea de una "América latina" fue gestada en Francia y recogida a mediados del siglo XIX en la crítica literaria americana para referir a una herencia cultural compartida en Centro y Sudamérica. Walter Mignolo (2007) recogió este trabajo para analizar cómo la idea de "latinidad" funcionó de algún modo como una estrategia de colonialismo epistemológico que ligaba la producción cultural americana a la francesa, italiana y española, y la colonialidad se reinscribió casi de inmediato en el colonialismo interno puesto en práctica por los Estados–nación que surgieron como consecuencia de la primera descolonización (p. 109).

La elección del calificativo "latinoamericana" para la nueva colección del MoMA tuvo probablemente mucho que ver con las experiencias y relaciones que encontró Kirstein en su primer viaje a Sudamérica, en particular con la impresión causada por la enorme atracción que todavía seguía ejerciendo Francia en las escenas culturales sudamericanas, de la que dan cuenta sus cartas. De hecho, exhibiciones de artistas latinoamericanxs ya habían sido organizadas en París en los años treinta, pero en el continente americano esta terminología no era en absoluto habitual para nombrar exposiciones grupales de artistas de América del centro y sur.

Kirstein mantuvo un diálogo fluido y sostenido con sus interlocutores del sur, que garantizara consentimiento, aprobación y buena repercusión local de los proyectos. Este era uno de los principales objetivos del programa. Según indican los reportes internos de los proyectos, el reconocimiento de una raigambre cultural diversa para Centro y Sudamérica fue una estrategia sugerida por el departamento de comunicación para representar la tolerancia y apertura democrática de los estadounidenses hacia las diferencias culturales.

Estas diferencias culturales fueron cifradas estratégicamente en términos racializadores. Sus interpretaciones de la práctica pictórica se vieron atravesadas por un imaginario racial que impuso clasificaciones y valoraciones rígidas vinculadas exclusivamente al "sesgo nativo" de las piezas. Kirstein abrió el apartado introductorio del catálogo calificando a la cultura de Norte y Sudamérica como colonial y provincial, conservadora y tradicional, aclarando que su evaluación incluía a la pintura:

> Es decir, los movimientos seminales, incluyendo casi todo medio de representación técnica, se derivan no de su tierra natal sino de Europa. Dentro de este marco, varias divisiones locales afirman su propio sabor y atmósfera.[…]
>
> Excepto en México, y hasta cierto punto en forma especial en Perú, los Indígenas han tenido tan poca influencia sobre el arte local como Los Sioux o Navajo en el nuestro. En Brasil, solo recientemente con el trabajo de Cándido Portinari ha sido reconocido el Negro en algo de su propio esplendor visual desde los tempranos tiempos holandeses. Los Indígenas en Uruguay, Argentina, Chile, Brasil son segregados o asimilados y existen, en pintura, principalmente en grupos de representación histórica del hábitat del siglo XIX. Por lo que es poca la conexión con elementos autóctonos. […]
>
> En México, donde se le ha dado reconocimiento cultural al Indio, ochenta años de lucha social han producido la pintura más original, quizás, del entero hemisferio americano (Kirstein, 1943, p. 6).

Desde un régimen racializado de representación del otro, el texto de Kirstein navegó entre las evidencias de la multiplicidad de especificidades culturales y creaciones plásticas que había podido comprobar –inclusive dentro de cada uno de los países sudamericanos visitados–, y la construcción de supraidentidades nacionales inscriptas exclusivamente en las figuras esenciales y abstractas del "Indio" o del "Negro". Pocas eran las imágenes pictóricas que introducían de forma crítica la problemática racial de la mano de las reivindicaciones sociales y políticas, dentro

de un contexto contemporáneo. En la década del cuarenta, las figuras de indios y mestizos aparecían, por ejemplo, en la pintura argentina, por lo general naturalizadas dentro de un entorno paisajístico rural, solas o en grupo, jugando un rol equivalente a éste, a partir de una concepción atemporal que las rescataba para una visión ideal del pasado indígena, y convergía en la elaboración de una identidad nacional en los términos armónicos de Ricardo Rojas. Estas imágenes de lo nativo, definidas respecto a ciertas constantes temáticas y compositivas, proveían de un tinte local, aún si vaciadas de conflictividad social (Penhos, 1999, pp. 111–146). Esta perspectiva racializadora presente en el texto introductorio se articuló a la vez con una constante comparativa que puso en paralelo las similitudes entre el devenir de la plástica en Norteamérica con el de Sudamérica: de esta manera, el arte latinoamericano podía subsumirse a una mirada panamericanista.

En el apartado dedicado en el catálogo a la Argentina, los rosarinos Alfredo Guido y Antonio Berni recibieron una consideración especial por su condición de artistas que, aun con recorridos dispares, centraban sus investigaciones plásticas en las culturas originarias de América, rescatando la pertenencia cultural mestiza. Como ya destacara Gustavo Buntinx (2005, p. 67), Kirstein captó de inmediato la potencia simbólica de *Club Atlético Nueva Chicago* puesto que inscribía la plástica contemporánea en la herencia mestiza del continente americano[5].

5 Las obras que en este texto se mencionan pueden consultarse en el sitio del Museo de Arte Moderno de NY, www.moma.org.

En una reciente publicación, Guillermo Fantoni (2014) analiza en profundidad las sucesivas etapas del trayecto estético de Berni, que terminara en lo que el artista concebiría como "nuevo realismo", iluminando la inextricable imbricación entre sus contactos y exploraciones tempranos con el vanguardismo surrealista en Europa, el compromiso con la causa comunista y los grupos anticolonialistas y su impacto posterior en la concepción de la práctica artística. La formulación de este nuevo realismo:

> ... estaba atravesada por la convicción de que no puede haber una revolución artística que quede confinada exclusivamente a la transformación de las variables técnicas y formales y que el artista y su obra necesariamente deben mantener un vínculo intenso con las realidades históricas que los envuelven (pp. 173–174).

La correspondencia privada entre Berni y Kirstein permite corroborar posiciones estéticas e ideológicas afines que facilitaron la concreción de las adquisiciones. Ambos compartían una visión afín en lo que respecta a una concepción moderna del arte: la práctica artística como herramienta crítica, vehículo para concientizar sobre las problemáticas sociales y políticas del presente. Las innovaciones formales sin un explícito sentido social se consideraban en esta perspectiva innovaciones superficiales[6]. Berni

6 Antonio Berni a Lincoln Kirstein, 12/1/1942. Lincoln Kirstein Papers, series I.A., MoMA Archives, NY. Sobre el vínculo entre Berni y Kirstein y las adquisiciones para el MoMA, véase el artículo arriba citado de Buntinx *(2005)*. Para el viaje americano de Berni, véase Pacheco *(1999)*.

llegó inclusive a buscar imponer su propia formulación novorrealista al amplio abanico de la producción hemisférica, con la hipótesis de que el nuevo realismo constituía "el interés real de nuestros artistas de América" y el camino para la unidad artística continental[7].

Frente a las convulsiones políticas que atravesaba el mundo, Kirstein y Berni coincidieron en su lectura de la escena contemporánea al considerar que las indagaciones plásticas de los lenguajes abstractos no aportaban nada verdaderamente significativo. Por otra parte, sólo lograban hacer naufragar su esfuerzo por componer la totalidad "Latinoamérica" a través de las piezas artísticas. Esto quedó manifiesto a través de la polémica generada a raíz del desembarco de la retrospectiva de obra de Emilio Pettoruti en San Francisco, que encontró en Kirstein uno de sus principales detractores (Serviddio, 2016). Las pocas piezas de carácter netamente abstracto y sin ningún tipo de inscripción localista que fueron reproducidas en el catálogo de la colección latinoamericana del MoMA fueron –a más de *Copa verdegris*, de Emilio Pettoruti–, *El cubo y la perspectiva*, del boliviano Roberto Berdecio, y un óleo cubista de la época temprana de Diego Rivera –fruto de donaciones previas a la creación de la colección–; estas obras salvaban la falta de piezas en el caso boliviano, y en el segundo representaba una etapa de aprendizaje superada por la obra posterior.

Con Alfredo Guido también estableció Kirstein una

7 Antonio Berni a Lincoln Kirstein, 13/8/1942. Lincoln Kirstein Papers, IA, MoMA Archives, NY. Manuscrita en francés.

relación más estrecha. La centralidad que para el artista tenía representar las costumbres que hacen a la identidad del hombre americano en cada obra que encaraba, su aptitud para una amplia variedad de técnicas, las ideas compartidas sobre el panamericanismo, y la afición por las artes escénicas, allanaron el camino para construir un buen vínculo con el curador[8]. En particular, en lo que a la colección latinoamericana atañe, las témperas con escenas portuarias, las aguafuertes de temática gauchesca y las decoraciones escenográficas para óperas del teatro Colón fueron el tipo de piezas que más interesaron a Kirstein. Pintor ecléctico, los cambios estilísticos a lo largo de su obra fueron frecuentes, pero su poética siguió en términos generales los postulados planteados por Ricardo Rojas en su libro *Eurindia*, buscando plasmar plásticamente la fusión hispano–indígena de la que eran herederos los americanos, recuperando elementos de ambas tradiciones (Montini y López Carvajal, 2010; Belej, 2011; Amigo, 2014; Armando, 2014). Como en la obra de Berni, la inscripción mestiza de los personajes estaba claramente presente. En sus monumentales témperas de estibadores descansando –una constante temática en la obra de Guido de los años cuarenta– presentaba un retrato de los trabajadores del puerto de la Boca en un lenguaje contemporáneo ligado a la estética *novecentista* (Chiarelli y Wechsler, 2003). Existen varias versiones de esta escena en distintas dimensiones y

8 Véase la correspondencia entre Alfredo Guido y Lincoln Kirstein (K a G, 31/12/1942; G a K, 18/1/1943; K a G, 22/1/1943; G a K, 4/5/1943; K a G, 1/6/1943), Lincoln Kirstein Papers, Series I.D., MoMA Archives, NY.

técnicas: la pigmentación obscura de la piel de los personajes y sus ropajes permite la lectura de la obra en clave de un imaginario racial y costumbrista, aun si a veces la caracterización de los rasgos faciales, como en *Estibadores descansando* (1938), queda velada, y la impresión final produce un clima de extrañeza característico de esta estética. En otras versiones de este tema recurrente, como *Estibador del Litoral* (1940), perteneciente al Museo Sívori, los rasgos faciales del personaje principal exhiben claramente su descendencia mestiza y la paleta cromática es otra. La inscripción localista estuvo de todos modos siempre suficientemente plasmada.

Desde el suplemento de arte del *New York Times*, el crítico Edward Allen Jewell dio un espaldarazo claramente favorable al museo y su política curatorial considerando excitante y valiosa la exhibición. Señaló la presencia mexicana como preponderante, y festejó la posibilidad de apreciar muchos talentos desconocidos hasta el momento. Si bien hacía la salvedad de que no todo lo que se mostraba en el museo era radical en espíritu y tratamiento, la tendencia general indicaba que se iba en dirección a la mejoría. En algunas instancias se podía percibir la influencia directa o indirecta de la escuela de París, como en el caso de la abstracción no objetiva de Pettoruti, los cubistas cubanos, Torres–García, o Berdecio. "Pero la mayor parte de estas obras se ve muy original y de acento nativo", evaluaba Jewell. A gran parte de los trabajos se les reconocía "cierto aire moderno", aunque notando que eran "indicativos de aspectos de los territorios en los cuales vivían los artistas" (Jewell, 1943). Aquí nuevamente, como para el curador al

escribir el catálogo, Jewell estimaba las fortalezas estéticas supeditándolas a criterios racializadores y costumbristas.

Para publicitar la exhibición latinoamericana, el mismo Kirstein escribió diversos artículos en publicaciones alineadas con los objetivos oficiales, entre las cuales ya mencionamos al *New York Times,* donde se publicó un artículo que destacaba la relevancia de los Estados Unidos en el estímulo al arte latinoamericano a través de sus comisiones y colecciones, y la posibilidad que habían tenido muchos pintores para seguir desarrollando su trabajo gracias a ello. Los Tres Grandes y Portinari eran ejemplos de la buena acogida y labor encargada en EEUU cuando en sus propios países eran perseguidos. También utilizó la ocasión para responder críticas y señalar la importancia de la colección de arte latinoamericano del MoMA, que –sostenía– no había surgido por necesidades políticas, sino que venía reuniéndose desde hacía ya mucho tiempo, y detallaba las donaciones y los años –aunque, como más tarde el mismo Barr señalaría, era la coyuntura política de la guerra la que había impulsado la construcción de una colección latinoamericana. Otro elemento que Kirstein subrayó en su artículo fue la contemporaneidad y progresismo de las obras latinoamericanas incorporadas al MoMA: todas habían sido recientemente realizadas y sus autores se insertaban dentro de las tendencias más avanzadas del arte contemporáneo. Si bien era cierta la influencia de París, no eran meros seguidores y usaban las nuevas técnicas para expresar "la fascinación por sus propios lugares en su propio tiempo". En su visión, norte y sudamericanos podían solo aprender, no crear las innovaciones plásticas, y con ellas generar

piezas interesantes. Terminaba afirmando que estos valores merecen el interés y la atención de los norteamericanos y de su coleccionismo público y privado[9].

Sin embargo, en carta privada a la directora del Museo de Arte de San Francisco Grace Mc Cann Morley, especialista también en arte latinoamericano moderno –con quien, junto a Barr, mantenían una relación tensa debido a los cuestionamientos que Morley planteaba ante el nuevo jefe del departamento de arte de la OCIAA René D'Harnoncourt (Serviddio, 2016)– Kirstein explicitó con mayor honestidad su posición:

> Por mi parte siento, para decirlo lo más claramente posible, que el arte latinoamericano no es una fuente sino tributario y que hay pocos pintores de importancia real. Entre éstos pocos tiene un valor exportable y algunos sólo valen localmente. El entusiasmo no es suficiente; un buen montaje, la generosidad y la buena voluntad no son suficientes para convencer al público norteamericano –extremadamente sofisticado– de que estos pintores puedan ser de algún interés[10].

Quienes han investigado el papel de Alfred Barr en la introducción del arte moderno en los Estados Unidos han debido establecer su posición respecto del mito sobre su

---

9 Lincoln Kirstein, "Painters of Latin America", escrito para *The New York Times*, 9/3/1943. Lincoln Kirstein Papers, Series I.D., MoMA Archives, NY.

10 Lincoln Kirstein a Grace Mc Cann Morley, 18 de junio de 1943, Lincoln Kirstein Papers, Series I.D., MoMA Archives, NY.

mirada eurocéntrica de la pintura moderna, surgido en base a las exposiciones antológicas realizadas en los primeros años de vida del MoMA de cubismo, arte fantástico, dadá y surrealismo y a partir de los mismos reproches provenientes de la comunidad artística local. Kristina Wilson (2009), por citar un caso, considera que la gran cantidad de exhibiciones de modernismo americano de carácter social expone la forma que Barr tenía de pensar el museo como un lugar para construir una identidad cultural nacional, pero además sería por sí mismo evidencia de que hacia allí se inclinaban sus preferencias estéticas, deducción para la que existen varias evidencias en contra (pp. 97–148). La mayoría ha intentado contestar o por lo menos relativizar esta mirada. El caso de la colección de pintura latinoamericana permite examinar nuevamente esta cuestión. Alfred Barr y Kirstein consideraban que la práctica pictórica en territorio norte y sudamericano era más valiosa en los términos de su valor documental, histórico, que en el terreno de las innovaciones estéticas: pocas alcanzaban la categoría de *masterworks,* pero no todas tenían por qué serlo, máxime si el principal objetivo era diplomático, no estético[11]. Ninguno de los dos pretendía, o más bien esperaba, encontrarse con obras maestras. Sus elecciones apuntaron en verdad a construir la identidad colectiva "Latinoamérica" mediante agrupaciones discretas de carácter nacional inscriptas en un paradigma racializador, a sostener el rol educativo en

11 Para un análisis de la evolución de la política de donaciones y adquisiciones del MoMA desde su nacimiento hasta los años sesenta, y sus vínculos con la creación de un corazón de "obras maestras", remitimos nuevamente al trabajo de Varnedoe, "The Evolving Torpedo" *(1995).*

arte moderno del museo, y a responder al mandato oficial de promover los intercambios culturales mediante piezas que le permitieran a una audiencia local introducirse con mayor profundidad en la vida y costumbres de cada país del continente. En el caso de la selección argentina, el localismo expresado a través de un lenguaje plástico moderadamente renovador y cierta inscripción racial de sus personajes aportó lo suficiente para anclar nacionalmente la pintura y admitirla dentro de la novel colección.

El sistema canónico europeo occidental operó aquí como matriz de clasificación y evaluación general de la pintura para las élites poscoloniales de Norte y Sudamérica. El canon es, en esta perspectiva, la máxima expresión de un estándar universalizado de calidad (Brzyski, 2001, pp. 1–26), en el que trabaja oculto el legado colonial en la apreciación del arte. Aún si la pintura moderna latinoamericana obtuvo a través de la colección del MoMA un lugar transitoriamente destacado durante la Segunda Guerra, el relato de Kirstein puso de relieve el peso de su legado colonial, para diluir la gravitación de la Europa latina y substituirla por su propio poder. Desde una discursividad eurocéntrica, y poniendo estratégicamente en juego el propio colonialismo interno en el juicio de la pintura norteamericana, el proyecto imperial del panamericanismo buscó cooptar voluntades y simpatías de intelectuales y artistas latinoamericanxs.

En la mirada de Barr el museo tenía por delante complejos objetivos, que incluían introducir las innovaciones estéticas de mayor vanguardia pero también facilitar la aceptación de los postulados modernistas por los grandes públicos, para esto era más factible una introducción

paulatina y moderada que apuntara a representar a la nación moderna en todas sus facetas: así como la pintura norteamericana contemporánea era partícipe de la construcción de una identidad nacional, la pintura de los países latinoamericanos podía colaborar en los mismos objetivos pedagógicos y a la vez construir un panamericanismo artístico. La nueva articulación del panamericanismo a través de la plástica sumó el imaginario racial a los componentes que en Latinoamérica ya articulaban de forma específica nacionalismo y regionalismo. La idea de "escuela nacional de pintura" apeló a la esencialización de los componentes raciales para delinear la especificidad y valoración del arte producido en cada país. Un rápido recorrido por las imágenes que ilustran el catálogo de la colección latinoamericana –desde *La mujer tupí* de Albert Eckhout, pasando por *Morro* de Cándido Portinari, *Fiesta* de Ramirez Fajardo, *Mi hermano* de Osvaldo Guayasamín, *Las tías* de Julio Castellanos hasta llegar a *El funeral de un hombre ilustre* de Mario Urteaga– permite ver cómo ellas sostienen esa narración a través de la preponderancia de un imaginario racial en tanto cifra de una plástica auténticamente representativa de la región.

El nuevo canon que se reconfiguró entrada la Guerra Fría siguió el reacomodamiento geopolítico global que, como ha señalado Samuel Huntington, tuvo su nuevo eje en el Atlántico norte. La ideología del arte purismo funcionó como matriz ideológica necesaria. Así, la construcción del nuevo *canon* del arte moderno dentro del museo, con el establecimiento de un corpus de "obras maestras", se consolidó entre 1946/1956, a través de

piezas fundamentalmente europeas y norteamericanas. La reconfiguración del sistema canónico central en el área de las artes visuales adoptó entonces la idea de una "cultura latinoamericana" subrogante a la nueva repartición geopolítica del poder, "balcanizando", al decir de Eva Cockroft (1989), la producción sudamericana[12].

Bibliografía

Amigo, R. (2014). La hora americana 1910–1950. El americanismo del indianismo al indigenismo. En R. Amigo (Coord.), *La hora americana* 1910–1950 (pp. 31–54). Buenos Aires, Argentina: MNBA.

Armando, A. (2014). Alfredo Guido y el americanismo en los años veinte. En R. Amigo (Coord.), *La hora americana* 1910–1950 (189–203). Buenos Aires, Argentina: MNBA.

Basilio, M. (2004). Reflecting on a History of Collecting and Exhibiting Work by Artists from Latin America. En M. Basilio, F. Bertch, D. Cullen, G. Garrels y L.E. Pérez-Oramas (Eds.), *Latin American & Caribbean Art. MoMA at El Museo* (pp. 52–68). New York, USA: El Museo del Barrio and The Museum of Modern Art.

Belej, C. (2011). Entre el panamericanismo y el nacionalismo. Alfredo Guido y su mural para el Automóvil Club Argentino. *Papeles de trabajo* 4 (7), 93–113.

Bennett, T. (1995). *The birth of the Museum: History, Theory and Politics*. Londres, Inglaterra: Routledge.

Brzyski, A. (Ed.). (2001). *Partisan Canons*. Durham, Estados Unidos: Duke University Press.

12 Este capítulo es una versión adaptada de "Relatos nacionales y regionales en la creación de la colección latinoamericana del MoMA", publicado en *A Contracorriente. Revista de historia social y literatura en América latina*, North Carolina State University, primavera de 2019.

Buntinx, G. (2005). El eslabón perdido: Avatares de Club Atlético Nueva Chicago. En A. Lauría (Ed.), *Berni y sus contemporáneos. Correlatos* (pp. 65–75). Buenos Aires, Argentina: MALBA.

Chiarelli, T. y Wechsler, D. (2003). *Novecento sudamericano*. Milán, Italia: Skira.

Cockroft, E. (1989). Los Estados Unidos y el arte latinoamericano de compromiso social. En AA.VV., *El espíritu latinoamericano: arte y artistas en los Estados Unidos*, 1920–1970 (pp. 184–221). Nueva York, Estados Unidos: Museo de Artes del Bronx–Harry N. Abrams.

Delpar, H. (1995). *The Enormous Vogue of Things Mexican. Cultural Relations between the United States and Mexico*, 1920–1935. Tuscaloosa, Estados Unidos: The University of Alabama Press.

Fantoni, G. (2014). *Berni entre el surrealismo y Siqueiros: figuras, itinerarios y experiencias de un artista entre dos décadas*. Rosario, Argentina: Beatriz Viterbo / UNR.

Fernández Bravo, A. (Comp.). (2000). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires, Argentina: Manantial.

Frascina, F. (Ed.) (2000). *Pollock and After. The Critical Debate. Second Edition*. Londres, Inglaterra: Routledge.

Guilbaut, S. (1983). *How New York Stole the Idea of Modern Art. Abstract Expressionism, Freedom, and the Cold War*. Chicago, Estados Unidos: The University of Chicago Press.

Hills, P. (2010). Truth, Freedom, Perfection. Alfred Barr's What is Modern Painting? as Cold War Rhetoric. En G. Barnhisel y C. Turner (Eds.), *Pressing the Fight. Print, Propaganda and the Cold War* (pp. 251–275). Amherst, Estados Unidos: University of Massachusetts Press.

Ise, M.L. (2016). Descubrir, exhibir, interpretar: representaciones de América Latina en exposiciones de artes plásticas en Estados Unidos, 1987–1992. Tesis Doctoral, México D.F., México, Programa de Posgrado en Estudios Latinoamericanos, UNAM.

Jewell, E.A. (1943). The Realm of Art: Latin Americans and Some Others. Neighbors. Works of Republics to the South. *The New York Times*, 4 de abril de 1943. Suplemento de Arte. MoMA Archives, NY.

Kirstein, L. (1943). *The Latin American Collection of The Museum of Modern Art.* Nueva York, Estados Unidos: The Museum of Modern Art.

Marter, J. (Ed.) (2007). *Abstract Expressionism. The International Context.* New Brunswick, Estados Unidos: Rutgers University Press.

Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción descolonial.* Barcelona, España: Gedisa.

Montini P. y López Carvajal M.P. (Curadores). (2010). *Entre Centenarios: El arte "nacional" en la configuración del campo artístico rosarino* 1910–1925. Rosario, Argentina: Museo Castagnino. Recuperado de www.museocastagnino.org.ar/archivos/entre_centenarios.pdf.

Pacheco, M. (Ed.) (1999). *Berni. Escritos y papeles privados.* Buenos Aires, Argentina: Temas Grupo Editorial.

Paquette, C. (2002). Public duties, private interests: Mexican art at New York's Museum of Modern Art, 1929–1954. Tesis Doctoral, Santa Barbara, Estados Unidos: University of California.

Penhos, M. (1999). Nativos en el Salón. Artes plásticas e identidad en la primera mitad del siglo XX. En M. Penhos y D. Wechsler (Coords.), *Tras los pasos de la norma. Salones nacionales de Bellas Artes* (1911–1989) (pp. 111–146). Buenos Aires, Argentina: Ediciones del Jilguero, Archivos del CAIA 2.

Perez Oramas, L. E. (2004). The art of Babel in the Americas. In M. Basilio, F. Bertch, D. Cullen, G. Garrels and L. E. Pérez–Oramas (Eds.), *Latin American & Caribbean Art. MoMA at El Museo* (pp. 34–41). Nueva York, Estados Unidos: El Museo del Barrio and The Museum of Modern Art.

Serviddio, F. (2016). Entre criterios locales y un canon global: la exhibición de Pettoruti, de San Francisco a Nueva York. *Museologia e*

Interdisciplinaridade, 5 (10), 52–73. Recuperado de http://periodicos.unb.br/index.php/museologia/issue/view/1267

Varnedoe, K. (1995). The Evolving Torpedo: Changing Ideas of the Collection of Painting and Sculpture of The Museum of Modern Art. En J. Elderfield (Ed.), *The Museum of Modern Art at Mid–Century. Continuity and Change* (pp. 12–49). Nueva York, Estados Unidos: Studies in Modern Art, The Museum of Modern Art.

Wilson, K. (2009). *The Modern Eye. Stieglitz, MoMA, and the Art of the Exhibition*, 1925–1934. New Haven, Estados Unidos: Yale University Press.

NOTICIA DE LOS AUTORES

AGUIRRE AGUIRRE, CARLOS

Doctorando en Filosofía (UNC, Argentina). Magíster en Estudios Latinoamericanos (UNCUYO, Argentina). Licenciado en Comunicación Social (UPLA, Chile). Becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP). Integra distintos proyectos de investigación sobre filosofías críticas de la modernidad y teoría poscolonial. Ha publicado artículos en revistas académicas nacionales y extranjeras, capítulos de libros; todos relacionados con el pensamiento contemporáneo del Caribe, los estudios poscoloniales y las estéticas latinoamericanas.

https://orcid.org/0000–0002–7924–9399

ALVARADO, MARIANA

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Investigadora Adjunta en el INCIHUSA CCT–Mendoza / CONICET – Argentina. Forma parte del Instituto de Estudios de Género y Estudios de la Mujer (IDEGEM–UNCUYO); del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (FHyA–UNR) y del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias de Filosofía en la Escuela (CIIFE–IFAA–FFYL–UNCUYO). Editora de *Feminismos del Sur. Recorridos, itinerarios, junturas* (Prometeo, 2019). Coeditora junto a

Alejandro De Oto de *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/latinoamericana* (CLACSO, 2017).

https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?id=33188

BROGUET, JULIA

Licenciada en Antropología (UNR). Dra. en Antropología (UBA). Becaria posdoctoral del CONICET en Temas Estratégicos con un proyecto sobre prejuicio racial e interculturalidad en la enseñanza media de la provincia de Santa Fe. Docente titular del Profesorado de Educación Primaria en la Escuela Normal 3 (Rosario, Santa Fe). Dedicada a los estudios afrolatinoamericanos al interior de los cuales explora las relaciones entre procesos de racialización, prácticas culturales afroamericanas e identidades nacionales. Entre 2019 y 2020 coordinó *Rosalía y el revés de las cosas,* recurso pedagógico sobre la temática afrodescendiente.

http://orcid.org/0000-0001-8246-1203

CATELLI, LAURA

Laura Catelli obtuvo sus títulos de maestría y doctorado en Estudios Hispánicos en la Universidad de Pennsylvania (Filadelfia, Estados Unidos). Sus áreas de especialidad son los estudios coloniales, los estudios latinoamericanos y las distintas ramas de la teoría poscolonial. Fue becaria posdoctoral del CONICET con el proyecto *Genealogías americanas: discursos sobre las razas en la transición de la etapa colonial a la nacional/poscolonial* (2011–2013). Desde 2014 se desempeña como investigadora con el proyecto *Aproximaciones*

poscoloniales a la problemática racial en la construcción de imaginarios culturales en América Latina. Su investigación está dedicada a reflexionar sobre las problemáticas raciales en los imaginarios culturales latinoamericanos en la larga duración, desde una perspectiva poscolonial y a partir de un abordaje transdisciplinario que incluye abordajes desde arte y literatura, antropología, estudios de raza y género, y pensamiento latinoamericano y caribeño. Es profesora titular de la cátedra Problemática del Arte Latinoamericano del Siglo XX en la Escuela de Bellas Artes, cuyo programa se articula con los ejes de su investigación, y directora del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, radicado en la Facultad de Humanidades y Artes y unidad de investigación del IECH. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas y capítulos en volúmenes colectivos, y es autora de *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización* (UFRO, CLACSO, 2020).

https://bdp.academia.edu/LauraCatelli

CORVALÁN, MARÍA LAURA

Licenciada en Comunicación Social (UNR). Magister en Danza y Especialista en "Estudos Contemporâneos em Dança" (UFBA) Brasil. Doctoranda en Comunicación Social (UNR), Profesora JTP de "Cultura y Subjetividad" en Licenciatura en Comunicación Social (UNR). Docente del "Taller integral de prácticas artísticas" a través de Programa de Extensión (UNR). Integrante del Área de Antropología del Cuerpo (FHyA–UNR). Integrante del Grupo de Estudios "Poscolonialidad, Cuerpo y prácticas artísticas", Facultad

de Ciencias Políticas y RRII (UNR). Últimas publicaciones: "Cuando el cuerpo irrumpe en la calle" (en *Ágora: modos de ser em dança,* vol. ll Brasil, 2019) y la publicación colectiva, "Argentina, ¿de dónde sos? Estrategias performáticas y pedagógicas para abordar el racismo" (*Revista Brasilera de Estudos da Presença*, Brasil, 2019).

https://bdp.academia.edu/LaliCorval%C3%A1n

DE OTO, ALEJANDRO

Investigador Independiente de CONICET en el Instituto de Filosofía Universidad Nacional de San Juan (UNSJ). Fue docente de historia en la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco, Argentina y dirigió la Maestría en Letras de la misma universidad. Es profesor de Metodología de la Investigación Filosófica en la UNSJ. Se doctoró en el Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, ha sido *Research Fellow* en Brown University y participado del *African Series Seminar* de University of Cape Town como conferencista, entre otras actividades. Ha publicado numerosos artículos y capítulos de libro sobre crítica poscolonial y literatura de viaje. Es autor de varios libros, destacándose *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial* (México), obra que recibió en 2005 el premio *Frantz Fanon Prize for Outstanding Book in Caribbean Thought* de la Caribbean Philosophical Association. En esta asociación ha sido electo para la Secretaría de Filosofías del Sur y Estudios Fanonianos (Secretary of Philosophies of the South and Fanonian Studies).

https://orcid.org/0000-0002-2704-1123

FONTENLA, MANUEL

Dr. en Estudios Sociales de América Latina y Licenciado en Filosofía (UNC). Docente e investigador en la Universidad Nacional de Catamarca. Integrante de la Red de Investigaciones sobre Estudios desde/sobre/con Pueblos Indígenas y la Red de Investigación en Interculturalidad y Educación.

https://unca–ar.academia.edu/ManuelFontenla

GANDARILLA SALGADO, JOSÉ GUADALUPE

Doctor en Filosofía Política, por la UAM–Iztapalapa. Investigador Titular C, Definitivo, del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Ha sido profesor en las facultades de Economía, Ciencias Políticas y Sociales, y Filosofía y Letras, de la UNAM, y profesor invitado en otras universidades del extranjero. Su obra *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad, desde un encare de–colonial* (Barcelona, Anthropos–CEIICH–UNAM, 2012), obtuvo Mención Honorífica en la 8va edición del Premio Libertador al Pensamiento Crítico 2012, y obtuvo el Premio Frantz Fanon 2015 al trabajo destacado en pensamiento caribeño (The Frantz Fanon Award for Outstanding Book in Caribbean Thought) de la Asociación Filosófica del Caribe. Sus más recientes libros son *Colonialismo neoliberal. Modernidad, devastación y automatismo de mercado* (Buenos Aires, Herramienta, 2018); *Universidad, conocimiento y complejidad. Aproximaciones desde un pensar crítico* (La Paz, CIDES–UMSA, 2014) y *Modernidad, crisis y crítica* (México, CEIICH–UNAM, 2015) y como coordinador: *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual*

para rediscutir la modernidad (México, Akal, 2016) y *Del monólogo europeo al diálogo inter–filosófico. Ensayos sobre Enrique Dussel y la filosofía de la liberación* (México, CEIICH–UNAM, 2018). Fundó y dirigió *De Raíz Diversa.* Revista especializada en Estudios Latinoamericanos.

http://iealc.sociales.uba.ar/member/gandarilla–salgado–jose–guadalupe/

GATTO, EZEQUIEL

Ezequiel Gatto obtuvo los títulos de Licenciado en Historia por la Universidad Nacional de Rosario y Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador Asistente en ISHIR/CONICET, Profesor de Teoría Sociológica en la Escuela de Historia (Universidad Nacional de Rosario) y traductor. Integra la editorial Tinta Limón.

Sus investigaciones se han enfocado en diversas dimensiones de la problemática de las racializaciones, en su articulación con fenómenos culturales, discursos políticos e imaginarios de futuro. Dedicó su tesis doctoral *Nuevos sonidos, nuevos negros. Freedom songs, soul y funk en Estados Unidos, 1955–1979* a explorar los modos en que un conjunto de géneros musicales racializados como negros incidieron en la configuración de negritudes en Estados Unidos. Actualmente investiga lo que denomina "futurizaciones racializadas": imágenes y discursos afroestadounidenses que tematizaron el futuro durante el período 1955–1980. Ha publicado numerosos artículos en revistas académicas y publicaciones periódicas.

https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=gatto&id=28202

LEPE-CARRIÓN, PATRICIO

Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile. Estudios de Posdoctorado (Becas–Chile, 2015–2018) en la Universidad de São Paulo (Brasil), y posdoctorando en la Universidad de La Frontera (Chile), donde actualmente ejerce como investigador del Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades. Participa como docente en el claustro académico del Doctorado en Comunicación, y como docente colaborador en el Magíster en Comunicación.

Autor del libro *El Contrato Colonial de Chile. Ciencia, Racismo y Nación* (2016), Ediciones Abya–Yala (Quito, Ecuador), y una serie de artículos científicos en torno a los tópicos de racismo, interculturalidad y terrorismo. Actualmente, su trabajo está enfocado en el análisis del discurso (desde la perspectiva de una Economía Dramática del Discurso) aplicado a experiencias de des–subjetivación étnica y procedimientos de sujeción etno–criminal en el marco de las prácticas de "control territorial" en contextos de reivindicación autonómica mapuche, y en relación al despliegue de programas de etno–desarrollo y dispositivos securitarios durante la postdictadura en Chile.

https://orcid.org/0000–0003–3369–4515

RIGAT, LETICIA

Doctora de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Sociales (UBA), Magíster en Estudios Culturales (CEI–UNR), y Licenciada en Comunicación Social (UNR). Docente de la asignatura Lenguajes 1 de la carrera Licenciatura en

Comunicación Social (UNR). Coordina el Grupo de Estudios sobre Fotografía Latinoamericana Contemporánea (Facultad de Ciencia Política y RR.II–UNR) y se desempeña como investigadora en el Centro de Investigaciones en Comunicación y Cultura (UNR), en el Centro de Estudios en Mediatizaciones (CIM–UNR),y en el Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (IECH–CIETP–UNR/CONICET).

https://ri.conicet.gov.ar/author/32249

RODRÍGUEZ, MANUELA

Doctora en Antropología (UBA). Licenciada en Antropología (UNR). Investigadora Asistente (ISHIR–CONICET). Profesora auxiliar en "Problemas antropológicos contemporáneos", Escuela de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes, (UNR). Especializada en las áreas de Antropología del cuerpo y Estudios de performance y performatividad interconectando perspectivas de clase, género/sexualidad, raza, religiosidad, ritual y expresiones estéticas en la construcción performativa de las identidades sociales. Estudió procesos de trasnacionalización de culturas populares entre Brasil, Uruguay y Argentina; y, en especial, aquellos procesos performativos de racialización en prácticas afroamericanas del Río de la Plata y el Litoral Argentino. En la actualidad ensaya los cruces entre la investigación académica y artística con el objetivo de construir metodologías decoloniales que cuestionen y desarmen las jerarquías del saber/hacer moderno/colonial. Actual coordinadora del Área de Antropología del cuerpo (UNR); miembro de la Red de investigación de y desde los cuerpos y del Centro de Investigaciones y Estudios

en Teoría Poscolonial (FHyA, UNR). Tiene formación actoral y en danzas afrobrasileñas de tradición yoruba.

https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=Rodriguez+Manuela&id=32086

SCHIFFINO, MARÍA BEATRIZ

Dra. en Ciencia Política (Facultad de Ciencia Política y RRII–UNR), miembro integrante del Centro de Estudios del Pensamiento Argentino y Latinoamericano (Facultad de Humanidades y Artes–UNR), y Profesora de nivel medio.

Entre otros artículos ha publicado en colaboración con otras autoras: "Independencias, ciudadanía y exclusión racial en Argentina. Visiones de los siglos XIX, XX Y XXI". DOI: https://doi.org/10.14409/es.v52i1.6665

Es miembro del Comité Ejecutivo de Editorial de Aguará, destinada a la publicación de historietas sobre derechos humanos y ciudadanías.

https://ri.conicet.gov.ar/author/18086

SERVIDDIO, FABIANA

Doctora en Teoría e Historia del arte por la Facultad de Filosofía y Letras de Universidad de Buenos Aires, docente e investigadora del Instituto de Investigación en Arte y Cultura Dr. Norberto Griffa, Departamento de Artes, Universidad Nacional de Tres de Febrero. Investigadora de carrera del CONICET e Integrante del Comité Académico de la Maestría y Especialización en Curaduría en Artes Visuales de la Universidad de Tres de Febrero (UNTREF).

https://www.conicet.gov.ar/new_scp/detalle.php?keywords=Serviddio&id=27985

editorial
qellqasqa

Se terminó de
componer en
Abril de 2021 en
Editorial Qellqasqa.
San José de Guaymallén
Mendoza, República Argentina.

editorial@qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com.ar
qellqasqa.com