

LO RACIAL COMO DISPOSITIVO Y FORMACIÓN IMAGINARIA RELACIONAL¹

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 Rosario², 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 Latina³. 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 raciales⁴ 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 estudio⁵. 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 subjetivo⁶. 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 Buló y De Oto (2015), De Oto y Pösléman (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 teórico 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 cuerpo⁸ 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 dismantelar 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 contundencia 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 Quijano⁹, 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, 5/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 mencionados¹⁰. 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 ibérica¹¹, 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, institucional¹² 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 Foucault¹³. 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 efectos¹⁴. 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 formas¹⁵. 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. C’est l’instabilité des rapports de pouvoir 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 real¹⁶. 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, imaginarias¹⁷ 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). Conformar 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 foucaultiano 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 imaginación¹⁸.

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 irreducible, 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 intersticios 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 poscoloniales¹⁹.

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 dismantelar 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 subhumanización²⁰.

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 adversariedad²¹. 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 desagarramiento, 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 plano²². 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 sýgnicos 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 relacionamente. 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 desafortunadamente “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 aspectos 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 plantee 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 efectividad²³ 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 poses-structuralista 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 la 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 Imaginario²⁴ 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 blanco²⁵. 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 niveles²⁶, “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.