

EROS RACIALIZADO



Compiladores

Helena Maldonado, Mauricio González, Fernando Barrios



e-dicciones Justine de la École lacanienne de psychanalyse

Eros racializado

Comité editorial:

Helena Maldonado Goti

Fernando Barrios

Marina Serrato Pérez

© 2020, e-dicciones Justine

González de Cossío 120, int. 401

Col. Del Valle 03100

México, D.F.



EROS RACIALIZADO

Compiladores

Helena Maldonado, Mauricio González,
Fernando Barrios

Índice

Prólogo.....	9
Eros Racializado	13
Historia de la violencia, violencia de la historia a partir de Histoire de la violence de Édouard Louis Fernando Barrios.....	23
El estado Coatlicue en Gloria Anzaldúa Helena Maldonado Goti	37
Genocidio Indígena: debates, resignificaciones y luchas en torno a un mito-tabú nacional Martín Delgado Cultelli.....	61
Hacer con la pérdida: la muerte en el afuera Mauricio González González.....	81
El color Pharmakon Fernando López Lage.....	97
Lágrima Ríos y Roberto Echavarren: cuerpo, letra y raza Alejandro Gortázar (Universidad de la República)	117
La Blanquitud Que Nos Habita Ana Karina Moreira Godoy	133

Prólogo

Los textos reunidos en esta publicación, fueron presentados en el Coloquio Eros racializado que se llevó a cabo en Montevideo en noviembre del 2018, en el Museo de Arte Precolombino e Indígena (MAPI). Se trataba del segundo encuentro en el Uruguay en torno a la posibilidad de pensar las consecuencias de ciertos planteamientos de la llamada decolonialidad en la práctica del psicoanálisis. En esta ocasión, habíamos convocado a distintos estudiosos: Martín Delgado Cultelli, estudiante de ciencias antropológicas y activista indígena, vicepresidente del consejo de la nación Charrúa (CONACHA), Alejandro Gortázar, doctor en letras por la Universidad Nacional de la Plata, docente de literatura uruguaya en la Facultad de Humanidades y ciencias de la educación, Fernando López Lage, director de la Fundación de Arte Contemporáneo (FAC) y Ana Karina Moreira Godoy, especialista en políticas públicas y afrodescendencia, activista del movimiento afrouruguayo, integrante de Afropsicología y de la Coordinadora Nacional Afrouruguayo. La primera vez, en el 2014, habíamos invitado a Walter Mignolo para discutir qué significa la decolonialidad¹

¹ Los trabajos publicados como resultado de ese encuentro se pueden encontrar en: <http://e-diciones-elp.net/index.php/component/k2/item/75-memorias>

y habíamos convocado con el tema de erótica de la dominación. Esta vez, habíamos decidido convocar la actividad con un argumento, que el lector encontrará a continuación, el cual convocaba a discutir el eros, figura clave dentro de la práctica psicoanalítica, a la luz de la racialización. Es decir, distinguimos racismo, cuya pretensión de sostenerse en un discurso biologista y evolutivo ha sido y es claramente un fracaso, de racialización para subrayar la incidencia de la categoría de raza en el lenguaje. Es decir, partimos de la idea de que no existe la raza, pero sí la racialización.

La imagen en la portada es resultado de una intervención de la imagen de Pedro II, en brazos de su ama de leche, del libro Edipo Brasileiro de Rita Segato que llevó a cabo Fernando Barrios con ayuda del artista Agustín Miguez. Cabe mencionar que Segato busca en su texto, visibilizar la negación racial de la mujer negra que amamantó a tantos blancos y que no figura en la discursividad edípica del psicoanálisis.

La imagen, además pone en tensión, la flor del ceibo que el Estado-Nación uruguayo (así como el argentino) tomó como flor nacional, en un movimiento doble de apropiación y borramiento. La flor del ceibo está atravesada por una leyenda indígena guaraní de resistencia al exterminio colonial. El espejo resulta en parte también, del texto de Segato y en parte por sus múltiples resonancias: identitarias, “espejitos de colores”, estadio del espejo y más acá: ¿qué vemos qué nos mira cuando nos vemos desde la herida colonial?

El lector encontrará a continuación, los escritos de los autores mencionados anteriormente, además de los textos de los organizadores: Fernando Barrios, Mauricio González y Helena Maldonado, exceptuando el texto de María Amelia Castañola, quien además de haber participado como or-

ganizadora, tuvo una participación en el coloquio en la que ahondó en un interesante hallazgo al interior de los escritos de Lacan, pero desafortunadamente, por cuestiones de tiempo, su escrito no pudo estar incluido en esta publicación.

Eros Racializado

América es el nombre de una invención moderna, invención que se sostiene en un ocultamiento: la “colonialidad”. Este término es un neologismo acuñado por el pensamiento crítico latinoamericano para nombrar la contracara constitutiva de la modernidad, y dar lugar así al complejo modernidad/colonialidad. Desde esa nueva perspectiva, se van haciendo visibles e inteligibles los efectos devastadores que afectaron la existencia de todos quienes quedan excluidos de la hegemónica “supremacía” blanca.

La blanquitud y el blanqueamiento implicaron el intento de borramiento y/o exterminio de pueblos y etnias en la constitución de los estados-nación europeizados, orgullosos de su filiación colonial.

Una herida, la herida colonial, no cesará sin embargo de no cerrarse, impidiendo la clausura y produciendo signos y emergencias de lo oprimido. ¿Retorno de lo oprimido?

La apuesta de esta actividad es acoger en, desde y /o con la experiencia analítica diversos sesgos por dónde ésta herida sangra.

Desde el eros griego hasta el psicoanálisis como una erotología de pasaje, pasando por las diversas figuras de la erótica, quizás no hayamos sabido ver un rasgo que atraviesa

la constitución misma del occidente-colonial: los procesos de racialización y sus efectos. Racialización que determina las relaciones al cuerpo, al otrx y que modula el lazo social.

Si entendemos al racismo, no como taxonomía de lo empíricamente constatable, sino como discurso universalizante que produce la raza, y tomamos la afirmación de Lacan: “Todo discurso se presenta como grávido de consecuencias, pero oscuras (...)”¹ es tiempo, quizás, de interrogarse acerca de las consecuencias del discurso racializante que, más o menos subrepticamente, atraviesan la experiencia analítica.

Desde Europa misma son varias las voces que intentar decir de la colonialidad y el racismo. Les indigénes de la Republique, por ejemplo, colectivo de personas descendientes de las antiguas colonias, se posicionan como sujetos coloniales que resisten la asimilación y testimonian desde allí.

Por su parte, Edouard Louis, un escritor muy joven, europeo, francés, ex alumno de la École Normale Supérieure, abre una brecha en varios frentes: la fiesta de la integración y la inclusión gay, la búsqueda de garantías en el estado, la inadvertencia decolonial de la violencia, el racismo y la dimensión de clase. Y, finalmente, desde el agujero -la efracción traumática producida por un episodio violento vivido-, intenta hacer otra cosa, producir una escritura de la herida de un otrx, tan otrx y ya no tan otrx, a la misma vez.

Con Gloria Anzaldúa y su idea de lo fronterizo, nos preguntamos si hay una forma-siguiendo también a Spivak y su idea de la subalternidad de silencio colonial, una manera específica de silenciamiento subjetivo, distinto a la

represión freudiana o a la alienación al lenguaje. La escritura de Anzaldúa permite abrir camino en este sentido, puesto que inaugura una forma muy propia de lo fronterizo.

Acerca de la incidencia de los complejos culturales colectivos racializados en el proceso de humanización de los sujetos, la cuestión del sujeto nacional y nacionalizante que se nombra y nombra, dando lugar y sentido al otro a partir de una racialidad invisible para sí mismo, nos abre a la reflexión sobre el impacto del “racismo de costumbre” y los procesos de sujeción/desujeción y desempoderamiento/empoderamiento de las personas afroargentinas.

Otro sesgo de la apuesta es intentar mostrar, cómo tanto la censura en torno a la violencia colonial, como la proliferación de discursos en torno a ella, fertilizan la herida colonial, a la manera en que Taussig lo da a ver en “Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje”. Se perfila una salida por el lado estético que posibilite un lugar otro, con el cual hacer mundos posibles, tal como Fred Moten muestra en su “Undercommons”, compartiendo aquello que no se posee.

El arte contemporáneo hace su apuesta crítica revisando las bases mismas que lo constituyen como práctica occidental, moderna-colonial y reconsidera la aihstesis desde la advertencia decolonial. El color será entonces un analizador posible y potente para la recuperación de una pluriversalidad, que resulta una postura política frente a la norma y su discurso hegemónico en este campo.

A partir de una lectura de Yo era una brasa de Roberto Echavarrén (2009) se analizan tres aspectos centrales de la matriz colonial de poder, especialmente articulados con la raza. El autor libera a Lágrima Ríos de las representaciones realistas y del dispositivo testimonial, sin dejar de incorporar su historia de vida. La ficción surge de la deriva

¹ Jacques Lacan (1968-69) De un Otro al otro, sesión del 20.11.68, Ed. Paidós; p 31.

a partir de la liberación de las ataduras con el referente. La historia de Lágrima Ríos se desperdiga en fragmentos que son, a la vez, incisiones en la trama simbólica de la raza en Uruguay. Fragmento a fragmento, la “identidad” de Lágrima Ríos toma cuerpo entre otros cuerpos: hombres con tetas, travestis, andróginos, en un artefacto desafiante e inédito de representación de la negritud en Uruguay.

“¿Qué significa ser y crecer como afrodescendiente o negro en un país autoproclamado blanco?, es decir ¿qué efectos genera la racialidad en los procesos identitarios de las personas?”, se pregunta en una de las ponencias y algo de eso atraviesa todo el coloquio: racialización y colonialidad no son sino dos caras de una misma moneda.

Dar un lugar a la voz es una de las funciones de un psicoanálisis; hacer un espacio para la voz indígena - silenciada por los procesos de reactualización colonial- y acoger las memorias de los propios descendientes, no nos pareció ajeno a las apuestas de esta actividad. Se hace necesario revisar los hechos de violencia fundante del estado que implicaron un proceso de limpieza étnica (Masacre de Salsipuedes y otras) que siguen siendo un tema no resuelto en la sociedad uruguaya.

Proponemos un coloquio “caleidoscopio” que abra un espacio para diversas experiencias de la herida colonial y desafíe al psicoanálisis a encontrar formas de recibirlas.

América es el nombre de una invención moderna, invención que se sostiene en un ocultamiento: la “colonialidad”. Este término es un neologismo acuñado por el pensamiento crítico latinoamericano para nombrar la contracara constitutiva de la modernidad, y dar lugar así al complejo modernidad/colonialidad. Desde esa nueva perspectiva, se van haciendo visibles e inteligibles los efectos devastadores que

afectaron la existencia de todos quienes quedan excluidos de la hegemónica “supremacía” blanca.

La blanquitud y el blanqueamiento implicaron el intento de borramiento y/o exterminio de pueblos y etnias en la constitución de los estados-nación europeizados, orgullosos de su filiación colonial.

Una herida, la herida colonial, no cesará sin embargo de no cerrarse, impidiendo la clausura y produciendo signos y emergencias de lo oprimido. ¿Retorno de lo oprimido?

La apuesta de esta actividad es acoger en, desde y /o con la experiencia analítica diversos sesgos por dónde ésta herida sangra.

Desde el eros griego hasta el psicoanálisis como una erotología de pasaje, pasando por las diversas figuras de la erótica, quizás no hayamos sabido ver un rasgo que atraviesa la constitución misma del occidente-colonial: los procesos de racialización y sus efectos. Racialización que determina las relaciones al cuerpo, al otrx y que modula el lazo social.

Si entendemos al racismo, no como taxonomía de lo empíricamente constatable, sino como discurso universalizante que produce la raza, y tomamos la afirmación de Lacan: “Todo discurso se presenta como grávido de consecuencias, pero oscuras (...)”² es tiempo, quizás, de interrogarse acerca de las consecuencias del discurso racializante que, más o menos subrepticamente, atraviesan la experiencia analítica.

Desde Europa misma son varias las voces que intentar decir de la colonialidad y el racismo. Les indígenas de la República, por ejemplo, colectivo de personas descendientes

2 Jaques Lacan (1968-69) De un Otro al otro, sesión del 20.11.68, Ed. Paidós; p 31.

de las antiguas colonias, se posicionan como sujetos coloniales que resisten la asimilación y testimonian desde allí.

Por su parte, Edouard Louis, un escritor muy joven, europeo, francés, ex alumno de la École Normale Supérieure, abre una brecha en varios frentes: la fiesta de la integración y la inclusión gay, la búsqueda de garantías en el estado, la inadvertencia decolonial de la violencia, el racismo y la dimensión de clase. Y, finalmente, desde el agujero -la efracción traumática producida por un episodio violento vivido-, intenta hacer otra cosa, producir una escritura de la herida de un otrx, tan otrx y ya no tan otrx, a la misma vez.

Con Gloria Anzaldúa y su idea de lo fronterizo, nos preguntamos si hay una forma-siguiendo también a Spivak y su idea de la subalternidad de silencio colonial, una manera específica de silenciamiento subjetivo, distinto a la represión freudiana o a la alienación al lenguaje. La escritura de Anzaldúa permite abrir camino en este sentido, puesto que inaugura una forma muy propia de lo fronterizo.

Acerca de la incidencia de los complejos culturales colectivos racializados en el proceso de humanización de los sujetos, la cuestión del sujeto nacional y nacionalizante que se nombra y nombra, dando lugar y sentido al otro a partir de una racialidad invisible para sí mismo, nos abre a la reflexión sobre el impacto del “racismo de costumbre” y los procesos de sujeción/desujeción y desempoderamiento/emponderamiento de las personas afrouruguayas.

Otro sesgo de la apuesta es intentar mostrar, cómo tanto la censura en torno a la violencia colonial, como la proliferación de discursos en torno a ella, fertilizan la herida colonial, a la manera en que Taussig lo da a ver en “Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje”. Se perfila una salida por el lado estético que posibilite un lugar otro, con el cual

hacer mundos posibles, tal como Fred Moten muestra en su “Undercommons”, compartiendo aquello que no se posee.

El arte contemporáneo hace su apuesta crítica revisando las bases mismas que lo constituyen como práctica occidental, moderna-colonial y reconsidera la aihestesis desde la advertencia decolonial. El color será entonces un analizador posible y potente para la recuperación de una pluriversalidad, que resulta una postura política frente a la norma y su discurso hegemónico en este campo.

A partir de una lectura de Yo era una brasa de Roberto Echavarrén (2009) se analizan tres aspectos centrales de la matriz colonial de poder, especialmente articulados con la raza. El autor libera a Lágrima Ríos de las representaciones realistas y del dispositivo testimonial, sin dejar de incorporar su historia de vida. La ficción surge de la deriva a partir de la liberación de las ataduras con el referente. La historia de Lágrima Ríos se desperdiga en fragmentos que son, a la vez, incisiones en la trama simbólica de la raza en Uruguay. Fragmento a fragmento, la “identidad” de Lágrima Ríos toma cuerpo entre otros cuerpos: hombres con tetas, travestis, andróginos, en un artefacto desafiante e inédito de representación de la negritud en Uruguay.

“¿Qué significa ser y crecer como afrodescendiente o negro en un país autoproclamado blanco?, es decir ¿qué efectos genera la racialidad en los procesos identitarios de las personas?”, se pregunta en una de las ponencias y algo de eso atraviesa todo el coloquio: racialización y colonialidad no son sino dos caras de una misma moneda.

Dar un lugar a la voz es una de las funciones de un psicoanálisis; hacer un espacio para la voz indígena - silenciada por los procesos de reactualización colonial- y acoger las memorias de los propios descendientes, no nos pareció aje-

no a las apuestas de esta actividad. Se hace necesario revisar los hechos de violencia fundante del estado que implicaron un proceso de limpieza étnica (Masacre de Salsipuedes y otras) que siguen siendo un tema no resuelto en la sociedad uruguaya.

Proponemos un coloquio “caleidoscopio” que abra un espacio para diversas experiencias de la herida colonial y desafíe al psicoanálisis a encontrar formas de recibirlas.

Historia de la violencia, violencia de la historia a partir de Histoire de la violence de Édouard Louis

Fernando Barrios

“...relato de una violación, la de Édouard Louis por un indocumentado norafricano en París, de nombre Reda, al que conoce una noche de Navidad y al que invita a su departamento”; así nombra, dice, ubica, una publicación³ lo narrado en esta autoficción, y como para muestra alcanza un botón...

Édouard Louis venía de ser conocido y reconocido- y esto no es solo una fórmula- por *En finir avec Eddy Bellegueule*⁴ (ese nombre será cambiado por Édouard Louis), traducido como *Para acabar con Eddy Bellegueule* (2014), donde relata una historia, la suya- pero no solo- de sufrim-

³ Patricio Tapia (2016). Entrevista <https://www.latercera.com/noticia/edouard-louis-escritor-frances-el-mundo-es-tan-violento-y-esta-violencia-esta-poco-presente-en-la-literatura/> En adelante citaremos esta entrevista, la cual no tiene paginación.

⁴ Édouard Louis (2014). *En finir avec Eddy Bellegueule*. Paris; Ed. du Seuil.

iento y discriminación en la Francia no parisina. Historia que desató la ira familiar y no solo, de quienes lo acusaron de difamación, exageración, distorsión etc.: y que sin embargo hará lugar a un reencuentro con su padre, quien parece haber sentido algo del orgullo por el “éxito” de su hijo. Historia de: “un niño homosexual y pobre en un pueblo francés”⁵, dirá la misma publicación.

“En Para acabar con Eddy Bellegueule, el joven que se convertiría en Edouard Louis se escapa de una familia lumpen proletaria. En Histoire de la violence, ya transformado en un “burgués” universitario, es atacado por otro tipo de lumpen proletariado. La misma clase puede ser “víctima” o “victimaria”⁶, dice la publicación y entonces habrá que hacer unas cuantas precisiones. Solo para comenzar, ¿las categorías marxistas mantienen potencia decidora?, ¿dicen de la complejidad de realidades en juego? Y dos, víctima y victimario ¿serán las categorías que se ajusten a este encuentro en que lo colonial y sus heridas no deja de querer decir su nombre?

La noción o categoría clase enmascara acá, escamotea la dimensión racial en juego, algo que de algún modo también le sucede al autor, aunque solo en parte... ya veremos.

Édouard Louis ensaya otra complejidad de análisis “... justamente la condición de dominado entre los dominados⁷ que es la de Eddy Bellegueule o Reda en Histoire de la violence me sirvió como una forma de re-examinar de una manera nueva la cuestión de las clases sociales y de las lógicas de la violencia”; egresado de Sociología de la École Normal Supérieur, amigo de Didier Eribon- por el que se influencia de su Retour a Reims- libro en el que Eribon pone sobre el

5 Entrevista, op.cit.

6 Ídem.

7 Ídem.

tapete la cuestión de clase y autor además de Una moral de lo minoritario, en la que trabaja sobre Jean Genet, y de Geoffroy de Lagasnerie filósofo y sociólogo, con el que redactarán el manifiesto: “Intelectuales de izquierda vuelvan a comprometerse”, intentará hacer otra cosa con lo vivido.

Le llamaré a esto: lectura interseccional, veremos su alcance. “Decir lo real”, dirá también, en un propósito que para decir poco- mostrará su (im)posibilidad.

El periodista en la pregunta, sin embargo, dice de otro modo esta relación entre el decir y lo real: “poner en escena lo real”⁸, lo que al menos introduce una dimensión performática del decir, a no desdeñar, creo.

Y el propio Louis retomará esta utilización, al intentar responder por el estatuto de novela de su libro. Entiende la novela como construcción, a la que diferencia de ficción:

...la construcción es una condición para lograr decir la verdad, para poner en escena lo real. Al poner “novela” sobre mis libros, yo declaro que, para lograr decir la verdad de mi infancia, tuve que construir modelos, determinadas disposiciones de capítulos, un trabajo sobre el lenguaje. Es porque Eddy Bellegueule está trabajada en su forma que puede lograr llegar a la verdad y que no podría haberlo conseguido con un simple testimonio⁹

Se abre aquí un capítulo a desplegar en otro lugar, el de la, nuevamente, (im)posibilidad del testimonio junto a su ineludible pertinencia, al menos en el campo del psicoanálisis. Desde un más acá mucho más pragmático-político, no dejaremos de preguntarnos: ¿podrá hacerlo? ¿cuáles serán los límites que le marque su posición de privilegio aún dentro de su subalternidad o subalternidades erótica y de clase?

Pero eso, al menos desearíamos, no hará que quedemos atrapadxs en lo maniqueo de nuevos binarismos. Quizás

8 Ídem.

9 Ídem.

tomar nota de la complejidad densa, enmarañada, paradójica e incluso en conflicto, en tensión de lo minoritario en alguien, pueda ponernos en la pista de algo a hacer que no sea la mera denuncia o el levantamiento-sublevación, que, por otra parte, no será sin ellos, tampoco.

“¿Qué significa ser un dominado entre los dominados, esto es, un gay o una mujer en el lumpen proletariado? ¿Un gay entre los inmigrantes?”¹⁰, se pregunta en la entrevista que citamos.

Podría ser oportuno ubicar aquí, poner a dialogar o menos pretenciosamente a decir, a oír juntos, alguno de los textos que se han escrito desde posiciones de feminismo decolonial, feminismos negros, decolonialidades advertidas de que la racialización no es un elemento o un sesgo más en la dominación: Ochi Curiel, Yuderkys Espinosa, Jota Mombaca, pero también Audre Lorde o Franz Fanon, serán voces otrxs que digan de la herida.

Jota Mombaca, en ¿Puede un culo mestizo hablar¹¹?, cuenta a partir de Grada Kilomba (2008), que en su ensayo “The Mask—Colonialism, Memory, Trauma and Decolonization”:

...intenta re-contar políticamente una memoria reiteradamente producida durante su infancia respecto de una máscara usada por los negros esclavizados, por orden de los señores esclavistas blancos, para impedir que en las plantaciones, comiesen la caña de azúcar y el cacao: Estaba compuesta por un pedazo de fierro, colocado en la boca del sujeto Negro, apretado entre la lengua y la mandíbula, y atado por detrás de la cabeza por dos fajas (...) Pero, antes mismo que el control del señor blanco sobre la

10 Ídem.

11 Jota Mombaca (2015) <https://medium.com/@jotamombaca/pode-um-cu-mestico-falar-e915ed9c61ee>

plantación de caña de azúcar o de cacao, esa máscara revela un efecto todavía más violento: el de implementar un sentido de mutismo asociado a la boca de los negros esclavizados, territorializando ese órgano como un lugar de tortura. En este sentido, se trata más bien de una máscara de no-habla (mask of speechlessness) que simboliza el brutal régimen de silenciamiento...¹²

Hablar no será entonces una evidencia. Tampoco para Édouard Louis, aunque de modo diferente, y una de sus estrategias escriturales es intercalar largos monólogos de su hermana, que lo habla, por la que es hablado, en el relato del acontecimiento vivido.

...nuestras vidas son siempre contadas y, por tanto, confiscadas por los demás. No hay existencias o experiencias que no sean atrapadas después (yo diría antes también) en las narraciones de los demás, en sus discursos y en sus palabras. Histoire de la violence parte de una situación a puertas cerradas: me encuentro con un joven una noche en la Plaza de la República, abajo de donde vivo, Reda, se acerca a mí. Viene a mi minúsculo departamento -la escena de puertas cerradas-, sucede algo muy fuerte entre nosotros, como el comienzo de una pasión, me habla mucho de su pasado, de su vida, pasamos la noche juntos, hablamos, reímos, hicimos el amor y, en algún momento, la noche se revirtió, se volvió violenta, incontrolable, él me toma del cuello, saca un revólver que apunta hacia mí. Pero este a puertas cerradas, en el libro, es narrado por alguien que no soy yo. Es mi hermana quien cuenta lo que sucedió con Reda, algunas semanas más tarde. Estoy en su casa: la vuelvo a ver después de meses de ausencia y separación, en el pequeño pueblo del Norte donde crecimos juntos y mientras yo estaba descansando en su habitación, la escucho en la pieza de al lado reconstruir mi historia a su marido. De manera que el libro comienza en la confiscación y el despojo ya que una historia que yo viví es contada por alguien que no soy yo. Y durante todo el libro, cu-

12 Ídem.

ando mi hermana habla de la noche que pasé con Reda, lo que ella dice nunca se corresponde con lo que sucedió. Siempre hay una brecha...¹³

Algo similar había hecho en Para acabar con Eddy Bellegueule, pero allí serán su padre y el pueblo los que digan de él, por él.

Llegará a decir que, Histoire de la violence es “como una autobiografía contada por otro”¹⁴, aunque el estatuto de ese otro quedará en suspenso o en claroscuro, al menos.

Es inevitable preguntarme: ¿será que Édouard Louis puede advertir que también es otro el que cuenta la historia de Reda, es decir él mismo? ¿Qué alcance adquiere o revela el ser hablado por otros, a la luz de la herida colonial?

Es interesante y cargado de lecturas posibles, enterarse que Reda lo demandará legalmente por: “invasión de la privacidad y atentar contra la presunción de inocencia.”¹⁵

Pretender “decirlo todo”, podría ser otro sesgo de inadvertencia, aunque de otro orden: “Cuando escribo lo digo todo, cuando hablo soy un cobarde”¹⁶, dice: “de todos modos, podría ser útil rescatar esta experiencia de la verdad en el registro de la escritura, aunque no sin infinidad de precisiones a hacer”¹⁷.

Un corrimiento de lo épico, del relato heroico- criticado por Judith-Jack Halberstam¹⁸ para el panteón literario

13 Entrevista, op.cit.

14 Ídem.

15 Ídem.

16 Ídem.

17 Ídem.

18 Judith Halberstam. El giro antisocial en estudios queer en El cuerpo queer. Subvertir la heteronormatividad. Ed.Letra viva y Ed.Lecol; p.118, 2015.

gay- parece querer producirse en la narrativa de Édouard Louis. En relación a Eddy Bellegueule, dirá:

Quería en este libro invertir la forma clásica de escribir la vida de los “outsiders”, de los tráfugas de clase. Cuando se lee a James Baldwin, Thomas Bernhard o incluso Annie Ernaux, siempre se tiene la impresión de que estas personas han huido de su entorno social porque nacieron diferentes en un mundo donde los otros, su familia, no eran diferentes. Ellos son extraordinarios en un mundo común. Para Eddy Bellegueule, por el contrario, ser diferente es un fracaso. Él no quiere ser diferente. El libro es la historia de una lucha de ese niño por ser como todo el mundo. No fue sino más tarde que me di cuenta que quería ser diferente.¹⁹

Vayamos a lo que me hizo pensar-creer que Historia de la violencia podría aportar algo a los asuntos que nos convocan, hace ya tiempo. Primeramente me sorprendió gratamente que un escritor muy joven, europeo, francés, normalista, pudiese abrir una brecha tan profunda en varios frentes: la fiesta de la integración y la inclusión gay, la búsqueda de garantías en el Estado, la inadvertencia decolonial de la violencia, el racismo y la dimensión de clase y finalmente desde el agujero, la efracción traumática producida por el episodio violento vivido, hacer otra cosa, producir una escritura de la herida de un otro, tan otro y ya no tan otro, a la misma vez.

Tomemos el relato de la escena, pretendidamente “a puertas cerradas”, tal como lo realiza en la entrevista que tomamos como base: “...en algún momento, la noche se revirtió, se volvió violenta, incontrolable”²⁰ Y será esa ese reverso, el que nos interese.

19 Entrevista, op.cit.

20 Entrevista, op.cit.

Reda le contará a Édouard de su origen Kabyle- es decir proveniente de La Cabilia, al norte de Argelia, poblada por bereberes, colonizada primero por el Imperio Romano, luego los turcos, los árabes y finalmente los franceses. La erudición Wikipedia²¹ nos agrega que:

Francia, a través de las “oficinas árabes”, procedió también a la arabización de los nombres de las familias y lugares de Cabilia. Así Wadiyen se convirtió en Ouadhias; At Zmenzer en Bendecir Zmenzer; o At Yahia en Ould Yahia. Esta acción de despersonalización se volvió sistemática después de 1871 para romper la cohesión de la sociedad cabilia. La administración civil la generalizó, asignando apellidos caprichosos y diferentes a los miembros de una misma familia. Con todo, el derecho usual berebere se respetó relativamente, a pesar de haber sido suprimido en el país chaoui, en favor del derecho musulmán. Para aislar a Cabilia del resto de la Argelia profunda, los misioneros cristianos se encargaban de predicar en los pueblos remotos. Además, en Cabilia se fomentó la enseñanza del francés y la cultura francesa, mientras que en otras partes se favorecía el estudio del árabe literario y la escolástica coránica. Durante la guerra de independencia, Cabilia fue el corazón de la resistencia contra el colonialismo francés. La entonces wilaya III fue la zona más afectada por la represión, junto con la de Aurès, debido a la importancia de las guerrillas y el compromiso de sus habitantes con la resistencia.

Historia de la violencia, violencia de la historia. Su padre llegará a Francia en los años sesenta, obligado a vivir en un barrio periférico de París para inmigrantes, con muy pocas pertenencias y separado de su familia por años. Gran parte de este relato ocurrirá con Reda apoyado en el torso de Édouard quien lo acaricia y escucha. El peregrinaje paterno incluirá atravesar desierto, dormir sobre la tierra desnuda,

²¹ <https://es.wikipedia.org/wiki/Cabilia>

escondarse, atreverse a pedir trabajo habiendo huido de un territorio colonial, el encuentro con quien será su jefe: un anciano militar colonial. Curiosamente o no será mejor tratado que los árabes, a los que se considera menos respetables, opinión que adoptará el padre de Reda y Reda mismo. “Reda hablaba de los árabes del mismo modo que los policías”²², dirá Louis. Que los policías hablando de Reda, ya que la distinción cabiliós-árabes, no les preocupará, claro.

Luego de estar una hora en el foyer de su futuro trabajo, el padre de Reda lo supo todo: supo que debería dormir hacinado, que podría ser devuelto a su país de origen sin que mediase mucha explicación; y sobre todo supo que debería mentir, mentirle a su familia, hacerles creer que estaba viviendo en Francia una vida próspera. El poder lo llevaría a mentir, dice Louis: “¿y que es el poder sino esta máquina que engendra mentiras, que fuerza a mentir”²³

Y será de este orden lo que resultará insoportable para Reda, cuando Édouard descubra la falta de su teléfono celular en el apartamento, del orden de una moral o de una ética- no podría aquí afirmar la diferencia- ser acusado- o tan siquiera sospechado- de mentir, robar, eso revertirá la situación y desatará la violencia. Y aunque el narrador quiera, en un momento muy pasajero de desmentida, atribuirla a una fatalidad geográfica, a que ese encuentro podría no haberse producido...algo trasciende, excede en mucho la particularidad de ese encuentro particular, que es también histórico.

Y aunque Édouard “entienda” la situación de asimetría y justifique a Reda diciendo que “en su lugar él hubiera he-

²² Édouard Louis (2016). *Histoire de la violence*. Paris; Ed. du Seuil, p.70.

²³ Ídem; p.77.

cho lo mismo”²⁴, algo de lo no intercambiable de los lugares hará que las cosas solo empeoren. Lo estructural de la violencia, su matriz colonial, no admite excepciones piadosas o advertidas... verdadera lección política.

Y el honor será invocado por Reda, el honor de su familia y de su pueblo. Y entonces intentará violar y finalmente estrangular a Édouard sin éxito. “Podemos olvidarlo y olvidar que lo olvidamos”²⁵, le pide-suplica Édouard a Reda que grita cada vez más; ¿será que es olvidable la herida colonial?, ¿de qué se trataría aceptar la invitación a olvidar la injuria? También podríamos preguntarnos: ¿hubiese sido posible admitir el robo, asentir al acto en su dimensión política ya no intersubjetiva, sino política?

¿Por qué sí puede hacerlo un Jean Genet?

¿Será que, en el Jean Genet de Diario de un ladrón, su marginalidad se encontraba no obstante apañada por su condición colonial?

Y Reda acrecentará su furor y sus insultos devendrán homofóbicos: sale pedé, sucio puto. Y la escena alcanzará su clímax hasta volver a revertirse con un Reda que se disculpará y se mostrará arrepentido de lo sucedido. Y un Édouard que se verá llevado desde un sentimiento de irrealidad a un dejarse morir y al miedo y finalmente a la vergüenza a la que considerará: “una modalidad superior de la memoria”²⁶. Vergüenza a la que Didier Eribon adjudicará los primeros y más vívidos recuerdos de un sujeto (no solo minoritario)

Después vendrá el después, el después de la ida de Reda. La primera reacción de Édouard será la de limpiar todo el

24 Ídem; pp.108-109.

25 Histoire de la violence; óp. cit., p.126.

26 Ídem., p.142.

apartamento, cada una de las cosas que tocó Reda, como queriendo “exorcizar”, su presencia- esa es la expresión que usa y que ameritaría un desarrollo- presencia que ubica en un olor. El olor de Reda.

Y, paradójicamente -o no- serán Didier Eribon y Geofroy de Lagasnerie, sus amigos foucaultianos quienes lo alienen y prácticamente obliguen a hacer la denuncia policial, lo que Edouard rechazará, resistirá hasta que se deje llevar, y experimente el racismo del sistema policial, jurídico francés que evidenciará su privilegio racial. Y se invocará un deber de solidaridad; solidaridad para con otras posibles “víctimas” de Reda. Solidaridad gay, blanca, parisina.

Y Édouard deseará con todas sus fuerzas que no se encuentren huellas de Reda, que no encuentren a Reda... Y vendrán los fantasmas del sida, del contagio y del estrés post-traumático y la necesidad de evaluación médico-psiquiátrica. Y Édouard solo deseará poder gritar, encontrar su grito- lo que no pareció haber sido un problema para Reda que no paró de gritar... y Édouard devendrá racista:

Devine racista. El racismo, es decir, lo que yo había considerado siempre como el exterior radical de mí persona, el otro absoluto de lo que yo era (...) devenía precisamente lo que yo había siempre rechazado devenir- uno no deviene sino excluyendo otras posibilidades de devenir, otras vidas posibles y una de esas posibilidades volvía del pasado (...) Una segunda persona se instaló en mi cuerpo (...) un fantasma racista me colonizaba. ²⁷

Doblemente traumatizado, por el miedo y por tener miedo, dirá. Y, en el piso de la habitación quedarán intoca-

27 Histoire de la violence, óp. cit., p.217.

dos, inadvertidos por Édouard, un paquete de cigarrillos y un diccionario de bolsillo de Reda. Algo más que el pasaje de lenguas parece querer decir ese diccionario.

Y por primera vez sentirá que no hay nada para hablar, nada que decir con sus amigos parisinos... al menos por ahora.

El estado Coatlicue en Gloria Anzaldúa

Helena Maldonado Goti

PROTEAN BEING

Dark dumb windowless no moon glides
Across the Stone the night sky alone alone
No lights just mirror walls obsidian smoky in the
Mirror she sees a woman with four heads the heads
Turning round and round spokes of wheel her neck
Is an axle she stares at each face each wishes the
Other not there the obsidian knife in the air the
Building so high should she jump would she feel
The breeze fanning her face tumbling down the steps
Of the temple heart offered up to the sun wall
Growing thin thinner she is eyeless a mole
Burrowing deeper tunneling here tunneling there
Tunneling through the air in the photograph a double
Image a ghost arm alongside the flesh one inside her
Head the cracks ricocheting bisecting
Crisscrossing she hears the rattlesnakes stirring in
A jar being fed with her flesh she listens to the
Sean between dusk and dark they are talking she hears
Their frozen thumpings the soul encased in black
Obsidian smoking smoking she bends to catch a
Feather of herself and she falls lost in the
Silence of the empty air turning turning
At midnight turning into a wild pig how to get back
All the feathers put them in the jar the rattling
Full circle in back dark windowless no moon
Glides across the night sky night

-Anzaldúa²⁸

28 El lector puede remitirse a <https://es.scribd.com/document/378162789/Glo->

La práctica del psicoanálisis es una práctica sumamente conservadora. Tiende a mantenerse dentro de ciertos límites que muchas veces obstaculizan la posibilidad de abrirse a la diferencia. Salvo algunas arriesgadas voces que han planteado formulaciones críticas, existe poca producción que no caiga en la vacía repetición de Freud, Lacan, Winnicott, etc... Lo curioso es que la materia prima del psicoanálisis es la práctica. No hay teoría sin práctica, la primera es una forma de dar cuenta de la segunda. Entonces, me pregunto por las prácticas del psicoanálisis. ¿Hasta qué punto la literatura contemporánea da cuenta de la práctica psicoanalítica? ¿Con qué problemas nos enfrentamos cotidianamente en nuestra práctica? ¿Habría alguna diferencia entre la práctica del psicoanálisis en Viena o en París y el que ejercemos en América Latina?

La diferencia entre las distintas lenguas marca una diferencia, a veces hegemónica, es el caso del continente americano, en donde existe una hegemonía del castellano sobre las otras lenguas. La práctica del psicoanálisis en América Latina, se encuentra atravesada por la hegemonía del castellano. Si nosotros, los que habitamos en el continente americano, no nos planteamos la posibilidad de un quehacer más cercano al seno de las culturas que han sido silenciadas, pero que, sin embargo, tienen una incidencia en nuestra forma de hablar castellano, nadie lo va hacer. Es decir, la práctica del psicoanálisis en América Latina no se

ria-Anzaldúa-Borderlands-La-frontera-Nueva-Mestiza-pdf

Que es la edición de Capitán Swing, pero desafortunadamente en esta edición el poema que se encuentra al inicio del capítulo 4, no está traducido. Hemos decidido no traducirlo, no solo por la complejidad del poema, sino también porque finalmente la propuesta de Anzaldúa es tejer una lengua fronteriza, de ahí que incluso el texto en español no pueda traducirse en su totalidad.

encuentra advertida de que existen una serie de elementos históricos, culturales y sociales que han sido invisibilizados y silenciados, en aras de ser modernos. En este sentido, la noción de colonialidad ha hecho posible que otras formas subjetivas, culturales y epistémicas comiencen a emerger y me pregunto si esta posibilidad, permitiría al psicoanalista escuchar de otra manera. Cabe señalar, que esta noción no se refiere a la colonia en el sentido histórico del término, es decir al colonialismo, sino a los efectos y consecuencias aún vigentes en términos políticos, económicos y discursivos de la visión colonialista, lo cual quiere decir que, dado que se trata de una episteme y de un lugar de enunciación y de esta manera, la cultura, la política, la economía y la subjetividad se encuentran ineludiblemente atravesadas por la colonialidad. Quijano, por ejemplo, la define como la cara oscura de la modernidad y Mignolo siguiendo también a Quijano y a Dussel, subraya el encuentro de esta moneda con dos caras como una estructura sociohistórica, con el desarrollo y la expansión del capitalismo. Así, tenemos en nuestras manos una otra condición del capitalismo, invisibilizada por la modernidad²⁹. A pesar de que Marx mostró de manera fina y precisa la estructura económica del capitalismo, también opera, en sus propuestas, el esquema de la modernidad. Aquí la lectura marxista de Quijano es fundamental.

Si Lacan, dedicó por lo menos uno de sus seminarios (me refiero a De un Otro al otro) a trabajar sobre la noción de plusvalía de Marx, bien podríamos tomarnos muy en serio la crítica que los autores decoloniales hacen al marxismo y también podríamos llevarlas hacia la noción de plus de gozar que Lacan desarrolló. No pienso detenerme en este aspecto, pero al final de este trabajo se verá que algo de este

29 Cfr. Bolívar Echeverría. La modernidad de lo barroco.

plus está en juego en lo que voy a desarrollar.

Ahora, bien, acercarnos y percatarnos de la dimensión de esto que acabo de describir no quiere decir que se abandone la especificidad de nuestra práctica tan peculiar para estudiar las condiciones de la “colonialidad” en la cultura o en la literatura, pues pienso que es justamente en nuestros consultorios que se pueden, en la medida que la advertencia opere, casi palpar, de tan nítidas que son, estas formas específicas del discurso.

Parto de una premisa: nadie podría negar que el psicoanálisis nace en el seno de esto que llamamos modernidad³⁰, nace en el seno del capitalismo también, y que si bien, al mismo tiempo, cuestiona profundamente uno de los pilares de estas concepciones, es decir que muestra que no existe una unidad psíquica, tal y como lo planteaba la racionalidad moderna/ colonial, sin embargo, no ha dado cuenta de que, quizá, pueda ser más cercano a este otro lado oscuro de la modernidad, presente en los padeceres de los que nos visitan.

Creo necesario, antes de entrar más específicamente a lo que me refiero, despejar un poco el camino de algunos argumentos que he escuchado que sirven muy bien para negar esta dimensión al interior de la práctica psicoanalítica.

¿Impermeabilidad del psicoanálisis?

Me refiero a la idea de que el psicoanálisis está más allá de toda crítica a la modernidad, que está más allá o que es impermeable de toda crítica que venga desde la decoloniali-

30 Hago alusión a una discusión entre Dussel, Wallerstein, Quijano y Mignolo en torno a la noción de transmodernidad. Para el primero, este término es fundamental porque permite subrayar que la modernidad no es exclusiva de Europa, puesto que existen diferentes modernidades en el mundo.

dad, el feminismo o cualquier otra práctica crítica o movimiento social, dado que el sujeto con el que trabaja es un sujeto ahistórico. Ésta es, por ejemplo, la postura de Žižek, y aquí tomo a Castro Gómez un autor colombiano quien hace una fina lectura del primero, no desde el psicoanálisis, pero sí desde el giro decolonial y que argumenta que Žižek elabora una férrea crítica al posmodernismo, cuando dice que:

Desde la filosofía feminista, pasando por el poscolonialismo, los estudios culturales y el posmarxismo, hasta llegar a las teorías de la democracia radical, todas estas formaciones “posmodernas” repiten una y otra vez el mismo error: en su afán por desmarcarse del pensamiento dialéctico, dejan de lado que el antagonismo es una característica inherente al sujeto y por eso, en lugar de analizar su estructura trascendental prefieren inventar subjetividades-otras que postulan ad hoc como ‘alternativas’³¹.

Hablar de nuevas subjetividades-otras, es para Žižek una invención errática. El antagonismo al que se refiere Žižek es ontológico y para él, el sujeto tiene una estructura trascendental y por eso no es posible plantear subjetividades diversas, puesto que implicaría una posición histórica, no estructural, pero lo que sucede es que el sujeto para Žižek, no es más que el nombre que damos a la negatividad que caracteriza el mundo de la sustancia, y al hacer esto, me parece que acaba sustancializando la negatividad. Esto se complica aún más cuando introduce los tres registros de Lacan y prioriza el registro del real. Es curioso, pero da la impresión de que Žižek piensa los tres registros en un sentido desarrollista donde primero estaría el real como una cosa ahí y luego el imaginario y por último el simbólico, y como el real es ahistórico, lo único que realmente importa es ese contacto constante con lo real del síntoma, lo

31 Santiago Castro-Gómez; *Revoluciones sin sujeto*. Slavoj Žižek, y la crítica del historicismo posmoderno. Ed. Akal, México, 2015. pp. 21.

cual implicaría una renuncia absoluta a cualquier otro tipo de construcción, porque cualquier construcción que no se remita al real es imaginaria y creo que aquí hay un desliz muy peligroso en Žižek al equiparar el imaginario como ideología.

Es en este punto, donde Castro Gómez, dada su trayectoria, se despliega en su crítica a esta manera de pensar la ideología muy alejada de Gramsci quien a diferencia de Žižek no consideraría que “la ideología es algo anclado en la naturaleza humana, no es una enfermedad incurable a la que estemos condenados, sino un fenómeno histórico susceptible de ser modificado a través de la lucha política”³²

Así que la ideología, según Castro Gómez, siguiendo a Gramsci, no opera como una imposición violenta, sino que opera mediante la creación de una voluntad general en la que tanto unos como otros se reconocen.

Para Gramsci la ideología es un campo en disputa, un terreno agnóstico, y no como para Žižek el escenario donde se despliega el eterno desconocimiento del sujeto. De ahí que Žižek repita el eterno mantra de que la ideología es eterna como el inconsciente.³³

Así es que con herramientas de la enseñanza lacaniana que han sido descontextualizada y burdamente llevadas a otras esferas, Žižek, descalifica toda crítica al neoliberalismo con el catastrófico resultado de sostener que, si alguien se dedica al medio ambiente o está comprometido con las luchas feministas, trans, etc..., lo único que está haciendo es perpetuar su síntoma, puesto que estas acciones son formas de tapar la “verdadera realidad”, aquella que según él es la de aceptar lo real. Este tipo de generalizaciones burdas y

32 *Ibíd.*, p. 86.

33 *Ibíd.*, p. 97.

descontextualizadas son las que abundan en el medio psicoanalítico en México.

En este punto, para mí es evidente que Žižek hace una lectura idealista de Lacan, olvida todo el esfuerzo que le tomó a este último, demostrar que el significante es material y que la práctica analítica no es un ejercicio de racionalización.

Castro-Gómez lee muy bien en Žižek, una forma de plegarse al sistema desde una posición ultra conservadora que además avala la construcción racial. Para Žižek, “el racismo es una ideología anclada en la condición abyecta del sujeto, con lo cual estamos tentados a decir que Žižek reproduce el argumento que él mismo atribuye a los racistas: no es que haya racismo porque ciertas condiciones históricas y sociales así lo favorecen, sino que hay racismo porque los seres humanos somos lo que somos y no otra cosa.”³⁴

Esta es la posición que quería despejar del camino porque, aunque Žižek nunca me ha llamado la atención puesto que no comparto su manera de leer a Lacan, lo que me preocupa es que escucho sus críticas en boca de muchas personas que piensan que estos argumentos son suficientes para descalificar las preguntas que nos hacemos.

La pregunta para mí, en este momento, es cuales son las formas en que se manifiesta esta posición de subalternidad efecto de la colonialidad y cómo podemos estar advertidos de dicha forma de colocarse discursivamente.

Me parece que es una forma diferente a lo que se refiere Lacan cuando elabora, por ejemplo, en la lógica de la fantasía que el lenguaje mismo engendra el silencio, pero en este caso, me parece que se trata de otro tipo de no decir, otro

34 *Ibíd.*, p. 109.

tipo de silencio. Se trata más bien de un silenciamiento (esta diferencia la señaló Fernando Barrios en una de las charlas que hemos tenido). Un silenciamiento de todo aquello que no es posible para la racionalidad moderna porque no entra en sus cánones de lo que puede ser real.

Para eso, para tratar de encontrar algunos elementos que me ayuden con esta pregunta he recurrido a Anzaldúa.

Gloria Anzaldúa una mujer de la frontera, chicana y lesbiana, y quien falleció hace apenas algunos años (en el 2004) habla justamente de esta condición de subalternidad y con su escritura, no solo intenta mostrar las peculiaridades de dicha condición, sino también busca fabricar una salida para ella misma, una transformación subjetiva.

Aquí recuerdo los planteamientos de Gayatrik Spivak quien en su texto “Puede hablar el o la subalterna”, se remite a una condición lingüística propia de la colonialidad, es decir, se trata de como la historia de las instituciones y de la colonialidad operan en el lenguaje, de tal manera que al hablar no hay forma de ser escuchado sin traicionar la especificidad de su constitución cultural.

Anzaldúa, por otro lado, se refiere a esta condición como una condición de “alien”, dicho término se refiere al inmigrante, pero también a una forma de ser catalogado como el apestado, el no deseado, el intruso, el foráneo, el extraño, el queer.

Anzaldúa en su texto “Borderline, La frontera”, (uno de sus primeros libros que logró hacer eco entre la comunidad latina en Estados Unidos, en la academia y en los movimientos sociales, principalmente el feminismo) desarrolla un estilo lingüístico muy peculiar, una “práctica del decir”, tal como le llama Lacan en *L’etourdit...*, pone en juego lo fronterizo

en la lengua, creando algo llamado spanglish³⁵ y hace explícitas muchas de las realidades silenciadas de la frontera y de la colonialidad. Nos recuerda como los norteamericanos se apropiaron de una gran parte del territorio mexicano y de un día para otro, los mexicanos que vivían en esa zona pasaron de ser propietarios de sus tierras a ser inmigrantes ilegales, a ser perseguidos, a ser deportados, a ser discriminados. (Tráfico de sueños)

The U.S. mexican border es una herida abierta where the third World grates against the first and bleeds. And before a scab forms it hemorrhages again, the lifeblood of two worlds merge to form a third country- a border culture. Borders are set up to define the places that are safe and unsafe, to distinguish us from them. A border is a dividing line, a narrow strip along a steep edge. It is a constant state of transition. The prohibited and the forbidden are its inhabitants. Los atravesados live here, the squint eye, the perverse, the queer, the troublesome, the mongrel, the mulatto, the half-breed, the half dead, in short those who cross over, pass over or go through the confines of the normal. Gringos in the U.S. consider the inhabitants of the borderlands transgressors, aliens.”³⁶

“La frontera entre Estados Unidos y México”, dice Anzaldúa, “es una wound abierta donde el primer mundo roza con el tercero y sangra”. “Y antes de que se forme una costra, la hemorragia

35 Dice Anzaldúa: Chicanos después de 250 años de colonización anglo española han desarrollado diferencias significativas en el inglés que hablan. Colapsamos dos vocales adyacentes en una sola sílaba, algunas veces cambiamos el acento en algunas palabras, por ejemplo, maíz en maiz. Cohete en cuete. Quitamos algunas consonantes cuando aparecen entre vocales: lado en lao, mojado en mojao. Los chicanos en la frontera del sur de Texas pronuncian f como su fuera j fue se dice jue. Chicanos usan arcaísmos, palabras que ya no se usan en castellano. Decimos semos, truje, haiga, ansina, naiden. Usamos anglicismos bola para decir pelota, troca para decir camioneta, parkiar para decir estacionarse. Gloria Anzaldúa, *Borderland, La frontera, The new mestiza*, p. 79.

36 *Ibíd.*, p. 25.

continúa una vez más, la sangre de vida de dos mundos que confluyen para conformar un tercer país. Las fronteras han sido ideadas para distinguir los lugares que son seguros de los que no lo son, para distinguir entre nosotros y ellos. Una frontera es una línea divisoria, una delgada franja sobre de un borde. Es un estado de transición constante. Lo prohibido y lo reprobado son sus habitantes. Los atravesados viven aquí, los bizcos, los perversos, los queer, los problemáticos, los mulatos, los mestizos, los medio muertos, en resumen, aquellos que cruzan la línea, pasan o atraviesan los confines de lo normal. Los americanos en los E.U. consideran a los habitantes de la frontera, transgresores, aliens.³⁷

La frontera a la que me refiero”, prosigue Anzaldúa, “no solo es una frontera física: la frontera entre los Estados Unidos y México, sino también me refiero a las fronteras psíquicas, a las fronteras sexuales, a las fronteras espirituales, que no son exclusivas del suroeste”³⁸ Según A. esta condición de perenne desconocimiento en términos de cómo son vistos y como son nombrados hace posible que se despierten capacidades psíquicas insospechadas. Para Gloria, la condición de extranjería ligada a la idea de extrañeza, hace posible este despertar, este cambio de percepción de sí mismo.

La frontera, *Borderline*, es para Anzaldúa, un espacio liminal, parecido al término umbral tan usado por Benjamin. Es el in-between es el lugar del no lugar, es un punto de contacto entre lo espiritual y lo material, es también un lugar de desmembramiento.

En Gloria se trata de un movimiento que recorta la distancia de lo alien, del marginado, del extraño porque lo vuelve más familiar, lo convierte en algo productivo.

Lo alien es un pasaje que implica un retorno a las raíces,

37 *Ibíd.*, p. 26.

38 *Ibíd.*, p.25.

al mestizaje, un puente hacia otra forma de existir.

Entonces, la alienación a la que se refiere Anzaldúa no es la alienación a la que nos referimos en psicoanálisis, no es el silencio que engendra el significante, se trata de una alienación arraigada en la colonialidad, una forma de permanecer a disposición de los otros, de quedar atrapada en los intersticios, sin palabra alguna que pueda ser interpuesta, un silencio que inhibe, que bloquea, que invisibiliza³⁹. Se trata de una captura configurada por varios elementos, entre ellos, la racialización.

Curioso porque la raza entre los chicanos es un motivo de orgullo, es un rasgo identitario que les permite retomar lo que ha sido rechazado por los otros. De ahí el término de raza, como una forma de nombrarse.

39 “The worst kind of betrayal lies in making us believe that the indian woman in us is the betrayer. We indians and mestizas, police the indian in us, brutalize and condemn her. Male culture has done a good job in us, brutalize and condemn her. Son las costumbres que traicionan. La india en mí es la sombra: la chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas que oyemos lamentando a sus hijas perdidas... The dark skinned woman has been silenced, gagged, caged, bound into servitude, with marriage, bludgeoned for 300 hundred years, sterilized and castrated in the twentieth century. For 300 hundred years she has been a slave, a force of cheap labor, colonized by the Spaniard, the Anglo, by her own people. For 300 hundred years she was invisible, she was not heard. Many times she wished to speak, to act, to protest, to challenge”. P.44.

La peor forma de traición radica en hacernos creer que la mujer india en nosotras es una traidora. Nosotras las indias y las mestizas somos la policía y los indios en nosotras mismas, nos brutalizamos y nos condenamos. La cultura masculina ha hecho un buen trabajo en nosotras, brutalizalas y condenalas. Son las costumbres las que traicionan. La india en mí es la sombra, es la chingada, Tlazolteotl, Coatlicue. Son ellas que oyemos lamentando a sus hijas perdidas... La mujer de piel oscura ha sido silenciada, enjaulada, condenada a la servidumbre con el matrimonio, golpeada durante 300 años, esterilizada, castrado, colonizada por los españoles y los Anglo, por su propia gente. Durante 300 años ella ha sido invisible, ella no ha sido escuchada. Muchas veces ha deseado hablar, actuar, protestar, retar.

Perforar la lengua

Anzaldúa recurre a la lengua tan peculiar de los chicanos:

Pocho, traidor cultural, estás hablando la lengua de los opresores, el inglés. Estás arruinando la lengua española. He sido acusado por varios Latinos y Latinas. El español chicano es considerado por los puristas y por la mayoría de los latinos como una mutilación del español. Pero el español chicano es la lengua de la frontera, la cual se ha desarrollado naturalmente. Para las personas cuya lengua materna es el español, que no viven en un país donde se habla español, para los que han nacido en un país donde se habla inglés, pero no son anglos, ¿qué recurso les queda sino el de crear su propia lengua? ⁴⁰

En realidad, son varias las lenguas que hablan los pochos, dice Anzaldúa, se habla español estándar, inglés estándar, español coloquial, inglés-slang, chicano, tex-mex y pachuco.

Existe una constante manera de distorsionar la lengua, ésta se ha vuelto maleable, se dobla, se interviene, se mezcla, converge con el pasado también. El pachuco que es la lengua de la rebelión contra el español estándar y el inglés estándar (la lengua de los zoot suiters) Es una lengua secreta, los de afuera no la pueden entender. Está hecha de palabras del slang tomadas del inglés y del español. Por ejemplo, vato, chale, simón, churo, ponte águila, etc...

Es un terrorismo lingüístico, dice Anzaldúa, es una forma de perforar la lengua hasta que sangre, de escribir con el cuerpo para gestar una lengua potente, a pesar de que a los puristas de la lengua les moleste dicho acto.

Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos su pesadilla lingüística, su aberración lingüística, su mestizaje lingüístico, sujeto de su burla. Somos culturalmente crucificadas porque hablamos con lenguas de fuego. Somos huérfanos racialmente, culturalmente y lingüísticamente-hablamos una lengua huérfana. ⁴¹

Es una forma de inscribir el dolor de la discriminación y del silenciamiento en la lengua misma. Si bien, esta perforación de la lengua podría considerarse no sólo una forma de rebelión, sino también un acto de creación, no deja de quedar al margen, de mantenerse en un lugar de no reconocimiento, una forma de delatar la no pertenencia al sistema, pero Anzaldúa hace algo distinto con eso.

Esto es lo que me interesa, mostrar cómo al estar advertidos de este lugar de subalternidad, es posible darle espacio a algo que se nos muestra desde otras coordenadas.

Tlili Tlapalli

Tlili Tlapalli significa el camino de la tinta roja y negra, constituye un capítulo de Borderline y se refiere a una forma de escritura propia de los mexicas donde predominaba una forma pictográfica de escritura. En este sentido, Patrick Johansson advierte en su texto sobre El código florentino, de un término en náhuatl. Se trata de mati que significa saber y también sentir. Dice Johansson:

La cognición indígena precolombina no abstrae el objeto por conocer de la dimensión sensible del sujeto concededor. El lugar donde se realiza esta fusión cognitiva es el mito. Para que el objeto no se distancie del objeto en el proceso de aprehensión cognitiva, el sujeto simbólico que estructura dicha cognición

40 *Ibíd.*, p. 77.

41 *Ibíd.*, p. 80.

tenderá a mantener dicha fusión cognitiva mediante signos sensibles.⁴²

Tlamatini, el sabio, posee la tinta roja y negra (amoxtli)
Y, aquí están los que aún son nuestros guías...
Los sacerdotes ofrendadores, los que ofrendan el fuego
Sabios de la palabra
Los que están mirando (leyendo)
Los que cuentan
Los que despliegan las hojas los libros,
La tinta negra, la tinta roja.⁴³
Los que tienen a su cargo las pinturas.
Ellos nos llevan
Nos guían, nos dicen el camino.
Los que ordenan cómo cae el año y como siguen su camino,
la cuenta de los destinos y los días
Cada uno en su veintena.
(Amoxohtoca)

En este sentido, es que Anzaldúa recurre al mundo prehispánico para subrayar la importancia del poeta en México Tenochtitlán, pero también porque es con elementos del pasado, del pasado mítico que ella puede perforar la lengua actual.

Los poetas se reunían a tocar música, a bailar, a cantar y a recitar poesía en espacios abiertos alrededor de Xichicuahuitl,

42 Patrick Johannson.; La imagen de Aztlán en el códice Bouturini. Revista de Cultura Náhuatl. No. 51. Enero-Junio, 2016. P. 114. www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn51/1018.pdf

43 Miguel León-Portilla.; Los antiguos mexicanos: a través de sus crónicas y cantares. Fondo de Cultura Económica. 1961, p. 125.

el árbol florido. La potencia de la historia, permitía transformar en algo más al poeta y a los que escuchaban al poeta, se trata de uello que los mexicas nombraban como nahual.⁴⁴

Mis historias son actos encapsulados en el tiempo... me gusta pensarlos como performances y no solo como objetos muertos. En cambio, el trabajo tiene identidad, es un alguien o un algo y contiene presencias de personas, encarnaciones de dioses o ancestros o poderes naturales y cósmicos. El trabajo requiere de las mismas cosas que una persona, hay que bañarlo, hay que vestirlo.⁴⁵

Anzaldúa se somete a una privación sensorial absoluta, que le permite acceder a ciertas imágenes que luego ella intenta traducir con palabras, pero que nunca alcanza a hacerlo en su tonalidad.

La escritura de Anzaldúa está viva porque está escrita con estas tintas prehispánicas, porque su técnica de escritura hace posible pensar las imágenes de otra manera distinta a la representación⁴⁶.

Las imágenes en Anzaldúa

Para lograr esta potencia en el lenguaje y rasgar este silenciamiento al que me refería anteriormente, Gloria recurre a un ejercicio con las imágenes porque para ella éstas son más potentes que el lenguaje.

Las imágenes en el México prehispánico no tenían la

44 *Ibíd.*, p.88.

45 *Ibíd.*, p.89

46 Al respecto, ya habíamos trabajado en una actividad de e-diciones sobre la sesión del del 23 de marzo de 66 del seminario del objeto del psicoanálisis, la visita de Lacan a México y su lectura del mural de Diego Rivera Sueño de una tarde dominical en la Alameda. Consultar la publicación en e-diciones, donde se introducen otras formas de la imagen distintas a la representación, así como el texto de Inés Ramos publicado en Opacidades no. 9.

misma acepción que en occidente.

Patrick Johansson en un texto dedicado al estudio de la imagen de Aztlán en el códice Bouturini considera que

La imagen de los códices del género mítico histórico, se limitan a referir pictográficamente una trama actancial cuyos nexos narrativos se encuentran ya verbalmente establecidos a nivel mitológico, sin embargo, dicha imagen muestra en muchos casos que no es simplemente discurso pictórico que configuran una historia más allá de su articulación lingüística.⁴⁷

Para Johansson es posible plantearse un tipo de escritura ajena a la lengua. Es decir, entre los mexicas era posible pensar sin palabras. Dice:

Si la tiranía de su señoría la palabra se ejerció en una cultura del logos no ocurrió lo mismo en Mesoamérica y más específicamente en la cultura náhuatl en la que la imagen se alió (no se sometió) al verbo, estableciendo así una relación complementaria, la cual caracteriza su expresión oral, así como su escritura.⁴⁸

Por eso, Gloria recurre al mito, a los mexicas, a las deidades prehispánicas, trabaja a partir de las imágenes y las abraza, las invoca, las trastoca también, se las apropia o deja que ellas le dicten el camino. Para poder crear, es necesario que no me exponga a ninguna experiencia sensible, sólo así comienzan a emerger estas imágenes. Es un estado mental muy especial al que denomina Coatlicue. Coatlicue dice, es la ruptura es la diosa que da vida y quita vida, es un estado mental preludio para cruzar. Coatlicue la diosa que devora todo, que destruye todo.

47 Op.Cit., p. 114.

48 Ibíd., p. 114.

Gloria cuenta que cuando su padre murió, su madre tapó todos los espejos, pero no sabía por qué lo hacía. Tal vez, dice:

Una parte de mi madre sabía que un espejo es una puerta a través de la cual el alma puede pasar al otro lado y no quería que nosotros siguiéramos accidentalmente a mi padre.⁴⁹

Explica Anzaldúa que el espejo es un símbolo ambivalente, porque no solo reproduce imágenes, también las contiene. Por eso, los mexicas veían en los espejos de obsidiana cosas que concernían al futuro y a la voluntad de los dioses.

El espejo también tenía la cualidad de ver, podía entonces uno ver o ser visto. Sujeto y objeto, Yo y ella. El espejo proveía una mirada que nos podía congelar, pero también una mirada que contenía conciencia, conocimiento. Estos aspectos contradictorios, el acto de ver y ser visto, ser inmovilizado y ver a través de, son simbolizados por los aspectos subterráneos de Coatlicue, Cihuacoatl y Tlazolteotl, que se conjugan en lo que yo llamo el estado Coatlicue”⁵⁰

Voy cagándome de miedo, buscando lugares acuevados. No quiero saber, no quiero ser vista. Mi resistencia, mi negación al saber algo de la verdad sobre mí misma trae consigo esa parálisis. La depresión trae el estado coatlicue. Primero me siento expuesta, abierta a la inmensidad de la insatisfacción. Luego, siento como me cierro, me escondo, me contengo, en lugar de permitirme desmoronarme.

Sudor, con dolor de cabeza, incapacidad para comunicarme, me asusto con sonidos repentinos, estoy asustada. En la cultura mexicana se llama susto, el alma asusta al cuerpo. El afligido permanece en descanso y se recupera, para sumergirse en el inframundo, sin marcar la condenación.

49 Ibíd., p. 64.

50 Ibíd., p. 64.

Desciendo al Mictlan al inframundo. Al lugar de los muertos. Me hundo cada vez más profundo. Cuando finalmente toco fondo algo me empuja hacia arriba, camino hacia el espejo, me confronto con mi propia imagen, pero me cavo en mis talones y me resisto. No quiero ver lo que hay detrás de los ojos de Coatlicue, sus cavidades profundas. Detrás de la máscara de hielo, veo mis propios ojos. No me miran. Miro que estoy encabronada, miro la resistencia, resistencia al saber. Tengo miedo de ahogarme. Resistencia al sexo, al tacto íntimo, abrirme al otro alien, donde estoy fuera de control, no en la patrulla.⁵¹

Aquí el alien del principio abre paso al otro alien. Entonces, escribir, para Anzaldúa es evocar imágenes del inconsciente, algunas son residuos de traumas.

A veces”, dice “me enfermo cuando escribo. No puedo digerirlo, me dan náuseas o ardo de calentura, me pongo peor, pero al reconstruirlos, les doy sentido y ya que tienen significado, cambian, se transforman. Es entonces que me cura la escritura. Me da gran satisfacción. Escribo los mitos en mí, los mitos que soy, los mitos que quiero devenir.⁵²

La frontera que transita es aquella que va de prisión del lenguaje a la escritura con imágenes, pasando por la perforación de la lengua.

Sólo para concluir temporalmente en lo que sería el inicio del siguiente trabajo y dado que el tiempo me impide seguir elaborando, diré que al leer el texto de Allouch No hay relación heterosexual y gracias al señalamiento de Jessica Bekerman, encuentro que lo que quiero vislumbrar acompañada de Anzaldúa, no para reducir lo que ella hace

51 *Ibíd.*, p. 65.

52 *Ibíd.*, p. 92.

a lo que trabajamos con Lacan, sino para pensar con ella y desde lo que ella hace con las imágenes esta frontera entre el real y el imaginario donde convergen los tres inexistentes: El no hay Otro del Otro, el no hay relación sexual y el no hay goce del Otro. Cuando Allouch, en este mismo texto, distingue fantasía de fantasmagoría, apunta a dirigir con ésta última al verdadero agujero, aquel situado fuera del registro del simbólico, ubicado entre el imaginario y el real. La idea es como las fantasmagorías existen y permiten la realización de cierto tipo de transformaciones, de las cuales, los que nos dedicamos a la práctica del psicoanálisis, bien podríamos darles lugar, tomando en cuenta la diferencia específica, de los elementos ante los cuales nos encontramos (por ejemplo, de imagen o escritura o de alienación).

Ahora bien, aquí encuentro un problema porque la noción de fantasmagoría está tomada de Marx, en relación al fetichismo de las mercancías y está desarrollada mucho más en Benjamin, pero en este último, fantasmagoría tiene distintas formas de trabajarse. En un primer momento, del lado de las fantasmagorías de la modernidad, es decir por ejemplo los pasajes parisinos que sacan a la luz el poder que ejerce la dinámica del mercado en la transfiguración de los hombres y de las mercancías, luego Benjamin lo trata como un término imaginario y material y junto con Adorno se centran en el aspecto ilusorio de los fenómenos tangibles. En el libro de Los pasajes el término fantasmagoría aparece infinidad de veces, lo utiliza como conjunto de imágenes químicas que produce la sociedad mercantil y que se denominan cultura. Hay algunas diferencias en el uso del término, pero lo que es consistente es que para Benjamin estas fantasmagorías constituyen el mundo del ensueño capitalista, para el cual Benjamin quiere producir, ciertas herramientas como

las imágenes dialécticas, que posibiliten el despertar. Entonces, situar la fantasmagoría del lado del verdadero agujero es quizá un problema porque éstas obturan el despertar, todo lo contrario del tipo de iluminación al que se remite Negro perfecto o al que hago alusión con Anzaldúa o a la iluminación en Benjamin, aunque pienso que puede ser también una manera de evidenciar algo de la plusvalía en juego y por lo tanto también, del plus de gozar en Lacan.

Sin embargo, si sigo a Benjamin descubro que él también consideró que las fantasmagorías permiten en la medida en que tienen un giro súbito que permite el despertar del acto político revolucionario. Para Benjamin, se trataría del eterno retorno de lo mismo en lo nuevo donde se vislumbra una grieta que permite este despertar. Este mismo movimiento lo encontramos en Anzaldúa cuando trae lo prehispánico, pero para contrastarlo con lo contemporáneo del estado Coatlicue y es posible pensar que es este estado al que se accede vía la realización de la imagen o la imaginización del real, el que permite que la frontera no se constituya solamente como un lugar de choque sino como una pequeña grieta que rompa con la subalternidad, con el silenciamiento y la invisibilidad.

Bibliografía

- Anzaldúa, G.; *Borderlands. La Frontera. The New Mestiza*. Anna Lute Books. San Francisco, 1985.
- Anzaldúa, G.; *Light in the Dark. Luz en lo oscuro. Rewriting identity, spirituality, reality*. Analouise Keating. USA, 2015.
- Benjamin, W.; *El libro de los pasajes*. Ed. Akal. Madrid. 2007.
- Castro Gómez, S.; *Revoluciones sin sujeto. Slavoj Žižek y la crítica del historicismo moderno*. Akal, Madrid. 2015.
- Lacan, J.; *El seminario. La lógica del fantasma*. Versión Rodríguez Ponte.
- Moraga, C y Anzaldúa G.; *This Bridge Called My Back. Writings by radical women of color*. Sunny Press, USA. 2015.

Genocidio Indígena: debates, resignificaciones y luchas en torno a un mito-tabú nacional

Martín Delgado Cultelli⁵³

El relato nacionalista clásico del Uruguay enfatiza en la supuesta extinción de los pueblos originarios del país, en el hecho de ser el único país de Sudamérica sin “indios”. Este relato de la “excepcionalidad uruguaya” es analizado por Rodríguez (2017). Es así que se han diseñado una serie de imágenes sobre los “indios” que han calado en la sociedad uruguaya (Basini, 2003). En este relato nacionalista hobbesiano teleológico y de auto-complacencia, se ocultaba la serie de acciones militares y políticas estatales, cuyo objetivo

53 Activista indígena con larga trayectoria tanto en Uruguay como en el continente. Participa en instancias como el FILAC (Fondo para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas de América Latina y el Caribe) y el Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas. Actual Vice-presidente del Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA). Colaborador en medios alternativos como Zur-Pueblo de Voces y La Izquierda Diario. Estudiante de Ciencias Antropológicas.

fue la destrucción y el sometimiento de las naciones indígenas en la primera mitad del siglo XIX.

A pesar de algunos esfuerzos investigativos aislados, por parte de algunos académicos en el siglo XX (Maruca Sosa, 1957; Acosta y Lara, 2010; Pi Hugarte, 1969), no fue hasta la emergencia de colectivos de descendientes de indígenas⁵⁴ que no se pusieron sobre el debate público, las épocas de exterminio llevadas a cabo por el Estado Nacional. El debate en torno a las políticas estatales hacia los pueblos originarios en el siglo XIX está intrínsecamente relacionado con la emergencia de colectivos indígenas en los años 80 del siglo XX. Actualmente, hay un intenso debate académico, político y social en torno al carácter genocida de las políticas estatales con respecto a los pueblos originarios, especialmente sobre la Masacre de Salsipuedes (11 de abril de 1831), hecho simbólico por excelencia y corazón de este debate.

En el presente trabajo, se pretende visualizar algunos de los elementos que evidencian las profundas repercusiones políticas, sociales y epistemológicas que tiene el debate mencionado sobre el carácter genocida o no, de la Masacre de Salsipuedes. Se dignificará la voz, argumento y reivindicación de los colectivos charrúas, ya que son los actores centrales que han generado el debate. Además, como autor del presente texto soy parte de dichos colectivos. Por este

54 En un primer momento las personas que se organizaban en torno a una identidad y herencia indígenas se auto-reconocían y eran reconocidos como “descendientes”. A partir del 2010, y en especial debido al vínculo con los charrúas de Argentina y con el movimiento indígena continental, las personas y colectivos se auto-reconocen como “charrúas” y/o “indígenas” a secas. Sin embargo los organismos estatales siguen identificándoles como “descendientes” y/o “población con ascendencia indígena” (ver estadísticas del INE). En el presente trabajo se utilizará indistintamente ambos términos, ya que ambos dan cuenta del mismo grupo humano.

motivo me encuentro implicado directamente en el tema. En este sentido se analizarán los argumentos de aquellos actores políticos y/o académicos que niegan el carácter genocida de Salsipuedes.

Sobre violencias y otros hechos de la Patria

Como sostienen tanto Green (2013), Gutiérrez Chong y Villagrán Muñoz (2011); y Bayer (2010), los pueblos indígenas han vivido distintos procesos de violencia. Existe, tanto en los grupos que han enfrentado en el proceso de conquista y colonización, como en los procesos de conformación de los Estados Nacionales; experiencias de violencia extrema. Esta violencia física-simbólica-política-económica es estructural de los países americanos. No siempre se vislumbra, y así se reproduce en las sombras y en el silencio. El caso de Uruguay, país fuertemente regido por consensos liberales, remarcar la violencia primigenia y estructural de dicha sociedad no siempre cae bien. De ahí, data una de las controversias en hablar sobre los pueblos originarios y Salsipuedes en Uruguay.

Salsipuedes es el hito simbólico de las campañas punitivas hacia los pueblos originarios por varias razones. En parte, porque fue perpetrada por el propio ejército nacional y no por los ejércitos imperiales de España y Portugal. Este hecho, marca el carácter “nacional” de la política anti-indígena. Juega un rol también la performática de la matanza, ya que no fue un enfrentamiento militar entre pares sino una emboscada. Este hecho, permite ver la premeditación y crueldad de las fuerzas estatales. También porque ha sido definido por varios autores de la historiografía y la antropología nacional como el momento de colapso de las naciones indí-

genas (Barrios Pintos, 1991; Pi Hugarte, 1969; Vidart, 2012; Cabrera y Barreto, 2006; Borges, 2013; Cabella y Nathan, 2014). Dicho hito, también es tomado por los colectivos Charrúas para estructurar su Memoria Larga⁵⁵, yendo todos los años al lugar de la masacre. Salsipuedes principalmente, es un hito simbólico porque en pleno siglo XXI sigue siendo un terreno de disputas.

En este sentido, podemos pensar a Salsipuedes como el eslabón del pasaje del colonialismo convencional al del Colonialismo Interno. La República, asume todo el legado colonial de España y Portugal⁵⁶, incluso con un estilo⁵⁷ propio (Lidia Fernández 1998). Un estilo más radical y excluyente de lo indígena. La República desarrolla un modelo de subjetividad radical en donde lo “indio” se vuelve totalmente ajeno a “lo nacional”. Lo “indio” nada más entra como fetiche folklorizado y deshumanizado para hablar de éxitos

55 “Memoria Larga” es un concepto elaborado por la socióloga aymará Silvia Rivera Cusicanqui y desarrollado por Cerca García. Da cuenta de la serie de relatos y prácticas que desarrollan los grupos subalternos (aunque su análisis se centra en los pueblos indígenas) para mantener su memoria y contra-historia en enfrentamiento con la Historia, entendida esta como la memoria del establishment. Estos relatos hablan específicamente de las épocas históricas de las cuales ya no habría personas vivas, pero los grupos mantienen y desarrollan una serie de símbolos sobre esos hechos. Según Cerda García la clave del movimiento indígena es la articulación constante con su Memoria Larga.

56 Si analizamos al estado y sus instituciones bajo el lente del “Análisis Institucional” de Lidia Fernández, podemos llegar a la conclusión de que existe un “Estilo”, que identifica culturalmente al estado como institución.

57 El Brigadier General Fructuoso Rivera (1784 - 1854) fue un destacado Caudillo de las guerras de independencia. Fue también el primer presidente de la República Oriental del Uruguay y fundador del Partido Colorado (el partido que más ha gobernado el país). Las disputas políticas con el Caudillo Manuel Oribe (fundador del Partido Nacional) lo llevaron a dar un Golpe de Estado e iniciar un proceso de guerras civiles que devastaron el país por casi 40 años. Fue durante su presidencia que se llevaron a cabo las peores campañas contra los pueblos originarios.

deportivos, pasa a ser un mero adjetivo calificativo: “garra charrúa”. El universo social y cosmogónico de pueblos que habitaron por más de 10.000 años esta región será encasillado bajo el dicho “la garra charrúa”.

La Masacre de Salsipuedes y las Campañas del General Rivera contra la Nación Charrúa se podrían también clasificar como un “Genocidio Constituyente” según la caracterización de genocidio que realiza Feierstein (2007). Según el investigador argentino, los genocidios se pueden dividir en cuatro tipos: constituyente, colonial, poscolonial y reorganizador. Los genocidios constituyentes son aquellos ...

Cuyo objetivo, en término de relaciones sociales, es la conformación de un Estado-Nación, lo cual requiere del aniquilamiento de todas aquellas fracciones excluidas del pacto social, tanto poblaciones originarias como núcleos políticos opositores al nuevo pacto estatal.⁵⁸

Si concebimos a Salsipuedes y las posteriores matanzas cometidas por el Estado contra los Charrúas y demás grupos indígenas, como un genocidio constituyente, podemos entonces entender la fuerte negación de los pueblos originarios en el Uruguay.

El cadáver en el ropero, la vuelta del indígena en el espacio público

La reaparición de los indígenas en el espacio público a partir de los años 80 evidencia las estructuras coloniales del Uruguay y el carácter constituyente del Genocidio Charrúa, así como también la poderosa capacidad de resistencia

58 Feierstein, 2007.

de la memoria indígena. La reaparición pública en la década de los 80 se enmarca en un contexto social bastante particular. Es el periodo de la lucha por la “Instauración de la democracia” (Álvaro Rico 2008) en el país. Es el fin de la Dictadura Cívico-Militar (1973-1985). Es el tiempo de las movilizaciones por verdad y justicia ante los crímenes de lesa humanidad y la revalorización de la memoria de los sobrevivientes del horror. El debate en torno al Terrorismo de Estado reciente generó múltiples preguntas. ¿Cuál es el origen del totalitarismo?, ¿En qué otros periodos se había desatado la ira del Leviatán? ¿El huevo de la serpiente que eclosionó en los 70 fue una excepcionalidad o hay varios huevos que han eclosionado en distintos momentos? Innumerables preguntas condujeron a un sector de la sociedad uruguaya a vislumbrar a Salsipuedes y las Campañas del General Rivera, como el génesis del totalitarismo nacional. Salsipuedes y la última Dictadura evidencian el continuum de violencias, como sostiene Olivera (2016). El horror del Terrorismo de Estado ayudó a cuestionar los relatos auto-complacientes de la democracia liberal uruguaya.

Las luchas por la memoria desarrolladas en los 80 y 90 en el Uruguay van en sintonía con lo que plantea Cerda García (2014) sobre la “memoria indígena” y la capacidad de articulación del movimiento indígena. El autor sostiene que la “memoria indígena” emerge y se articula en el mismo periodo histórico (1980 - actualidad), en que se dan las luchas memoriales por las últimas dictaduras militares. En las sociedades latinoamericanas actuales, hay un reclamo muy fuerte en torno a las violencias estatales. La “memoria indígena” es uno de los principales elementos por los cuales se articula el reclamo indígena. Esto diferencia al movimiento indígena de otros movimientos sociales, ya que la “memoria” es lo que es-

tructura y articula sus reclamos.

También se debe tener en cuenta que en torno a 1992 y los quinientos años de la llegada de Cristóbal Colón, se desarrolló un movimiento contra festejo a nivel continental sin precedentes. Miles de personas en todo el continente participaron de movilizaciones, charlas, talleres, protestas y publicaciones que denunciaban las brutalidades del sistema colonialista y las continuidades del mismo. También fue un momento de revalorización de las tradiciones culturales indígenas. Es en estos momentos que el movimiento indígena se consolida como un actor social y político clave en América Latina, siendo en muchos países más fuerte que los sindicatos. Uruguay no fue ajeno a esta realidad continental. En los años 90 fue el periodo de consolidación y proliferación de los colectivos charrúas. Al mismo tiempo surgieron varios actores no académicos que contribuyeron al debate sobre lo “indio” en este país (Porley, 1997; Abella, 2001). El relato de la “excepcionalidad uruguaya” con respecto a lo indígena, no resistió el sacudón continental de los contra festejos de los quinientos años.

El movimiento indígena nacional logró en la segunda década del siglo XXI la legitimidad de actores académicos e incluso propició nuevas formas de investigación antropológica, hasta el momento desconocidas en el país. El diálogo entre los activistas charrúas y varios antropólogos propició experiencias de antropología colaborativa (Michelena, 2011; Michelena y Magalahes, 2017); así como la entrada en el debate de varios reconocidos académicos internacionales y nacionales: Basini, 2003; Verdesio, 2014; Guigou, 2014; Repetto, 2015; Olivera, 2016; Rodríguez, 2017; López Mass, 2017; Sans, 2017, Gómez Cortes, 2017.

Los defensores del establishment

Si bien el movimiento charrúa ha obtenido legitimación tanto en ámbitos académicos como en ámbitos sociales, la realidad es que la mayor parte del espectro político nacional no acepta las reivindicaciones indígenas. Estos actores políticos (no solo del Partido Colorado, el partido de Rivera, sino también del Partido Nacional y del Frente Amplio), cuentan con sus intelectuales orgánicos defensores del “establishment”. Se debe tener en cuenta que el Genocidio Charrúa no ha sido reconocido oficialmente por el Estado uruguayo. Tanto de parte de políticos como de periodistas, historiadores y algunos antropólogos, se puede ver la esencia de los argumentos que justifican las campañas genocidas del General Rivera. También suelen negar el carácter genocida de dichas campañas llegando incluso a naturalizar el racismo.

A continuación, se plantean los principales argumentos de estos exponentes del status quo y una breve deconstrucción de los mismos.

1. La necesidad de la pacificación del mundo rural.

Esta concepción está basada en los propios argumentos desarrollados por los perpetradores del Genocidio. Tiene un fuerte tono economicista. Constituye una defensa acérrima de la propiedad privada y de la necesidad del desarrollo del capitalismo, así como de la incorporación del país al mercado internacional. Es un relato basado en el punitivismo capitalista, ya que plantea la necesidad de castigos fuertes y contundentes a quienes no respetan la propiedad privada y horadan el sistema capitalista. También, relacionan mucho el sistema de haciendas y la propiedad privada con la pertenencia a la civilización occidental. Exponentes de este pen-

samiento podemos verlos en Sanguinetti⁵⁹, Padrón Favre⁶⁰, Borges (2013) y Baliñas⁶¹.

2. La importancia de la necesidad de la construcción del Estado Nacional Moderno.

Este relato es de clara perspectiva hobbesiana. Considera al Estado Nacional como fuerza central de la sociedad y como sujeto incuestionable. Considera que la soberanía nacional recae en las instituciones y que estas están centralizadas. Ve como una aberración la soberanía indígena y como un problema que haya regiones autónomas y sin control estatal. Justifica cualquier acción, por más aberrante que sea, si tiene como fin la defensa y consolidación del Estado Nacional Moderno. Considera la creación y consolidación del Estado Nacional centralizado como una “necesidad”. También realiza una asociación entre Estado Nacional hobbesiano con la pertenencia a la civilización occidental. Exponentes de este pensamiento podemos verlos en Sanguinetti⁶², Baliñas y Sarthou⁶³.

3. La naturalización de las campañas genocidas.

La fuerza de esta argumentación recae en las diferencias de sensibilidad en las distintas épocas y en la naturalización

59 Ver nota: <http://www.correodelosviernes.com.uy/Charruismo-estatal.asp> Consultada 27/12/2018

60 Ver minuto 13:23 : <https://www.youtube.com/watch?v=WMS6BOPwbxI> Consultado 27/12/2018

61 Presenciado en persona en la charla de la Asociación Patriótica del Uruguay el 31 de julio de 2018

62 Ver nota: <https://www.infobae.com/opinion/2016/09/25/charruismo-rivera-y-la-verdad-historica/> Consultada 27/12/2018

63 Ver nota: <http://www.voces.com.uy/articulos-1/indisciplinapartidarialacolumnadehoenirsarthouperohuboalgunavez2000hectareascharruas> Consultada 27/12/2018

absoluta y sin cuestionamientos del racismo. Argumenta que no se pueden proyectar los valores contemporáneos a una época “bárbara”. Anula la sensibilidad indígena y afro, incluso de esa época. Sólo reconoce los valores dominantes de la sociedad blanca colonial. Tampoco reconoce voces críticas a los sistemas de explotación dentro de la propia sociedad occidental. De esta forma se termina justificando toda forma de explotación y represión hacia los “otros” sociales. Se reconoce una sola voz en la sociedad, la de los sectores dominantes. No se cuestiona la construcción del mundo colonial, ni del racismo. Sin embargo, se reconoce la herencia de las políticas punitivas españolas aceptándolas sin cuestionamiento. Exponentes de este pensamiento los podemos ver en Vidart(2012), Ribeiro⁶⁴ y Borges (2013).

4. La importancia demográfica de los guaraníes en desmedro de los charrúas.

Es innegable la presencia de los guaraníes-misioneros o tapés en el territorio nacional y su influencia en la sociedad criolla, a partir del intercambio simbólico y económico establecido por los jesuitas. Sin embargo, eso no significa que los charrúas y otros grupos no hayan tenido también su influencia. Tampoco significa, que se deba desconocer las brutales políticas de exterminio llevadas a cabo contra los charrúas tanto por las coronas de España y Portugal como por el Estado uruguayo. Incluso estos autores ocultan las propias políticas de despojo, destrucción y sometimiento por las que fueron sometidas las poblaciones guaraní-misionera. Son notorias las brutalidades de la Guerra guaraníca, el lobby hacendado contra el sistema de misiones,

64 Ver minuto 3:47 : https://www.youtube.com/watch?v=-BG7x_ElkDA Consultado 27/12/2018

la guerra brutal llevada por los portugueses contra Andrés Guazurary, la Campaña de las Misiones de Rivera, el escarmiento a la rebelión de Bella Unión y la destrucción de San Borja del Yí. Éstas, dan cuenta de una política de despojo y masacre brutal contra las poblaciones misioneras desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX. Es de tener presente que, en muchos momentos, estas barbaridades fueron parte de una política más general de genocidio indígena que involucró a charrúas y guaraníes por igual. Sin embargo, estos intelectuales ocultan totalmente que las lógicas de exterminio y despojo indígena involucraron a los guaraníes. Uno de los ejes centrales de su argumentación es el hecho de que los guaraníes se cristianizaron y se sedentarizaron, formando comunidades agrícolas cristianas. Para ellos, la asociación entre cristianismo y sedentarización sería lo que le da el carácter de “aceptabilidad” al indígena. Por supuesto, como los charrúas eran nómades pampeanos no evangelizados, su exterminio estaría justificado. En esta argumentación, el indígena es aceptado siempre y cuando sea parte de un proyecto civilizatorio occidental liderado por personas caucásicas, valga la redundancia: blancas. Hay una idea de “white savior”⁶⁵ en el fondo de este relato. También se considera que el carácter cristiano y urbanista es lo que hace pertenecer a la civilización occidental. Exponentes de este pensamiento podemos ver en Vidart (2012), Padrón Favre, Haberkorn⁶⁶ y González Rissotto; y Rodríguez Varese (1990).

65 Es un concepto utilizado en el cine norteamericano para hablar de un tópico en donde una persona caucásica “salva” (ayuda, defiende o enseña) a personas no blancas. Un ejemplo de este tópico es el film *Dances with Wolves* de 1990. Actualmente se considera al white savior como algo racista.

66 Ver nota: <http://leonardohaberkorn.blogspot.com/2008/09/uruguay-tierra-guaran.html> Consultado 27/12/2018.

5. La no existencia del sistema internacional de derechos humanos.

Este argumento también enfatiza el anacronismo de hablar de violaciones a los derechos humanos en una época en donde no existía el concepto de derechos humanos. En esta concepción no hay interés ninguno en hacer justicia sobre hechos históricos. Solo interesa prevenir y sancionar hechos contemporáneos. Defiende la sociedad construida hasta este momento y lo que le interesa es prevenir que la sociedad vuelva al totalitarismo. Incorpora una visión de los derechos humanos mecanicista y no el espíritu y los objetivos por el cual se crearon. Se debe recordar que desde el establecimiento del habeas corpus en 1679, todo el sistema de derechos humanos está basado en el jus naturalismo y no en el jus positivismo. Por lo cual, no interesa si los derechos humanos son reconocidos por escrito o no, ya que todos los seres humanos los tendrían por el solo hecho de ser seres humanos. La noción de los derechos humanos está basada en la noción de “dignidad”, la cual sí se puede extrapolar a otras épocas y otras realidades, como sostiene Sousa Santos (2010). Por otro lado, el concepto de “Genocidio” se basa en la idea de que un determinado grupo de poder (en general un Estado) pretende o intenta exterminar a otro grupo. Si ésta es la esencia del crimen de genocidio, claramente lo podemos ver en Salsipuedes y las Campañas de Rivera, ya que hay documentos en donde él mismo habla de su intención de exterminio. Es obvio que ya en esa época hubieron voces que hablaban de “traición” y de “infamia”, así como de la condena a la carnicería de la guerra. Además, se cuenta con conceptos que se podrían tomar como nociones de derechos humanos y/o condenas a crímenes de lesa humanidad. En el fondo, se termina reproduciendo y defendiendo una visión

única, la visión de las elites de la época. Exponentes de este pensamiento los podemos ver en Vázquez⁶⁷ y Ribeiro.

6. La baja cantidad de muertos en comparación con la Shoah⁶⁸.

Ciertamente la Shoah es el Genocidio Arquetípico, recordemos que el concepto de Genocidio fue creado por el intelectual judío polaco Raphael Lemkin en el año 1944, para dar cuenta de las prácticas y objetivos de la Alemania Nazi con el pueblo judío. Todo el sistema internacional de derechos humanos y de sanción a los crímenes de lesa humanidad está inspirado en la labor de Lemkin y en los brutales crímenes de los nazis. Así que es obvio que todo acto de Terrorismo de Estado, crimen de guerra, crimen de lesa humanidad y genocidio que quiera definirse como tal se va a comparar con la Shoah. Pero, se deben tener en cuenta las particularidades de cada Genocidio y de cada población víctima. Los modus operandi del Terrorismo de Estado no son igual en todas las sociedades. No se puede esperar encontrar un campo de exterminio al estilo nazi en el Uruguay del siglo XIX. Pero, eso no significa que las matanzas, persecuciones, movimientos poblacionales y trabajos forzados cometidos contra la población indígena en el siglo XIX, no hayan sido igual de crueles que las atrocidades nazis. También se debe tener en cuenta que cuando se habla de la Shoah se habla del proyecto de exterminio de toda la población

67 Ver nota: <https://www.presidencia.gub.uy/comunicacion/comunicacion-noticias/vazquez-consejo-ministros-la-teja-genocidio-salsipuedes> Consultada 27/12/2018

68 Shoá es una palabra hebrea que significa literalmente “Catástrofe”. Es la palabra utilizada por el pueblo judío para hablar del Holocausto, del Genocidio perpetrado por los nazis. Por respeto al pueblo judío, prefiero utilizar su propio término para hablar de la carnicería cometida por los nazis.

judía de Europa. O sea, de toda la población judía de un continente. No hay que olvidar que estamos hablando de poblaciones europeas del siglo XX, que ya tuvieron el salto demográfico del industrialismo. Es por eso que los muertos de los nazis se cuentan en millones. En el caso charrúa, estamos hablando de una población que difícilmente pasaría los 2000 individuos en su totalidad. Pero estamos hablando de una población pre-moderna y en un Estado en donde vivían tan solo 70.000 personas. Tal vez si habláramos de las poblaciones indígenas a nivel del continente americano masacradas en el siglo XIX, entonces llegaríamos a las cifras de los nazis. Es importante insistir en que la brutalidad de un Genocidio no se mide por la cantidad de muertos sino por las repercusiones en el grupo víctima y en la intención política de exterminio. Eso hace que no importe si son 1000 charrúas o 6 millones de judíos. El nivel de brutalidad es el mismo. Se puede observar una imposibilidad de reconocer los propios crímenes. Siempre es más fácil señalar las suciedades del otro que las propias. Representantes de este pensamiento los podemos ver en Vázquez, Sanguinetti y Borges (2013).

Definitivamente, todos los argumentos se interrelacionan. Estos argumentos también tienen una muy fuerte influencia de Juan Ginés de Sepúlveda y su libro “De la Justa Causa de la Guerra contra los Indios”. Recordemos que Sepúlveda fue quien se enfrentó a Fray Bartolomé de las Casas en el Debate de Valladolid. Sepúlveda estaba en contra de reconocer a los “indios” como seres humanos. Los argumentos del célebre texto sepulvedano (que es una contestación al texto de De las Casas “Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias”) se centran en que, si los “indios” son paganos, tienen costumbres y hábitos diferentes a los europeos y no

reconocen la autoridad del Rey y la Corona. Entonces se les puede hacer la guerra hasta su exterminio. Los argumentos de no ser cristiano, no pertenecer a la civilización occidental y no reconocer la autoridad del Estado (sea desconociendo la propiedad privada de los hacendados o manteniendo territorios autónomos regidos por soberanía indígena); fueron argumentos esgrimidos en el siglo XIX para desarrollar las políticas de exterminio. Los mismos son esgrimidos hoy para justificar esas políticas. Amplios sectores políticos e intelectuales del Uruguay son profundamente sepulvedanos. A casi 500 años de “De la Justa Causa de la Guerra contra los Indios”, que se siga manteniendo este espíritu es la prueba de que la colonialidad del poder (Quijano, 2000) sigue vigente en el Uruguay.

Conclusiones

Uruguay es un país vanguardia en muchos derechos y cuenta con una imagen internacional muy respetada. Se presenta como la democracia liberal ideal para América Latina. El ejemplo que debe seguir la región. Sin embargo, en materia de derechos indígenas es el más atrasado del continente. Ni siquiera ha ratificado el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales. Por más progresismo que haya, si se siguen manteniendo las lógicas coloniales, nada habrá cambiado. Tanto por el carácter constituyente del Genocidio Indígena, como por los fuertes consensos liberales del país, el pacto de impunidad y de negación se sigue manteniendo. No hay un verdadero reconocimiento de la memoria indígena ni un diálogo hacia el reconocimiento del Genocidio. De esta manera, no sólo se seguirá violentando a nuestro colectivo, sino que la sociedad en su conjunto no podrá reflexionar sobre el huevo de la serpiente que siem-

pre estuvo. En este tiempo, el huevo de la serpiente puede eclosionar en cualquier momento. Por eso, es sumamente importante hablar de los continuum de violencias entre Sal-sipuedes y la actualidad. Se debe sanar a la sociedad del totalitarismo colonial.

Bibliografía

- ABELLA, G. 2001. Nuestra Raíz Charrúa. BetumSam Ediciones. Montevideo.
- ACOSTA Y LARA, E. F. 2010. La Guerra de los Charrúas. Ediciones Cruz del Sur. Montevideo
- BASINI, J. E. 2003. Indios num país sem indios: a estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens indias e versões étnicas no Uruguai. Instituto de Filosofía e Ciencias Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2003.
- BARRIOS PINTOS, A. 1991. Los Aborígenes del Uruguay. Linardi y Risso Ediciones. Montevideo.
- BORGES, L. B. 2013. Sangre y Barro. Ediciones de la Plaza. Montevideo.
- BRACCO, D. 2014. Con las Armas en la Mano: charrúas, guenoa-minuanos y guaraníes. Editorial Planeta. Montevideo.
- CABELLA, W. y NATHAN, M. 2014. "Iguales y Diferentes." Nuestro Tiempo 20. IMPO. Montevideo.
- CABRERA PÉREZ, L Y BARRETO MESSANO, I. 2006. El Ocaso del Mundo Indígena y las Formas de Integración a la Sociedad urbana Montevideana. Revista TEFROS – Vol. 4 N°2.
- CERDA GARCÍA, A. 2014. Memorias Largas y Cortas: tensiones para su articulación en el campo indígena. Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria, ISSN 2362-2075, N° 1.
- CHALK, F. y JONASSOHN, K. 2010. Historia y Sociología

del Genocidio. Prometeo Libro. Buenos Aires.

FEIERSTEIN, D. 2007. El Genocidio como Practica Social. Entre el nazismo y la experiencia argentina. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

FERNÁNDEZ, L. 1998. El análisis de lo institucional en la escuela, un aporte a la formación autogestionaria para el uso de los enfoques institucionales: Notas teóricas. 1ª edición. Buenos Aires. Paidós

GOMEZA GOMEZ CORTES, J. I. 2017. Em busca da memória e da identidade: a resistência do povo charrua no Uruguai. Universidade Federal do Estado de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro.

GONZÁLEZ RISSOTTO, L. R y RODRIGUEZ VARESE, S. 1990. Guaranés y Paisanos. Nuestra Raíces N°3. Editorial Nuestra Tierra. Montevideo.

GUIGOU, L. N. 2014. Antropologías Caucaásicas y Relatos de la Nación Uruguaya. Revista Lento N°16.

GUTIERREZ CHONG, N. y VILLAGRÁN MUÑOZ, C. 2011. La lucha memorial indígena en El Salvador y el Uruguay: El uso político de las masacres genocidas para demandar reconocimiento y derechos como pueblos originarios. En: La Memoria Histórica de los Pueblos Subordinados. EUMED.NET.

MARUCA SOSA, R. 1957. La Nación Charrúa. Letras S.A. Montevideo.

MICHELENA, M. 2011. Mujeres Charrúas Rearmando el Gran Quillapí de la Memoria en el Uruguay. CIESAS – UII. Cartagena de Indias.

OLIVERA. A. 2016. Devenir Charrúa en el Uruguay: una

etnografía junto con colectivos urbanos. Foundation Pour L' Université de Lausanne. Montevideo.

PADRON FAVRE, O. 1986. Sangre Indígena en el Uruguay. Editorial Pesce. Montevideo.

PI HUGARTE, R. 1969. El Uruguay Indígena. Editorial Nuestra Tierra. Montevideo.

PORLEY, R. 1997. El Laberinto de Salsipuedes. La República. Montevideo.

QUIJANO, A. 2000. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Taller de Gráficas y Servicios. Argentina.

REPETTO, F. 2015. Indígenas en Uruguay: un debate entre la negación del Estado y las narrativas de los descendientes de charrúas actuales. UNILA. Foz do Iguazu

RICO, A. Investigación Histórica sobre la Dictadura y el terrorismo de estado en el Uruguay 1973-1985, tomo I, (2008) UDELAR, CSIC, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

RODRIGUEZ, M. E. et al. 2017. Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. Conversaciones del Cono Sur. Vol. 3 Núm. 1.

SOUSA SANTOS, B. 2010. “Descolonizar el Saber, Reinventar el Poder”. Ediciones Trilce. Montevideo.

VERDESIO, G. 2014. “Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un ‘país sin indios.’” Cuadernos de Literatura Vol. 18, N° 36.

VIDART, D. 2012. No hay Indios en el Uruguay Contemporáneo. Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay, Vol. 10.

Hacer con la pérdida: la muerte en el afuera

Mauricio González González

Idò niwàà itsáá,
nimba'tòò na najngwáàn ajngáa nginu,
dxoò xó ixè rí ríga ná jàmbaà ja'nii
ikhaa rí ní'kà ajmùù khamí nirú'wá nè xuwiù'.

Al juntarse los huesos,
se abrió la fisura donde hundo el silencio,
caído tronco fuiste
en donde brotó la raíz que ató mi cuerpo.

Hubert Matiúwàa

Tsína rí nà yaxà'/Cicatriz que te mira [fragmento].⁶⁹

⁶⁹ Hubert Matiúwàa, 2018, Tsína rí nà yaxà'/Cicatriz que te mira, México, Pluralia / Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, pp. 18, 19. Poema escrito en

Michael Taussig, antropólogo australiano cuyos principales trabajos etnográficos los ha realizado en Colombia, en Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje (2012 [1987]) da cuenta de que la violencia en el Putumayo se fertiliza con todos los rumores, las notas periodísticas, las investigaciones, los chismes... Al situar el presente escrito en una Latinoamérica rasgada por narcotráfico, “nuevas derechas” y numerosos despojos territoriales ¿cómo hablar de la violencia sin que ello avive el fuego de la muerte? Porque es también de sobra conocido que silenciarla junto a su dolor es oficio de cómplices, de colusión. Inspirado en Walter Benjamin, el Dada y Brecht, Taussig opta por una especie de montaje, uno que se vale de registros etnohistóricos pero también de su experiencia con chamanes del yagé, produciendo un registro yagé, etnografía yagé con imágenes y “pintas” nada convencionales, potentes, en cuya estridencia el sin sentido hace transmisión.⁷⁰ En un México convulsionado por desapariciones ejecutadas por el crimen organizado en complicidad con el Estado y los diferentes cuerpos de seguridad civiles y militares, hablar de violencia es ordinario, silenciarla también, por lo que hacer un gesto que emule el sendero de Taussig no nos sobra, se impone.⁷¹

Jean Allouch, en *Erótica del duelo en tiempos de la*

mè'phàà “en memoria de los asesinados impunemente en la Montaña del Estado de Guerrero”, México.

70 Cf. Aaron Moszowski Van Loon, 2017, *El diablo y Michael Taussig. La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*, México, Secretaría de Cultura / INAH, pp. 97-136.

71 “Me di cuenta que de que ésta era una tarea filosófica estupenda como también del corazón humano, y que debía ser tratada con el mayor cuidado. Quise que este libro no sólo fuera útil, sino también literario. Quise que fuera curativo, como un remedio mágico”. Michael Taussig, 2012, *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre la curación y el terror*, Popayán, Universidad del Cauca, pág. 14.

muerte seca (2011 [1997]) despeja como para el psicoanálisis el duelo sólo se realiza en acto, uno que a decir de él, después de la Segunda Guerra Mundial, carece de ritualidad: la muerte se volvió seca. Así, el deudo en acto efectúa la deuda suplementándola con lo que llama “pequeño trozo de sí”, que no es otro que “el objeto propiamente dicho de ese sacrificio de duelo, ese pequeño trozo ni de ti ni de mí, de sí; y por consiguiente de ti y de mi pero que en tanto que tú y yo siguen siendo, en sí, indistintos”.⁷²

La dificultad de consolidar esa pérdida la constata en numerosos lugares, y la literatura de Shakespeare no es la excepción. En su *Julio César* ubica como Antonio proclama “My heart is in the coffin there with Caesar”, permitiendo la equivocidad de “Sufro porque mi corazón está en ese ataúd, no está en su sitio pues me fue arrancado por la muerte” y, otra lectura que podría ser “Bueno, sí, está allí, y lo abandono en ese sitio que ahora reconozco que le corresponde”,⁷³ lo que constataría el sacrificio gratuito que impone todo duelo, no hay reciprocidad, es pura pérdida.

En el México contemporáneo, uno diverso y diversificante por los muchos que le constituyen, existen soluciones rituales que hacen de la muerte algo poco menos seco y, a su vez, facilita la solución al sacrificio que se le impone al deudo. Entre rarámuris o tarahumaras, en la parte norte de la Sierra Madre Occidental de México, celebran una serie de fiestas a manera de rituales funerarios. El mito cuenta que:

Onorúame, El-que-es-padre, como un diestro alfarero modeló a los primeros tarahumaras con barro y luego les insu-

72 Jean Allouch, 2011, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, [1997], Buenos Aires, El cuenco de plata, pág. 10.

73 *Ibidem*.

fló el aliento vital. Así, los rarámuri son como vasijas que deben conservar su forma durante la vida. Con la muerte, sus cuerpos se vuelven barro podrido y sus almas se desprenden para transformarse. A partir de ese momento el difunto ya no podrá departir con los vivos y tendrá que aprender a caminar en soledad. Pero él no sabe que ha muerto y será tarea de los vivos hacérselo saber. Para ello celebran una serie de fiestas llamadas nutéma que afianzarán su nuevo andar.⁷⁴

Muertos cuya verdad, en tanto participes de su propia muerte, les es ignorada, por lo que deberán ser orientados por los vivos quienes no sin pena, una festiva, habrán de renunciar a ellos, pues no pueden permanecer juntos ya. No hay manera de mantenerles entre nosotros y la mejor forma de cuidarles es garantizar un buen camino en solitario.

Por su parte, en otra región, entre maseualmej o nahuas de la Huasteca, al noreste de país bordeando las costas septentrionales del Golfo de México, se envuelve al muerto en su petate durante el ritual mortuorio,⁷⁵ que será objeto de velación por una noche y que, recostado en la sala de los deudos, es colocado justo al centro del recinto debajo de un cordón de flores llamado xochimekatl, el cual tiene flores de sempoalxochitl⁷⁶ en dirección al techo, al cielo, para guiar al tonalij del fallecido. El tonalij –explican a los no indígenas– es una especie de alma que traducen al español bajo el significante “sombra”, el cual es un don de Tonatij (el Sol) que se desprende del cuerpo

74 Alejandro Fujigaki, 2013, “Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios”, Artes de México, México, Artes de México y el Mundo: 30.

75 El petate es una cama tradicional hecha de palma, muy fresca, de donde proviene el nahuatlismo “se petateo” para hacer alusión a quien le acació la muerte.

76 Flor típica de Xantoloj o Día de Muertos.

al morir y que puede llegar a ser muy peligroso si no se le encausa, pues se convierte en ejekatl, “mal aire”, etiología de numerosas enfermedades vernáculas que corrompe el cuerpo de los vivos al disputarlo, enfermándoles incluso hasta la muerte, produciendo afecciones que sólo los curanderos, tlamatikemey, pueden sanar. Para el pueblo maseual hacer camino a los muertos es perderlos para no perderse con ellos. El dolor de su partida se acompaña del esfuerzo por cuidar a los aún vivos de su actual condición, no hay alternativa, dejarlos ir para nosotros es condición de permanencia en comunidad.⁷⁷

Así, numerosos pueblos de tradición religiosa mesoamericana operan diferentes dispositivos que buscan garantizar la pérdida, actos rituales dedicados a ella que, en su eficacia, promueven entre participes una lograda y, a su vez, tienen secuelas e implicaciones con no indígenas pues, como es sabido, el Día de Muertos o Todos Santos lo celebramos con la visita, casa a casa, de nuestros muertos, en la que los amados, pero también ancestros, departen con nosotros un día, una semana y hasta un mes en algunas comunidades indígenas e, incluso, cuando han fallecido a causa de muerte violenta, bailan en Carnaval durante siete años acompañando al Diablo en sus andanzas antes del Miércoles de Ceniza, marcador anual de semana santa. Danzar permite gastar la fuerza vital, el chikaualistli, que no pudieron dispensar en vida y, con ello, al fin descansar. Memoria encarnada en danzas, memoria hogareña con rostro de altar, muertos cuya vida inundan nuestra festividad, una cada vez más sombría por la estela de sangre que desborda nuestra cotidianidad.

77 Volverán en Xantolo por casi un mes, cuando San Miguel abre las puertas de Miktlá, lugar de los muertos donde residen el resto del año.

Y tal vez la búsqueda de desaparecidos, como la de Luisa Cuesta en el Uruguay, a quien dedico estas palabras,⁷⁸ no es otra cosa que hacer con eso que no tiene lugar y, con ello, al fin lograr inscribir, en acto, la indecible ausencia, bordando pañuelos, produciendo piezas de arte, antimonumentos, performances, actos de protesta, las formas en que muchos anhelamos hacerle camino a la pérdida en un mundo que no se resigna a hacerlo de forma simple y llanamente seca.

Planear afuera

El breve recorrido realizado arriba lleva de sí una dificultad para quien lo enuncia, pues si bien muchos de sus bastimentos son productos de terceros, de otros, ellos ya han sido canibalizados por la experiencia etnográfica e incluso clínica del autor, haciéndolos parte de sí. Esto es particularmente evidente al dar cuenta de los rituales en los que, no sin ambigüedad, he participado como etnólogo pero también como activista y amigo. ¿No es acaso la dificultad que se explicita al hablar de una exterioridad indiana que vista de cerca es interioridad mundana, tal como la fiesta de muertos nos echa en cara? ¿Cómo hablar en países como el nuestro de una exterioridad indígena que se desborda incluso por los poros del lenguaje a través de nahuatlismos, pero más aún, de numerosas prácticas ritualizadas? Mirarnos en la imposibilidad de sellar un afuera es tal vez camino para extraer una enseñanza de las formas de hacer con aquello que se nos dicta imposible. Hagamos espacio entonces a eso

78 Luisa Cuesta Vila fue una militante que dedicó su vida a la búsqueda de detenidos desaparecidos producto del régimen cívico militar que padeció Uruguay. Murió el 21 de noviembre de 2018, dejando a su paso la estatura de una dignidad trágica infatigable. Su hijo, Nebio Melo Cuesta, aún está desaparecido.

que se muestra externo y, sin embargo, es más íntimo de lo que podemos confesar.

El pensamiento negro estadounidense ha elaborado una noción difícil de escuchar para quienes hemos participado de la comunalidad de pueblos indígenas y campesinos mesoamericanos, the undercommons, los abajocomunes, portan una noción de deuda que en tanto tal, no puede ser saldada por ninguna justicia retributiva ni crédito alguno, por ningún reconocimiento de “vida digna”, tal como Butler reclama para aquellas negadas por la guerra de Irak.⁷⁹ El agravio de la racialización despojó a miles de su familia, su territorio, su lengua, les metió en una bodega [the hold] y los hizo negros, los condenó a vivir con quebranto [brokenness], con toda la equivocidad y amplitud que ello permite, pues si bien es el estar quebrados, rotos, también es el quebrados económicamente, endeudados, sin recursos. Es desde ese lugar donde se afirman, in the hold, sin reconocimiento, en el afuera indómito, asumiendo también una deuda insalvable con aquello que no tiene precio, que se da sin posibilidad de retribución alguna, pues es inconmensurable, aquello que se comparte en el “afuera del afuera” o, mejor aún, mediante un rechazo que “tiene lugar al interior” y realiza su fisura, su vuelo, su éxodo desde el interior.⁸⁰

Toda una genealogía del afuera se nos revela pertinente para hacerle lugar a este broken talk, que no busque reducirle a lo mismo, a la manera de la imagen dogmática del pensamiento denunciada por Deleuze, pero que tampoco le coloque en el afuera de la afasia que Lacan le increpaba a los

79 Judith Butler, 2009, Vida precaria: el poder del duelo y la violencia, [2006], Buenos Aires, Paidós, pág. 78

80 Stefano Harney y Fred Moten, 2018, Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro, México, Cráter Invertido / La Campechana Mental, pág. 99.

activistas del 68 en Vincennes cuando ellos declaraban “la realidad” como el afuera de la universidad. Maurice Blanchot es un referente ineludible entonces. En un anexo de *El espacio literario* (1992 [1955]) en torno a la ambigüedad de la imagen, señaló como:

La imagen nos habla y parece que nos hablara íntimamente de nosotros mismos. Pero íntimamente es poco decir; íntimamente designa entonces ese nivel donde la intimidad de la persona se rompe y, en este movimiento, indica la vecindad amenazante de un afuera vago y vacío que es el fondo sórdido sobre el cual sigue afirmando las cosas en su desaparición.⁸¹

Afirmación en una extranjería íntima. Llevados por él, Foucault y Deleuze harán puerto en el afuera que Blanchot marcó con sobriedad y elegancia, no sin encausar agua para cada quien. Deleuze en “La literatura y la vida”, incluido en *Crítica y clínica* (1996 [1993]) dirá que:

Lo que hace la literatura en la lengua es más manifiesto: como dice Proust, traza en ella precisamente una especie de lengua extranjera, que no es otra lengua, ni un habla regional recuperada, sino un devenir-otro de la lengua, una disminución de esa lengua mayor, un delirio que se impone, una línea mágica que escapa del sistema dominante.⁸²

Para él, la literatura lleva a cabo la descomposición o destrucción de la lengua materna. Es la invención de una nueva lengua dentro de la lengua mediante la creación de sintaxis, llevando al lenguaje al límite, “a un afuera o a un envés consistente en Visiones y Audiciones que ya no pert-

81 Maurice Blanchot, 2016 [1992], *El espacio literario*, Barcelona, Paidós, pág. 243.

82 Gilles Deleuze, 1997 [1993], *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, pág. 16.

enenec a ninguna lengua.”⁸³

Por su parte, Michel Foucault, en un breve artículo dedicado a Blanchot destaca los elementos necesarios para esta experiencia del afuera. Bajo su lectura señala como el acontecimiento literatura trata no de otra cosa que de un tránsito al afuera:

[...] el lenguaje escapa al modo de ser del discurso –es decir, a la dinastía de la representación–, y la palabra literaria se desarrolla a partir de sí misma, formando una red en la que cada punto, distinto de los demás, a distancia incluso de los más profundos, se sitúa por relación a todos los otros en un espacio que los contiene y los separa al mismo tiempo. La literatura no es el lenguaje que se identifica consigo mismo hasta el punto de su incandescente manifestación, es el lenguaje alejándose lo más posible de sí mismo.⁸⁴

Pero Foucault da un paso más, dejando abierta la brecha para que los abajocomunes puedan hacerse de un afuera indómito, pues es aquel que está ahí desacreditado, como público fugitivo. Así, Foucault lleva el pensamiento del afuera más allá de la literatura, promoviendo la reconversión del lenguaje reflexivo:

[...] hacia un extremo en que necesite refutarse constantemente: que una vez que haya alcanzado el límite de sí mismo, no vea surgir ya la positividad que lo contradice, sino el vacío en el que va a desaparecer; y hacia ese vacío debe dirigirse, aceptando su desenlace en el rumor, en la inmediata relación de lo que dice, en un silencio que no es la intimidad de ningún secreto sino el puro afuera donde las palabras se despliegan indefinidamente.⁸⁵

83 *Ibid.*, pág. 17.

84 Michel Foucault, 2014 [1966], *El pensamiento del afuera*, Madrid, Pre-Textos, pág. 12.

85 *Ibid.*, pp. 24-25.

Es esa experiencia en la que puede participar cualquiera, no sólo el escritor, sino también el loco, el creador, el crítico, los nadie. Es a esa experiencia a la que los abajocomunes nos invitan. Así, Jack Halberstam destaca el Fanon de Fred Moten, uno que:

[...] no quiere el fin del colonialismo sino el fin del punto de vista desde donde el colonialismo tiene sentido. Entonces, para llevar el colonialismo a su fin, no se puede hablar al poder con el lenguaje de la verdad, se tiene que habitar el loco, disparatado y vociferante lenguaje del otro, ese otro quien ha sido vuelto una no-entidad por el colonialismo.⁸⁶

Cuando el pensamiento negro nos habla desde el hold del barco esclavizante, no podemos dejar de escuchar resonancias con el pensamiento decolonial que parte del asumir, sin metáfora, la herida colonial como pieza fundante y anverso abierto del pensamiento moderno. No hay modernidad sin colonialidad y desde ahí es que podemos hablar, lugar de enunciación de todo aquel atravesado por opresión racializante, por explotación de clase, por ninguneo étnico, por violencia de género. Hacerse escucha de los sin voz para hacerse con ellos, puede darnos, en tiempos de dolor y muerte, enseñanzas sin precedentes.

Hacer con la pena

En *El malestar en la cultura* 2006 [1930]), Freud presentó un problema que a la fecha ha generado un correr de tinta que no es menor a la envergadura de lo que pretende

86 Jack Halberstam, 2018, "El afuera indómito con y para los abajocomunes"; en *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro*, Stefano Harney y Fred Moten, México, Cráter Invertido / La Campechana Mental, pág. 21.

encarar, pues permite encontrar, bajo la figura de la sublimación, una vía de satisfacción pulsional que no es directa, explicitándola como uno de los costos que impone la cultura:

Otra técnica para la defensa contra el sufrimiento se vale de los desplazamientos libidinales que nuestro aparato anímico consiente, y por los cuales su función gana tanto en flexibilidad. He aquí la tarea a resolver: es preciso trasladar las metas pulsionales de tal suerte que no puedan ser alcanzadas por la denegación del mundo exterior. Para ello, la sublimación de las pulsiones presta su auxilio. Se lo consigue sobretodo cuando uno se las arregla para elevar suficientemente la ganancia de placer que proviene de las fuentes de un trabajo psíquico e intelectual. Pero el destino puede mostrarse adverso. Satisfacciones como la alegría del artista en el acto de crear, de corporizar los productos de su fantasía, o como la que procura al investigador la solución de problemas y el conocimiento de la verdad, poseen una cualidad particular que, por cierto, algún día podremos caracterizar metapsicológicamente. Por ahora sólo podemos decir, figuralmente, que nos aparecen «más finas y superiores», pero su intensidad está amortiguada por comparación a la que produce saciar mociones pulsionales más groseras, primarias; no conmueve nuestra corporeidad.⁸⁷

En ese sentido, la búsqueda de mecanismos de satisfacción indirecta como medida de defensa frente al dolor de la pérdida parece la prescripción general a seguir, si el psicoanálisis perdiera el rumbo de discernir por medio de su escucha las vías singulares del caso por caso. En otras palabras, no se puede prescribir la sublimación a toda y cualquier persona porque ello es tan disciplinario como exigir desplazar la satisfacción pulsional bajo mandato mor-

87 Sigmund Freud, 2006 [1930], *El malestar en la cultura*; en *Obras completas*, Tomo XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, pág. 79

al. La sublimación para el psicoanálisis es, como el propio Freud reconoce, un problema. Jacques Lacan volverá a ello en varias ocasiones, y en el seminario de 1959-1960, *La ética del psicoanálisis*, puntuará uno de los problemas que enfrenta la sublimación:

A nivel de la sublimación, el objeto es inseparable de las elaboraciones imaginarias y muy especialmente de las elaboraciones culturales. No es que la colectividad simplemente los reconozca como objetos útiles –encuentra en ellos el campo de distinción gracias al que puede, en cierto modo, engañarse sobre *Das Ding*, colonizar con sus formaciones imaginarias el campo del *Das Ding*. En este sentido se ejercen las sublimaciones colectivas, socialmente aceptadas.

La sociedad encuentra alguna felicidad en los espejismos que le proveen moralistas, artistas, artesanos, hacedores de vestidos o sombreros, los creadores de las formas imaginarias. Pero el mecanismo de la sublimación no debe buscarse solamente en la sanción que la sociedad les aporta al contentarse con ellos. Debe buscarse en una función imaginaria, muy especialmente aquella para la cual nos servirá la simbolización del fantasma ($\$ \diamond a$), que es la forma en la que se apoya el deseo del sujeto.

En formas históricamente, socialmente, específicas, los elementos a, elementos imaginarios del fantasma, llegan a recubrir, a engañar al sujeto, en el punto mismo de *Das Ding*.⁸⁸

Es de llamar la atención que Lacan piense con el verbo “colonizar” los recubrimientos de las formaciones imaginarias en el campo de *Das Ding*, pues lo que evoca es un ropaje fallido, sobrepuesto, que no pertenece pero está incluido, al campo de *Das Ding* que persiste. El afuera amerindio sin duda es solidario con esta noción, e incluso bajo la forma de no-lugar, también el pensamiento negro y no

88 Jacques Lacan, 1988 (1959-1960), *El seminario*. Libro 7. *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós, 13 de enero de 1960, pág. 123.

pocas formas de arte.⁸⁹

Pensar el afuera, desde el afuera, es pensarnos en lo más íntimo de nuestra constitución subjetiva. El pensamiento del afuera se nos impone entonces bajo un tipo de producción que escapa a los recubrimientos imaginarios convencionales y que, sin embargo, puede ser ceñido por la experiencia del estar atravesados por alteridades a las que nos es imposible identificar y, sin embargo, son condición necesaria. Las resonancias que emergen con esas alteridades constitutivas que participan de la multiplicidad de nuestras experiencias colectivas en países que portan la herida colonial resulta nada desdeñables, así como de la creación insumisa que escapa a lo uno, cimarrones de los aparatos de captura que niegan a cualquier precio toda exterioridad. En ese sentido, la noción de extimidad que el psicoanálisis convoca para irrumpir las cajoneras de una topología bilateral puede orientar tal vez un poco para poder situar algo en el andar de-otro-modo.

89 Debo esta reflexión al querido Fernando Barrios, a quien agradezco junto con Helena Maldonado y María Amelia Castañola, el trabajo colectivo para esta publicación.

Bibliografía

ALLOUCH, Jean, 2011, *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*, [1997], traducción: Silvio Mattoni, Buenos Aires, El cuenco de plata, 440 pp.

BLANCHOT, Maurice, 2016, *El espacio literario*, [1992], traducción: Vicky Palant y Jorge Jinkins, Barcelona, Paidós (Básicos, 56), 264 pp.

BUTLER, Judith, 2009, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, [2006], traducción: Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Paidós (Espacios del Saber, 57), 192 p.

DELEUZE, Gilles, 1997, *Crítica y clínica*, [1993], segunda edición, Barcelona, Anagrama, 213 pp.

FOUCAULT, Michael, 2014, *El pensamiento del afuera*, [1988], séptima edición, traducción: Manuel Arranz, Madrid, Pre-Textos, 85 pp.

FREUD, Sigmund, 2006, *El malestar en la cultura*, [1930 (1929)], pp. 57-140; en *Obras completas*, segunda edición, traducción de José L. Etcheverry, Tomo XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, 290 pp.

FUJIGAKI, Alejandro, 2013, “Construir el camino del olvido. Rituales mortuorios”, *Artes de México*, México, Artes de México y el Mundo: 30-37.

HALBERSTAM, Jack, 2018, “El afuera indómito con y para los abajocomunes”, pp. 17-27; en *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro*, Stefano HARNEY y Fred MOTEN, México, Cráter Invertido / La Campechana Mental, 272 pp.

HARNEY, Stefano y Fred MOTEN, 2018, *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro*, traducción: Juan Pablo Anaya, Cristina Rivera Garza y Marta Malo, México, Cráter Invertido / La Campechana Mental, 272 pp.

LACAN, Jacques, 1988, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, (1959-1960), [1973], traducción: Diana S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 387 pp.

MATIÚWÀA, Hubert, 2018, *Tsína rí nà yaxà’/Cicatriz que te mira*, México, Pluralia / Secretaría de Cultura de la Ciudad de México, 64 pp.

MOSZOWSKI VAN LOON, Aäron, 2017, *El diablo y Michael Taussig. La arquitectura filosófica de la antropología contemporánea*, México, Secretaria de Cultura / INAH (Colección Etnología y Antropología Social / Serie Logos), 307 pp.

TAUSSIG, Michael, 2012 [1987], *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre la curación y el terror*, [1987], Popayán, Universidad del Cauca, 593 pp.

El color Pharmakon

Fernando López Lage

El término Pharmakon y su ambivalencia aparece con frecuencia en la Ilíada y en la Odisea. Es una sustancia destinada a curar, o en caso de uso excesivo a intoxicar, aparece como pomada, licor, raíz, alterando la normalidad del cuerpo, subvirtiendo su naturaleza.

Pharmakon aparece también en algunas tragedias griegas como Las troyanas, de Sófocles, donde específicamente es presentado como un veneno. Pero el término y el uso que buscamos es el ambivalente, el expuesto en diferentes diálogos de Platón.

Jacques Derrida lo usa para descifrar la escritura, y observa que los escritos antiguos son tomados como Pharmakon. El origen de la escritura aparece al final de Fedro donde Sócrates convence a Fedro de la superioridad de la oralidad durante una discusión sobre el tema. Sócrates creía que la escritura era un Pharmakon para la memoria y el conocimiento, que haría evolucionar a los egipcios. Una poción mágica, un remedio, fármaco.

Derrida es el que descubre la ambigüedad del término desde su origen. Los egipcios pensaban que la escritura podría volver a los hombres olvidadizos, que apoyados en ella perderían su capacidad de recordar. Desde esa concepción la escritura como Pharmakon es un ayuda memoria, de aparente sabiduría, pero sin esencialidad.⁹⁰

Desde esta concepción propongo una cita, una relación, cierta desconexión vinculada al color desde la episteme moderna.

Vinzenz Brinkmann y Ulrike Koch, investigadores y restauradores, a lo largo de años de investigación, revelaron que las esculturas griegas y romanas, cuna de la cultura occidental, originalmente eran multicolores y vibrantes. Utilizando fluorescentes de rayos X, espectroscópicos de infrarrojos y análisis ultravioletas han confirmado lo que algunos arqueólogos ya creían. El color vibrante fue una característica de las piezas escultóricas que además revelaban los grados de notabilidad en el orden social.

La policromía, por lo tanto, fue una marca diferencial en la representación simbólica y desde ese punto también se considera a la civilización griega como primitiva, es decir, inmersa en la infancia del arte.

Goethe definía esa mítica referida al color: «... los hombres que viven en la naturaleza, los pueblos no civilizados, los niños, se sienten muy atraídos por los colores más fuertes y, en consecuencia, por el rojo-amarillo. Experimentan también una inclinación por lo abigarrado»⁹¹

90 López Lage, Fernando, *El color Pharmakon, una mirada desde la práctica artística*. 2018. Editorial Estuario, Montevideo, Uruguay.

91 J. W. Goethe, *Zur Farbenlehre Didaktischer Teil*, Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1970, p. 835. Citado en *El color de los dioses: policromía en la antigüedad clásica y Mesoamérica*, publicación de la exhibición curada por

A través de los siglos las piezas escultóricas fueron perdiendo lo vívido del color, resultado de la implicancia de lo climático: vientos y lluvias y otros eventos que las desgastaron. Los colores pueden desvanecerse con el tiempo, pero los materiales originales, pigmentos derivados de plantas, animales, minerales o conchas y caracoles triturados, aún lucen imperturbables como hace miles de años. Esto también puede observarse utilizando la luz uv.

Los artistas a lo largo de la modernidad han logrado que la representación en el arte llegue a síntesis que se desprenden de todo artilugio, y desde ese lugar el color se desacomoda. Las consideraciones de lo cultural siempre estuvieron ligadas a lo religioso y luego, a lo científico y el color siempre estuvo sobrevolando estas disciplinas. Isaac Newton identificó siete colores primarios en el espectro, para coincidir con las siete notas de la escala musical; una correspondencia para convenir la armonía de la naturaleza bajo la mirada de Dios. El color a partir de esto, aparentemente queda apegado a lo musical, es armonioso, rítmico, vibrante, etc. Al menos se ha escrito mucho desde ese punto de vista sobre las composiciones, las estructuras de las pinturas. Kandinsky aseveraba —dando fundamento al modernismo— que «En general, el color es un medio para ejercer una influencia directa sobre el alma. El color es la tecla, el ojo el macillo, y el alma es el piano con sus cuerdas. El artista es la mano que, mediante una u otra tecla, hace vibrar adecuadamente el alma humana».⁹²

El color Pharmakon tiene un lugar asignado desde el origen de la humanidad adjudicado a los conceptos bajo

Vinzenz Brinkmann y Ulrike Koch-Brinkmann, p. 8, en *el Instituto Nacional de Bellas Artes y Literatura*, Ciudad de México, 2016.

92 Kandinsky, Wassily: *De lo espiritual en el arte*, México: Premia Editora, 1979.

sospecha que se vuelven por momentos chivos expiatorios, venenos, curas y en todos los casos dudosos, que transitan la ambivalencia de las pro- piedades de lo fijo.

Artistas de América Latina trabajan subversivamente sobre la normatividad heredada del eurocentrismo, y sus discursos rescatan iconografías y el concepto del color Pharmakon aparece bajo nuevas formas. Comienza a desprenderse de la concepción fundacional, y se propone como una alternativa, una nueva formulación identitaria.

La independencia de los países de América del Sur y el Caribe del colonialismo no marcó el fin de la colonialidad, eso sigue quedando visible. Tampoco el fin del racismo, con la abolición de la esclavitud, ni acá, ni en Estados Unidos, ni en ningún otro país colonizado. Hay ciertos cambios desde lo jurídico, pero casi siempre se ve el trato casi esclavo hacia la comunidad afrodescendiente, donde el desprecio, la sospecha y el asesinato de personas inocentes en pleno siglo XXI mantienen su presencia impune.

La violencia epistémica regula y controla el género, la sexualidad, la etnia, el conocimiento y la estética. Desde esa cara oculta de la modernidad algunos artistas subvierten formatos y escenifican cuestiones que tienen más de 500 años de herencia.

La civilización, en nombre de la civilidad, y la nobleza del espíritu humano, en nombre del progreso y la evolución, ha descartado y excluido el color Pharmakon.

Si observamos una coloración que atraviesa el arte o la arquitectura, apegada a la teoría de los colores de Newton o la revisada cien años después por Goethe, se observa claro el intento de replicar un modelo fundacional de occidente.

La teoría de Goethe es más psicologista donde se agrega



Giuseppe Campuzano. Virgen Dolorosa. Fotografía digital. Formato y medidas variables

Año: 2006. Fotografía: Carlos Pereyra. Cortesía de Carlos Pereyra

además la importancia de los pigmentos que existen en los objetos, más allá de los colores que provoca la luz blanca en su descomposición. La impronta de la musicalidad, relativa a la armonía o el ritmo, sigue presente. Es interesante ver como algunas formulaciones de colores en ciertas composiciones, cuando desacomodan el ojo eurocéntrico, se las denomina cacofónicas.

El modernismo trata de dominar el color y desde ese lugar sostenerlo en la subalternidad, decorativo y ajeno a lo conceptual o crítico. El color en la arquitectura sería la expresión máxima de los materiales: cemento, ladrillo, hierro, etc.

Freddy Mamani, ex albañil boliviano aimara, convertido en ingeniero, arquitecto y constructor, es el creador de una expansión urbanística en El Alto, un antiguo barrio pobre de La Paz que en cincuenta años tuvo un crecimiento demográfico cercano al millón de habitantes. Bolivia pasó a rescatar lo cholo, a desarticular lo gringo y configurar el orgullo de ser originario (aunque este concepto genere diferencias y discusiones sobre el orgullo de ser originario o mestizo).

La población aimara de El Alto, con crecientes recursos económicos, se planta ante la discriminación racista de la élite blanca. Se habla de una nueva burguesía aimara posicionada gracias a las políticas progresistas del gobierno de Evo Morales.⁹³ Toda la producción, con una impronta estética muy precisa, está bajo la mirada sospechosa o el rechazo de las escuelas de arquitectura bolivianas que se rigen por la academia eurocentrista. Las obras diseñadas por Mamani comenzaron a ser denominadas transformers o, despectivamente, fachadas

⁹³ https://www.erbol.com.bo/noticia/social/17022015/los_cholets_la_arquitectura_de_la_complementariedad

cholas, o cholet, juego de palabras entre chalet y cholo. Las críticas desde la Academia, la discriminación y los nuevos encargos que se van sumando no hacen recular al artista que no olvida su formación de albañil.

Pero vayamos al arte que es donde lo invisibilizado del Pharmakon es más pujante.

Kerry James Marshall (Alabama, 1955)⁹⁴, gran pintor afroamericano, plantea problemas sobre el racismo y su origen afro. La utilización del color negro (y no las tonalidades de sombra natural, o marrones) para la representación de las pieles de las personas es para potenciar lo polisémico del color en la comunidad afrodescendiente. No hay matices ni diferencias, ni tipos de negro, no existe un negro más claro o más oscuro, no hay negros café con leche ni negros azules en su iconografía. Con este simple gesto revela que ser negro no necesariamente tiene que ver con un color de piel. Todos los integrantes de la comunidad negra son afrodescendientes, no por su color, sino por su africanismo. Aunque hay poblaciones que también tienen piel negra y no provienen de África, sino de India o Pakistán, por ejemplo.

Desde ese lugar se posiciona la cultura afroamericana frente a la cultura blanca y despliega todos los cuestionamientos y reflexiones que plantea su mirada a la cultura occidental.

La historia del arte se establece desde una concepción de belleza que es blanca y, por lo tanto, la cultura negra es marginal, por su origen específico. Hasta hace muy poco tiempo, las obras de artistas afrodescendientes estaban relegadas en los museos antropológicos como ejemplos de arte costumbrista.

⁹⁴ <https://www.museoreinasofia.es/exposiciones/kerry-james-marshall-pintura-otras-cosas>

David Hammons (Estados Unidos, 1943)⁹⁵ realizó la pieza *Orange is the new black*, una escultura africana pintada de naranja. Uno de cada tres afroamericanos en Estados Unidos va a estar preso por lo menos una vez en su vida y por lo tanto va a usar el traje naranja que les da el Estado a los presos. En la pieza hace una referencia a esta estadística y al prejuicio que carga la comunidad negra gracias a la discriminación racista. También hay unas pinturas de Hammons que hacen cierto guiño conceptual con el color, en este caso a la historia de la pintura. Fueron parte de la muestra *David Hammons Yves Klein/ Yves Klein David Hammons*, un ensayo curatorial y expositivo sobre los trabajos de los dos artistas, curado por Heidi Zuckerman Jacobson, directora del Aspen Art Museum.

Las famosas antropometrías de Yves Klein (impresiones de cuerpos de mujer con azul Klein) dialogaban con las pinturas de Hammons realizadas con *Kool-Aid*, uno de los refrescos más baratos de Estados Unidos, de variado color artificial, que Hammons toma como referencia para poner en escena los productos que consumen los pobres en Estados Unidos y especialmente, los negros pobres.

Emmanuel Chukwudi Eze (Nigeria, 1963-Estados Unidos, 2007)⁹⁶ desarrolló la tesis sobre el racismo en el pensamiento filosófico y sobre todo antropológico de Immanuel Kant. El filósofo prusiano es conocido por sus obras críticas, especialmente *Crítica de la razón pura*, pero Chukwudi Eze ofrece un nuevo punto de vista muy relevante que nos acerca al valor epistémico del color como un signo

95 <https://www.yvesklein.com/es/expositions/view/1372/yves-klein-david-hammons/>

96 Emmanuel Chukwudi Eze (Nigeria, 1963-Estados Unidos, 2007) fue un experto en filosofía poscolonial, con énfasis en filosofía africana, europea y americana. Fue investigador en el Centro de Estudios Africanos de la Universidad de Cambridge.



Mayra Da Silva. Montevideo Afrotown. Fotografía digital.
Barrio Goes - Reus

(Modelos: Andres Trias y Maité Núñez, estilismo: Mayra Da Silva y Lyan Kaplun)

que diferencia las razas.⁹⁷

Una nueva forma de entender el color desde la construcción moderna y colonialista. Según Chukwudi Eze, Kant dictó muchos más cursos de antropología y geografía física que de metafísica, lógica, ética y física teórica. Y además los dictó casi durante cuarenta años.

La razón en la historia de la Filosofía ha sido atravesada sin tapujos por el racismo.

Chukwudi Eze se encargó de comprender el verdadero color de la razón y su mejor investigación fue la realizada en torno a Kant.

El texto donde dejó constancia de su investigación donde cuestiona el pensamiento del filósofo alemán se titula *The color of reason: the idea of "race" in Kant's anthropology*.⁹⁸

Chukwudi Eze investigó sobre bibliografía, publicaciones y manuscritos que se conservan de Kant sobre antropología y geografía física.

Para Kant era impensable el estudio de la antropología separada de la geografía física. El filósofo de origen africano concluye que para Kant lograr un estudio completo del hombre implicaba una especie de convivencia de la filosofía moral, la geografía física y la antropología. La geografía física es el estudio de las condiciones naturales. El hombre es esencial en la naturaleza y esta se manifiesta de dos maneras: una externa que es corpórea y es natural. Entran las clasificaciones de raza por color de piel, altura, talentos

⁹⁷ <https://www.culturamas.es/blog/2018/03/02/emmanuel-chukwudi-eze-la-moderna-filosofia-occidental-y-el-colonialismo-%20africano/>

⁹⁸ Chukwudi Eze, Emmanuel, Henry Paget, Santiago Castro-Gómez: *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*. Selección de Walter Miñolo, 2da.ed., Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.

y capacidades y demás cualidades físicas. Otra condición esencial es la del alma, los aspectos psicológicos, creencias, etc.

La filosofía moral establece que el hombre está por encima de los animales por la conciencia de sí mismo, es perfectible, si actúa libre pensando bien. Kant también define la idea de genio, una capacidad de los individuos dada por la naturaleza, que es base del talento y además es intransferible.

La palabra genio deriva de *genius*, espíritu protector del ser humano, dado con su nacimiento, de cuya inspiración proceden aquellas ideas originales. El genio y la imitación se oponen. La razón no es lo que define al genio exclusivamente; por lo tanto, el intento de la copia, de la imitación, sin espíritu crítico es casi un crimen del que la moral debe reponerse.

Como consecuencia encuentra la relación raza y comportamiento, y todo eso está sujeto a conclusiones racistas basadas en el color de la piel y las características de esos grupos que clasifica. Los blancos son los europeos; los amarillos son los asiáticos; los negros, los africanos y los rojos, los indios americanos. A partir de esta clasificación se establece una geografía moral o cultural y las respectivas investigaciones de las costumbres de esas razas. Entre esas costumbres se encuentran el abandono de niños en China, la permisividad del robo en África, el entierro de niños vivos en Brasil, el estrangulamiento de niños en los esquimales, todos ejemplos de una barbarie que condena todo lo que no es blanco a una subalternidad que tiene cualidades morales negativas y condenatorias. Kant estableció que esa filosofía moral evidencia la falta de ética en todas aquellas costumbres, y esa falta sería, según su hipótesis, producto de impulsos de la naturaleza de esas razas. Se desprende de

esta idea que el privilegio de la raza blanca y europea estaba demostrado por su humanidad.

El sociólogo Pierre Bourdieu demuestra cómo en la institución escolar el mito del don natural y el racismo de la inteligencia funcionan velados, y son estructuras de la racionalidad y el universalismo.

Esto determina finalmente quiénes serán los incluidos y los excluidos o al menos por un tiempo escolarizado que marca las bases del futuro de los individuos académicos.

El fracaso escolar se relaciona con la carencia de la innata capacidad de la inteligencia o la genialidad que son la base del éxito, heredada de los fundamentos kantianos, al menos por ahora, en la gran mayoría de los casos. Las condiciones socioeconómicas no cuentan para entender por qué algunos acceden a la escolarización y otros no lo logran o, más tarde, a los niveles académicos. Esta concepción sigue tomando en cuenta los resultados y sobre la base de ese cuadro de números va sosteniendo la violencia de la episteme moderna.

En Uruguay, actualmente el 50% de las mujeres negras trabaja en servicios domésticos que mantienen, en la gran mayoría de los casos, características light de la esclavitud, pues el trato que reciben es una repetición del modelo europeo de servidumbre.

La mitad de la población afrouruguaya no completó sus estudios primarios y no por su propia voluntad y deseo. Como resultado, esto genera altos índices de discriminación en el momento de las convocatorias de trabajo, haciendo que el ciclo se repita y eternice. «El 47% de afrouruguayos de 20 años tienen como nivel máximo alcanzado la educación primaria. 7% accede al nivel terciario, sin datos aún de



Hugo Longa. Felino. 1.02 m x 1.20 m. Óleo sobre tela. 1987. Colección Engelman Ost. Fotografía: Pablo Bielli. Cortesía de Carlos y Clara Engelman Ost

cuantos egresan exitosamente. Desempleo, multiempleo, subempleos y empleos de poca calificación es la situación laboral de los y las afrodescendientes».⁹⁹

⁹⁹ Instituto Nacional de Estadística, <http://www.ine.gub.uy/> Inmujeres- MIDES (2010), "La población Afrodescendiente en Uruguay desde una perspectiva de género" Buchelli. M y Cabella. W (2007) El perfil demográfico y socio económico de la población uruguaya según su ascendencia racial. Dentro del trabajo presentado en el Cuarto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, "La Ciencia Política desde el Sur", Asociación Uruguaya de Ciencia Política, 14-16 de noviembre de 2012 por Tania Ramírez. La autora es afrouruguaya, estudiante avanzada de carrera de Relaciones Internacionales, Fac. Derecho UdelaR. Activista por los derechos de los y las afrodescendientes, especializada en género y juventudes. Perteneció al colectivo Mizangas de mujeres jóvenes afrodescendientes. Actualmente se desempeña como técnica en Departamento de Per-

La epistemología de la violencia racista está presente en la sociedad contemporánea bajo diferentes formas, es difícil a veces entender cómo las políticas de inclusión son tan resistidas. Los argumentos de esa resistencia serían que cada concursante para un empleo público, por ejemplo, tiene que tener la capacidad de obtener el cargo más allá de su color. Entendemos que esto es muy complejo, porque el privilegio de ser blanco en Uruguay y en casi todo Occidente, lleva a marginalizar a los afrodescendientes. Por lo tanto, las oportunidades de competencia por un cargo no son iguales para blancos y negros. Hay algo vinculado a un don innato, a una educación, que arrastra la violencia epistémica.

Emmanuel Chukwudi Eze también observa que Kant se refiere a la figura del talento o a la ausencia de este en las otras razas. El talento lo relaciona con un don que parece ser innato e intransferible exclusivamente en el blanco europeo. Kant solía recomendar una caña partida de bambú, en vez de látigo, para entrenar a los negros, «ya que su piel gruesa debía encontrar una salida no infecciosa a la sangre». El castigo físico al negro estaba justificado, porque era considerado haragán; todos los habitantes de zonas tropicales eran vagos, concepto que actualmente se sostiene por los racistas. Se vincula también la haraganería con el alcohol, la fiesta y el uso extremo del color vibrante.

La raza blanca europea, por el contrario, posee la fuerza y motivación del talento y la condescendencia y el respeto por las formas. La moral que hace libre a los blancos para ser educados no se manifiesta en los africanos, indios (que para Kant incluían turcos, chinos, etc.). El negro, escribe Kant, solo puede ser entrenado para ser esclavo o sirviente.

En los países cálidos el ser humano madura antes de todas maneras, pero no alcanza la perfección de las zonas templadas. La humanidad existe en su mayor perfección en la raza blanca. Los indios amarillos tienen una cantidad menor de talento. Los negros son inferiores y los más inferiores son parte de los pueblos americanos, calificados como pieles rojas.

La idiosincrasia de toda esta cruzada filosófica, moral y estética sigue pautando en el siglo XXI, y el color sigue siendo un tema que desborda los márgenes de la normativa blanca y hegemónica. Cuando nos referimos al eurocentro y sus bases normativas, incluso las que están bajo la alfombra, porque desde lo aparente son anacrónicas, se pone en escena el origen del racismo desde la academia, avalado por la figura de un filósofo indiscutible de la tradición moderna. Sin embargo, la resistencia que encontró Chukwudi Eze se hizo notar cuando se refirió a esos otros escritos que no son exclusivamente la Crítica de la razón pura, sino los otros escritos, los de antropología y geografía física. Recordemos que Chukwudi Eze era afrodescendiente y eso también implica la negación de su potencial cuestionador desde la episteme racista, justamente por ese don natural del que hablaba Kant que no se expresa en la comunidad negra.

En 2012 el adolescente Trayvon Martin fue asesinado de un balazo en un barrio de Sanford, Florida. El asesino fue George Zimmerman, que estaba cumpliendo tareas de patrulla vecinal; sospechó de la víctima por el color de su piel y por la capucha de su abrigo (hood, es capucha en inglés) que le cubría la cabeza. Este modo de usar la capucha está vinculado a la cultura del hip hop en Estados Unidos.

In the Hood es el título de una obra de David

Hammons¹⁰⁰ y hace referencia no solo a la capucha y al estilo de usarla, sino también al barrio, ya que en inglés la palabra tiene, entre otras, esas dos acepciones. La pieza es una capucha de su abrigo montada como un objeto-escultura en cada sala donde se exhibe. Es también un documento que denuncia el asesinato racista de Trayvon Martin, no sólo simbólico. También el abrigo con capucha fue puesto a consideración del jurado como prueba, jurado integrado en su totalidad por blancos, para considerar si la intención del policía al disparar era convincente. Una prenda con esta capucha en un cuerpo negro, es inmediatamente prueba de sospecha. Estamos frente a una argumentación racista de la defensa que finalmente deja libre al asesino. La muerte de Trayvon Martin y la impunidad fueron un disparador para que Obama se sintiera obligado a pronunciar su primer discurso como presidente afrodescendiente: «Cuando Trayvon Martin murió dije que podría haber sido mi hijo. Otra forma de decirlo es que Trayvon Martin podría haber sido yo hace 35 años».¹⁰¹

Esta obra de Hammons se suma a todas las que van conformando un memorial simbólico que los artistas afrodescendientes realizan para no olvidar.

La memoria de esos crímenes también está presente en las pinturas de Kerry James Marshall, y acusan el vacío existente en el relato canónico.

Chukwudi Eze llega a la conclusión de que «la antropología filosófica de Kant se revela siendo el guardián de la imagen que tiene Europa de sí misma como superior y

100 <https://www.nytimes.com/2016/03/25/arts/design/david-hammons-is-still-messing-with-what-art-means.html>

101 <https://www.elobservador.com.uy/nota/con-un-emo-tivo-discurso-obama-reabre-debate-racial-201372018390>

del resto del mundo como bárbaro».

El color es una característica que se observa en la naturaleza, y es un socio de la naturaleza inorgánica que es una expresión de la naturaleza inexpressiva, inerte, sin voz, al menos desde la versión hegemónica. También hay un color Pharmakon que se plantea desde lo artificial, que empieza a deconstruir las teorías del color clásicas, «la humanidad se ve invadida en su esencia orgánica por el artificio, lo sintético. Comienza así a quedar obsoleta por lo tanto la soberanía del esencialismo original. La nueva naturaleza humana ya está compuesta por partes artificiales e incluso el cerebro ya las ha incorporado como parte de la nueva sensibilidad. Una nueva sensibilidad que habita en la memoria donde la experiencia real y la virtual se simbiotizan».¹⁰² La naturaleza, herencia del ser humano ¿dejará de ser lo auténtico, lo innato? Todo lo que se presenta fuera de este sistema se muestra marginal, desenfocado, blureado, degenerado, fuera del orden establecido. La cultura es lo que previene el desastre y proyecta futuro a la naturaleza. La naturaleza es entonces un conjunto de recursos materiales que se caracterizan por su indeterminación; está cultivada y habitada por el ser humano y con la armonización que planteaba Newton desde las notas musicales hacia el color.

El color Pharmakon es un estado de toxicidad, un chivo expiatorio de la periferia, un catalizador de procesos, una mirada, un punto de vista singular, fragmentado, patologizado.

Para entender el criterio que define a algunos colores, tenemos que recurrir a la materia inerte, esa que no está viva. Es la naturaleza inorgánica, sólida, cristalina, compuesta por

102 López Lage, Fernando, «Un humanismo sintético», *Artfutura*, a publicarse en octubre de 2019.

minerales que a su vez componen las rocas. Estas son objetos que no emiten causas comunes, ni trabajo, ni pensamiento, ni política. Eso inerte de las rocas, mudo e inamovible, se le reconoce por el color, que a su vez representa la esperanza, la pasión entre otros, siempre conceptos que marginalizan el campo de las ideas. La piedra esmeralda y el rubí, son claros ejemplos de esto. No tienen vida, no se comunican, no se defienden. Aparentemente.

Lágrima Ríos y Roberto Echavarren: cuerpo, letra y raza

Alejandro Gortázar
(Universidad de la República)

En primer lugar, quisiera explicar el título, la razón de la aparición de dos nombres propios. Quise llamar la atención sobre dos singularidades, dos artistas: Lágrima Ríos, destacada cantante y activista afrodescendiente; y el poeta y narrador Roberto Echavarren, autor de *Yo era una brasa* (2009), que es y no es una novela sobre Lágrima Ríos. Estas dos singularidades entran en diálogo, un diálogo que se establece en la ficción y con la ficción. Como artefacto, el texto de Echavarren dialoga con el testimonio, género asociado a la lucha política, o históricamente, al relato hagiográfico, para alejarse e incluso para desbaratarlo. Estos discursos proponen, como pacto de lectura y como pacto ficcional, la idea de una correspondencia entre el texto que leemos y la vida real.

Por otra parte, cuerpo y letra son dos aspectos centrales de la matriz colonial de poder, especialmente

articulados con la raza, como uno de los primeros ejes de la organización del mundo, cuyo centro es el blanco europeo. Esta frontera Europa/no-Europa fundó una serie de nuevas oposiciones: Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-razional, tradicional-moderno, masculino-femenino, como postula Aníbal Quijano. La raza aparece como palabras clave del problema de las “identificaciones” políticas en América Latina. La actual politización de la raza/etnia, que no es la primera, por cierto, en alguna de sus versiones implica una crítica a las representaciones y a las categorías mentales de la matriz colonial que persisten en la imaginación nacionalista. La cultura letrada, la letra, tuvo y tiene un lugar en la reproducción de esta matriz colonial de poder, no solamente a través de la educación, sino de a través de esa máquina de ficciones-representaciones sociales que es la literatura.

La cultura letrada aporta, desde sus múltiples posiciones (en tanto discurso de distintas instituciones), a lo que Rita Segato llama “formaciones nacionales de alteridad”. El mayor o menor éxito de las representaciones letradas, depende de su articulación con el mercado editorial o con las instituciones educativas. Estas formaciones discursivas no solamente generan representaciones, sino que moldean cuerpos, gestos y discursos, tienen una performatividad que no puede ser excluida del análisis literario. Sería posible confeccionar una tipología de los personajes que ofrece la narrativa uruguaya y observar este entramado de poder que privilegia ciertas representaciones frente a otras, en las que participan escritores blancos o negros, que no necesariamente responden siempre a lo que la matriz colonial de poder necesita para el disciplinamiento de los cuerpos.

No voy a seguir este camino, pero es uno de mis intereses actuales, no tanto para confeccionar una tipología, sino para analizar estas representaciones desde la perspectiva de los estereotipos, tal como los trabaja Homi K. Bhabha en *The location of culture*, para quien el análisis debe desplazarse “del reconocimiento inmediato (“ready recognition”) de imágenes como positivas o negativas, a la comprensión de los procesos de subjetivación que el discurso estereotípico hace posible (y plausible)”. Para el caso, las representaciones literarias de lo racial que encontramos en nuestros narradores no son solamente eso, son también formas de construir subjetividad ya sea porque configuran nuestra mirada (la de los blancos) sobre los otros, o porque construyen subjetividad en esos otros.

Como acervo de representaciones sociales resulta interesante pensar el lugar del realismo social en esta matriz colonial e indagar específicamente en sus simbolizaciones de lo étnico-racial. El más acá de la denuncia de los estereotipos debería incluir un análisis profundo del contenido de los estereotipos, hacer lo contrario implicaría otra forma de la ceguera respecto a la racialización y al racismo. No es suficiente denunciar la presencia de estereotipos, hay que hacer el esfuerzo de desarmarlos, desmenuzar su retórica. En ese marco también es importante considerar en el análisis aquellos discursos que desmotan el realismo social y desbaratan las visiones dominantes y hegemónicas.

La máquina neobarroca

Mi argumento es que la novela de Echavarren es una interpretación neobarroca de la artista afrodescendiente Lágrima Ríos que clausura toda posibilidad de transparencia

en relación al referente, que lo desborda al crear la ficción de Lola, un personaje que escapa a toda captura realista o testimonial y que, en esa deriva, toca tramas fundamentales de la cultura de los afrodescendientes, del racismo y de la relación que la sociedad hegemónica establece con las personas no-europeas, entendidas como no-blancas, en Uruguay.

En un texto sobre la relación entre política y retórica, Ernesto Laclau (2002) planteaba que podía leerse la obra de Paul de Man como el intento por argumentar que “todo lenguaje, ya sea estético o teórico, está regido por la materialidad del significante, por un medio retórico que disuelve, en última instancia, la ilusión de toda referencia no mediada” y que esa retórica generalizada estructura y constituye toda experiencia de la vida social: “Concebida en este amplio nivel de generalidad, la “literalidad” del texto literario traspasa los límites de toda disciplina especializada y su análisis se transforma en algo tal como el estudio de los efectos distorsionantes que la representación ejerce sobre toda referencia, efectos que pasan así a ser constitutivos de toda experiencia” (57-58). Tanto Echavarren como Néstor Perlongher, por citar dos ejemplos rioplatenses, han reflexionado sobre la poesía neobarroca latinoamericana en tanto estética y en tanto política, tomando como eje central precisamente la cuestión de la referencia y la representación.

Para Perlongher, la “máquina neobarroca” dirige su ataque “en el plano de la significación, apuntando al nódulo del sentido oficial de las cosas” abriendo una proliferación de voces y sentidos:

No procede sólo a una sustitución de un significante por otro, sino que multiplica, como un juego de dobles espejos invertidos (el doble en el espejo de Osvaldo Lamborghini), los

rayos múltiples de una polifonía polisémica que un logos anacrónico imaginara en su miopía como pasibles de ser reducidos a un sentido único, desdoblándolos, en su red asociativa y fónica, de una manera rizomática, aparentemente desordenada, disimétrica, turbulenta. El referente aludido queda al final como sepultado bajo esa catarata de fulguraciones, y si su sentido se pierde, ya no importa, actúa en la proliferación una potencia activa de olvido: olvido o confusión lo confusional en tanto opuesto a lo confesional de aquello que en esa elisión se ilusionaba.¹⁰³

Romper con la ilusión de la referencia y el sentido único tiene, en la poética de Perlongher, un significado político, si esa polifonía se pone a disposición de desarmar el monólogo oficial. En el mismo sentido, Echavarren sostiene que el neobarroco no es un estilo o un conjunto de procedimientos, rechaza el “didactismo utópico” de la vanguardia y la idea de “compromiso” y sencillez (“nivel medio de comunicación poética”) de la poesía coloquial de los 60:

El interés por el barroco en la situación presente tiene que ver con la tolerancia, permiso para lo singular, lo errático lujurioso, sin la marcación, el formateo, del prejuicio y el dogma. En esta situación, ¿qué significa el barroco para nosotros? El pasaje desde un orden centrado (en el dogma, en la matriz de género, inculcados por las técnicas de subjetivación) al big bang del devenir de las criaturas a través de las herramientas de su realización y el uso de sus poderes.¹⁰⁴

Otra vez la ruptura con un orden dogmático es la clave del significado político de la retórica y la poética neobarroca, la singularidad, el devenir, lo errático lujurioso, apuntan a

103 Néstor Perlongher, Introducción a la poesía neobarroca cubana y rioplatense, pp 50-51.

104 *Ibid.*, p. 9.

dinamitar los cuerpos y las subjetividades “normales” y su régimen de sentido.

El efecto distorsionante sobre la referencia, o mejor, la retórica neobarroca de la novela de Echavarren implica hacerse eco de la historia de Lágrima Ríos, que resuena permanentemente en la novela, mientras se teje la historia de Lola, que aparece como un doble indisciplinado de Ríos. La frase de Philippe Sollers que abre el libro (“Lo sagrado sin humor es una impostura, el humor sin lo sagrado, una caricatura”) imprime en la novela el sentido de una carnavalización de Lágrima Ríos, una referente “sagrada” de la comunidad afrodescendiente, sobre todo montevideana, y una artista singular. De esta forma, Lola no “representa” a Lágrima Ríos, ni mucho menos al colectivo afrodescendiente, pero sí ofrece una interpretación de las identificaciones de género y raciales en Uruguay.

La cuestión de la representación política es sugerida por la “máquina neobarroca” de Echavarren. En el capítulo titulado “Mundo afro”, que toma el título del nombre de una de las organizaciones afro más importantes de la posdictadura, Lola afirma: “Por entonces no había ningún enviado, ninguno que se dijera representante de la comunidad negra” (16) para luego introducir la figura de Lino Suárez Peña sin nombrarlo: “Había un negro viejo sí, muy conservador, que organizaba unos bailes en el Palacio Salvo cuando todavía estaba lindo” (16).

La elección de Lágrima Ríos requiere una reflexión porque es en sí misma un desvío de los estereotipos, entendidos como formas de crear subjetividad como sostiene Bhabha en *The location of culture*. La figura de Ríos se condice poco con el estereotipo de la vedette de comparsa, una de las técnicas de subjetivación impuestas a los cuerpos

de las mujeres afroargentinas. Si bien referentes como Rosa Luna o Martha Gularte fueron mujeres importantes para la comunidad, no pudieron eludir la reificación de sus cuerpos por parte de la cultura dominante blanca.

Identificaciones/cuerpos

El texto de Echavarren está compuesto por 81 fragmentos y una nota. Cada capítulo tiene un título, que opera como un paratexto significativo. Mientras el testimonio, siempre que pasa por la institución literaria, es organizado por otro letrado que organiza el relato linealmente e incluso lo contextualiza, y por esa razón podría considerarse un dispositivo realista, el texto de Echavarren no ordena en un relato lineal y tranquilizador, ni contextualiza las tramas que van surgiendo. La novela comienza con dos fragmentos que remiten a espacios histórico-sociales por los que transita la historia: África y La Banda, pero el texto seguirá abriendo espacios: el cante, el conventillo, la pensión, el campo. En el tercer fragmento la ficción cita la historia de vida de Lágrima Ríos de Porzecanski y Santos. Lola toma la palabra y se nombra a sí misma como “papa frita”, expresión que aparecerá más adelante en otros fragmentos de la novela. En el testimonio Ríos recuerda su encuentro con el guitarrista Andrés Remersano y los nervios de su primera actuación pública: “Era jovencita y sin experiencia, porque era tan papa frita” (132). El capítulo “Infancia”, por ejemplo, inicia con una frase “En mi vida predominaron las alegrías sobre las penas”, que es exactamente el reverso de la frase que Porzecanski y Santos utilizan como subtítulo en la historia de vida: “Siempre fueron más las tristezas que las alegrías” (129).

La figura del andrógino, trabajada teóricamente por Echavarren en torno a la obra de Juan Carlos Onetti, es parte de la ficción del “yo” y va definiendo su cuerpo en relación a otros cuerpos. A la protagonista le decían “papa frita” porque pensaban que no se daba cuenta de nada. Hija de una adolescente de 14 años, el padre desapareció y nunca quiso saber nada de él.

(...) Para mí era mejor, porque fui la nena y el nene de mamá. Como nene, me ganaba propinas haciendo changas. Jugaba al futbolito. Como nena, ayudaba a mamá, que planchaba camisas, llevando y trayendo la ropa de los clientes y luego, más tarde, yo era esa negrita que se metía entre los varones mientras éstos contaban chistes verdes. Me reía con ellos hasta que uno dijo: “Mirá como el pizarrón le gusta la tiza”. Eso fue suficiente para apartarme de los chistes verdes el resto de mi vida.¹⁰⁵

La escena es significativa, la llamada al orden sexual y racial del interlocutor impone un límite. La niña negra no pertenece a la homosociabilidad de los niños blancos. Dice también que es la tiza/blanca/pluma que escribe sobre la piel/pizarrón/página negra, imponiendo un orden en el que es doblemente discriminada, como mujer y como afrodescendiente.

En el capítulo siguiente “Infancia”:

El novio de mi hermana, “Chiquitetas”, los pezones le sobresalían como ciruelas azules, pero mis propias tetas en sí no descollaban. Eran glándulas mamarias, sí, pero no había senos. Yo me sentía papafrita. Él sí tenía tetas.¹⁰⁶

105 Roberto Echavarren, *Yo era una brasa*, p. 11.

106 *Ibíd.*, p. 13.

En este pasaje la voz narrativa define su cuerpo en relación a los otros, y no en relación a un referente femenino, sino masculino, un cuerpo ambiguo, masculino, pero con atributos femeninos.

Este juego de la identificación, y no de las identidades, se expresa en “la negra Lola”, que se espejea en la historia de vida de Lágrima Ríos (Porzecanski y Santos) y que en algunos casos es una inversión de esa historia de vida. A su vez, Yo era una brasa también podría plantearse como reverso de un sector de la narrativa de Porzecanski que se publica al mismo tiempo que las historias de vida: las novelas *Perfumes de Cartago* (1994) y *La piel del alma* (1996). En ambas las mujeres afrodescendientes son representadas como trabajadoras en el ámbito doméstico y objeto de deseo, aunque encuentren sus formas de resistencia.

En Echavarren Lola se hace en un mundo de cuerpos ambiguos o trans, ella misma vive con ambigüedad su sexualidad: Lola es la compañera de Tomás Diago y con él se envuelve en una historia de amor, sexo, consumo de drogas y violencia; pero será también “la mujer” de Marlena en el asilo, una compañera de “actitud hombruna, el cuerpo alentado por el deporte, las espaldas anchas, la cintura ancha, los pies gruesos y las manzanas relucientes parecían quitarle los atributos de su sexo” (129). El asilo mismo es un espacio en el que las jóvenes se dividen en masculinas y femeninas, y en el que se aprenden y se refuerzan esos roles. La cuestión de los cuerpos andróginos, que precisamente escapan a la codificación masculino/femenino, es parte importante del discurso crítico y teórico de Echavarren e impregna las representaciones del cuerpo de Lola.

Sería difícil dar cuenta en este texto de todas las apariciones de cuerpos disidentes en el relato, así como los

distintos momentos en los que los personajes señalan la dificultad de clasificar el cuerpo de Lola, porque atraviesan todo el texto.

El dispositivo negrista

El sentido político de la deriva neobarroca está en esta deconstrucción de las representaciones sociales de las identificaciones sexuales y, en esta novela, también de la raza. En los pliegues del texto de Echavarren aparece una relectura del negrismo a través de las citas (las transposiciones) del libro *Negro y tambor* (1956) de Ruben Carámbula, que junto a Ildefonso Pereda Valdés, es el principal exponente del negrismo en el Río de la Plata. Como advierte Jorge Schwartz esta tendencia poética de la vanguardia histórica no es un movimiento organizado ni una escuela con manifiestos o poéticas, y está relacionado en cierto modo con el primitivismo de la vanguardia parisiense caracterizada por la “búsqueda del exotismo, la introducción de una estética basada en la plástica de los fetiches africanos o de las máscaras polinesias y el regreso a los elementos primitivos de la cultura” (659). Para el investigador el negrismo es un producto importado, desvinculado de la realidad de los afrodescendientes, elaborado por una “élite blanca y europea” y asumido por los escritores latinoamericanos blancos (más que por los propios intelectuales afrodescendientes) con distintos nombres: poesía negra, poesía afrocubana, poesía negroide, entre otros (662).

En los poemas de Carámbula se combinan el negrismo como dispositivo racializador y la creación poética en torno a un “folklore afro-rioplantense” entendido como “la llama constante que aviva lo ancestral de los hombres y lo

hilvana a través de las generaciones” (12), como expresa Carámbula al inicio del libro. Su acercamiento al “folklore afro-rioplantense” está marcado no por la moda parisina de la que habla Schwartz sino por un interés fuerte por asociarlo con lo “autóctono”. Por eso dedica el libro a quienes aman, reverencian y sienten vivo ese legado. El libro fue premiado por el Ministerio de Educación y Cultura, lo que señala también las relaciones entre folklore y Estado, tan profundas en América Latina.

En una nota al final del libro, Echavarren señala su utilización de versos de Carámbula en algunos capítulos, pero no los identifica. Uno de los capítulos del texto, por ejemplo, lleva el título “Negro y tambor”, lo que me condujo al libro y a encontrar algunas de las citas utilizadas y en algunos casos re-escritas por Echavarren. En el capítulo “Infancia” se insertan tres estrofas del poema “El yuyero curandero” (Carámbula, 147). El poema está ubicado en el capítulo “Pregones del Montevideo colonial”, en el que se recrean los supuestos pregones de los esclavizados y se introduce, al final de cada texto, su escritura musical. Lola cuenta que cuando era chica su abuela, que “se atendía con yuyos”, le cantaba esa canción. Más adelante, en el capítulo “Mi abuela 1”, Lola explicará que su abuela era una curandera, ex esclavizada proveniente de Brasil. Otra vez los mecanismos de desvío e inversión se ponen en juego al transponer el pregón de Carámbula.

Además de los cambios de la enunciación (mujer en vez de hombre, brasilera en vez de montevideana), se opera otro cambio en el texto al suprimir lo que se denomina “habla de negro” que aparece en el texto de Carámbula. Por ejemplo “neglo cargao” en el original es sustituido por su versión en español estándar “negro cargado”. Esta supresión

de una marca textual típica del estereotipo folklórico, que opera en otras citas a Carámbula, al marcar la diferencia textual llaman la atención sobre el artificio y lo re-escribe. En “Esclavos” (Echavarren, 53-54) aparece el poema “Negro cimarrón” (Carámbula, 73-74), para narrar otro capítulo de la historia de su abuela y sobre cómo habían llegado como esclavos “fuyidos” desde Brasil a Cerro Largo cruzando el río Yaguarón. Por otra parte, en “La guitarra” (Echavarren, 84) puede leerse una re-escritura de “Los negros del agua” (Carámbula, 119) que modifica aún más el texto original, tomando algunos versos aislados de una estrofa. Lo interesante es que la “superstición” de los negros del agua, como la denomina Carámbula, sirve al relato de las aventuras de Lola con Tomás Diago a campo abierto. Una parte de la memoria familiar de Lola, y de su relato, se arma con fragmentos del folklore negrista de Carámbula, y muestra cómo a partir de un discurso conservador del pasado, es posible también encontrar puntos de fuga o pliegues que den lugar a otros cuerpos y memorias, a relatos del pasado menos tranquilizadores.

Fugas en un decorado nacional-criollo

Haciendo el ejercicio de concentrarse en el capítulo “Infancia” se puede observar cómo funciona el artefacto neobarroco que es Yo era una brasa, el mecanismo de las citas y los sentidos que disparan: el texto comienza con la inversión del testimonio de Porzecanski y Santos (“En mi vida predominaron las alegrías sobre las penas”), luego la re-escritura de Carámbula para contar la historia de su abuela curandera “fuyida” de la esclavitud en Brasil, y finalmente una reflexión sobre su cuerpo en relación a otro cuerpo

masculino/femenino (el novio con tetas de su hermana). Las citas sirven como disparadores para la ficción y quedan allí como pequeños puntos en una constelación de símbolos. En este trabajo pretendí señalar dos sentidos (el desvío del testimonio y el dispositivo negrista) de los muchos posibles que ofrece la obra de Echavarren. El desmontaje del realismo se enfatiza con una historia de drogas alucinógenas, delirios, cuerpos disidentes, sexualidades ambiguas desarrollada por momentos en escenarios rurales, tan frecuentados por el realismo dominante en la literatura uruguaya. Sin embargo, el texto de Echavarren permite pensar en las posibilidades de crear subjetividad a partir del discurso del folklore, y así muestra que por más que el negrismo fuera un dispositivo mayoritariamente utilizado por los escritores blancos, tuvo y tiene gran influencia en las identificaciones de los afrodescendientes dentro de un imaginario nacional particular, de lo autóctono criollo. La historia de Lola, al re-escribir ese dispositivo y al plantear un cuerpo y una sexualidad ambiguos, abren la posibilidad de un relato poscolonial de lo racial, hecho de fragmentos disonantes en un decorado nacional-criollo.

Bibliografía citada

Bhabha, Homi K. (1994). *The location of culture*. Londres: Routledge.

Carámbula, Rubén (1952). *Negro y tambor. Poemas, pregones, danzas y leyendas sobre motivos del folklore afro-rioplatense*. Buenos Aires : Tall. Gráf. Córdoba.

Echavarren, Roberto (2009). *Yo era una brasa*. Montevideo: HUM.

— (2010). “Barroco y neobarroco”. *Confluente. Rivista di Studi Iberoamericani*, V. 2, N°. 1. 1-13. Disponible en: <https://confluente.unibo.it/article/view/1853>.

Perlongher, Néstor (1992). “Introducción a la poesía neobarroca cubana y rioplatense”. *Revista Chilena de Literatura* N° 41. 47-57. Disponible en: <https://revistaliteratura.uchile.cl/index.php/RCL/article/view/39921/41490>. Visitado: abril de 2019.

Porzecanski, Teresa y Beatriz Santos (2006 [1994]). *Historias de exclusión: afrodescendientes en el Uruguay*. Montevideo: Linardi &Risso.

Schwartz, Jorge (2002 [1991]). *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*. México DF: FCE.

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

La Blanquitud Que Nos Habita

Ana Karina Moreira Godoy

Trabajar desde el enfoque étnico racial implica revisar nuestras concepciones a partir de la realidad social, de la construcción histórica y el legado de la raza para desmontarlo y trabajar en el marco de sociedades conformadas por seres humanos que son diversos, pluri-étnicos y multiculturales.¹⁰⁷

107 Esta reflexión es fruto de una conversación con la compañera Noelia Maciel. En nuestro país, gran parte de la producción escrita sobre racismo, discriminación racial o afrodescendencia, no es realizada por personas afro. Sin embargo, puedo asegurar que la generación de conocimiento sí es, en gran medida producto de las reflexiones recogidas en ámbitos de esta comunidad, donde la oralidad continúa teniendo un rol predominante en la generación y transmisión de ideas y conocimientos.

La motivación para éste artículo parte de la invitación del colega Fernando Barrios, a participar como expositora en el coloquio Eros Racializado¹⁰⁸.

Luego de dar algunas vueltas sobre el enfoque que quisiera darle al tema, decidí que lo abordaría desde una vieja y renovada preocupación que persiste en mí. ¿Qué significa ser y crecer como afrodescendiente o negro en un país autoproc-lamado blanco?, es decir ¿qué efectos genera la racialidad en los procesos identitarios de las personas?

Seguramente, en este artículo largo, no lograré dar respuesta a una pregunta tan profunda; así que me limitaré a realizar algunos planteos -mantener una suerte de conversación- que espero, nos motiven a pensar respecto a la blanquitud que nos habita.

Resulta un esfuerzo abordar esta pregunta solo desde la psicología, primero porque soy parte de esos otros que debe hacerse preguntas como estas, porque somos personas racializadas, por sociabilización, no por elección. Y en segundo lugar, porque éste es intrínsecamente un tema polémico y político. En ese cruce elijo no escindir, en este momento, mi rol profesional de mi sujeta política-mujer afrouruguaya, entre otros rasgos de mis identificaciones, por el contrario, lo convoco, lo explícito, sumándome a la certeza de que los postulados de la objetividad resultan perimidos, todos somos sujetos políticos y estamos referenciados por ideologías y paradigmas que nos sujetan.

Cada tanto, quienes trabajamos estos temas, nos encontramos con personas, fundamentalmente profesionales, que cuestionan nuestra doble implicancia en cuanto a nuestro “objeto de estudio”. La pregunta recurrente es si podemos

108 Montevideo, noviembre 2018.

mantener la distancia operativa, teniendo en cuenta nuestra implicación con el tema. La respuesta natural para nosotros es cuantas veces han puesto en tela de juicio la rigurosidad científica de personas blancas, trabajando con otros blancos sobre los temas que sea. Obviamente que el otro blanco, no ha requerido replantearse su blanquitud, su lugar de privilegio, por el contrario, para las personas afros o negras, resignificarse personal y colectivamente resulta imprescindible para descolonizar nuestras mentes y liberar los cuerpos de los vestigios de la colonización.

Así mismo, resulta interesante mencionar que la blanquitud no está dada por un tono de piel, eso sería blancura¹⁰⁹, según palabras de María Aparecida Bentos,

“la blanquitud es un lugar de ventaja estructural y un “punto de vista”, un lugar a partir del cual nos vemos y vemos a los otros y a los órdenes nacionales y globales.

La blanquitud es un locus de elaboración de una gama de prácticas e identidades culturales, muchas veces ‘no marcadas’ o no denominadas, o denominadas como nacionales o normativas, en vez de específicamente raciales y, en muchos casos, dislocada dentro de las denominaciones étnicas y de clase [...] la normatividad de la blanquitud es el parámetro para organizar el mundo.”¹¹⁰

Esto nos explica en parte, comentarios como el que men-

109 “La blancura se refiere a los rasgos fenotípicos del ser humano “blanco”, describe las características naturales o biológicas, somáticas o morfológicas, como la constitución corporal, color de piel o rasgos físicos”. Bolívar Echeverría, citado por Gustavo García Conde en *Cuerpo humano en el capitalismo: Blanquitud, racismo y genocidio*. 2016.

110 Cruz, Simone y otros: *Salud de la población negra como salud afirmativa, Estrategias y enfrentamiento del VIH/AIDS en la perspectiva de las organizaciones del movimiento negro en la región sur del Brasil, Porto Alegre: Metropole*, 2008, pág. 117. (Cita de *Población Afrodescendiente y Desigualdades Étnica Raciales en Uruguay*, PNUD, 2008, pág. 147).

ciono más arriba, lo significativo es que ese punto de vista es el lugar desde donde se construyen sentidos válidos, la palabra que nombra crea y asigna significados, en unos marcos de relaciones desiguales entre blanquitud y negritud.

Al ser un paradigma, un ejemplo a seguir (usualmente no somos consciente de las normas que determinan gran parte de nuestras relaciones intrapersonales, interpersonales e institucionales), la blanquitud, se termina traduciendo en acciones cuyo parámetro regulatorio son estereotipos estigmatizantes y prejuicios sobre los fenotipos de blanco y no blanco. Esta falta de conciencia es de una magnitud tal, que la marca: piel blanca-piel negra, no resulta un diferencial para portarlo o reproducirlo. El paradigma es cultural, envolvente, fundamentalista y esencialista, ha operado produciendo la invisibilidad y desvalorización de los otros y el despojo de culturas no euroblanco-céntricas. Su objetivo es instalar la superioridad de la identidad blanca, étnicamente eurocéntrica. No solo impone los parámetros de lo blanco como modelo a seguir, sino que también cercena la posibilidad de crear democracias multiculturales, inoculando el sentimiento de que se cuenta con el privilegio de pertenecer a la raza blanca y sus valores civilizatorios.

El rasgo identitario-civilizatorio que queremos entender por “blanquitud” se consolida sobre la base de la apariencia étnica de la población europea noroccidental, sobre el trasfondo de una blancura racial-cultural.¹¹¹

La racialidad en Uruguay toma dimensiones diversas respecto al resto de América del Sur, de América toda. “La tacita del Plata, la Suiza de América, Uruguay tierra de inmigrantes”, frases que imprimieron cuasi imborrables trazos en nuestra subjetividad sobre lo que es, ser uruguayo. Crecimos mirando

111 Echeverría, Bolívar: Modernidad y Blanquitud. Capítulo “Ensayo sobre la Blanquitud”, 2010. Editorial Era.

hacia la Madre Tierra, España, Italia, reconociéndonos judeocristianos, etc; reconociendo la ascendencia europea, creciendo de espaldas a América del Sur, desconociendo a nuestros pueblos originarios, extrayendo de ellos la “Garra Charrúa” cuando se hace referencia a nuestra fuerza para salir adelante a pesar de las adversidades y a las pequeñas dimensiones de nuestro territorio. Mucho más lejos del relato, de la memoria, de la conciencia, se encuentra nuestro pasado como país de esclavistas y sus implicancias en el presente.

Crecimos en un país que en el que su narrativa histórica se jacta de diferenciarse del resto del continente en cuanto a proceso civilizatorio, porque ya ha erradicado el problema del negro y del indio¹¹².

Definitivamente el proceso identitario racializado es complejo y la conciencia de este es incipiente por estas latitudes. Creí lejos de Montevideo (capital del país), por motivos de estudios, debí emigrar del campo, en primer lugar, a un pueblo, posteriormente a una capital departamental y desde allí a la capital del país. Este tránsito sumado el hecho de tener familia afroindígenas en diferentes partes del país, me permitieron comprender rápidamente, que coexisten muchas construcciones de ser negra/o en nuestro país, que son varios los elementos étnicos que poseemos como comunidad y que no siempre son debidamente apropiados como parte de nosotros, lo que nos permitiría desarrollar mejor conciencia e identidad étnica comunitaria, y a mi entender, lo que nos habilitaría a una mayor conciencia étnica racial.

Con el paso del tiempo y gracias al trabajo del movimien-

112 Sapriza, Graciela. Nuestro racismo corriente: Los sustentos ideológicos e institucionales de la discriminación en el Uruguay del siglo XX. Disponible en http://eva.fhuuce.edu.uy/pluginfile.php/38340/mod_resource/content/0/sapriza.pdf

to afrodescendiente esta realidad de identidad disgregada ha ido cambiando, el concepto de afrodescendencia, su referencia a una construcción de sujetos de derecho, de sujeto histórico-cultural, víctimas de la trata y el tráfico esclavista ha dejado en evidencia las consecuencias de un racismo estructural y sistémico, herencia de un pasado colonial, que persiste y muta ya que los consensos sociales / raciales¹¹³ que lo sostienen, resultaban cuasi incuestionables.

En este punto creo que nos sirve pensar en las identidades colectivas que operan sosteniendo los acuerdos o consensos sociales/raciales o, disputando la validez de estas. Para ello voy a utilizar las categorías o formas de identidad¹¹⁴ que se encuentran en disputa por el poder:

La identidad legitimadora: En este caso podemos pensar en la identidad propuesta por la blanquitud, es creada, reproducida y sostenida por las instituciones. Posee un discurso racional y dominante que la distingue de otras identidades sociales.

La identidad de resistencia: Kabengele Munanga toma este concepto de C. Calhoun, para caracterizar aquellas identidades que se arraigan en la resistencia a la imposición de la identidad legitimadora. Esta identidad puede ser una identidad de movimientos o grupos, con o sin organización.

Creo que esta identidad muchas veces es la que permite dar paso a la tercera identidad colectiva a la que el autor refiere.

La identidad proyecto: Los actores sociales, en posesión de sus construcciones culturales y simbólicas pueden crear nuevas identidades que redefinen su posición en la sociedad.

113 Murillo, Pastor en Consejo Internacional para Estudios de Derechos Humanos, La persistencia y mutación del racismo, 2000, Versoix, Suiza.

114 Munanga, Kabengele. Diversidades, identidade, etnicidade e cidadania. Dpto de Antropología-USP. 2012.

Considero que en este caso el concepto de afrodescendencia, nos estaría ofreciendo los fundamentos para este tercer tipo de identidad.

Como acertadamente menciona el autor, esta identidad dimensionada racionalmente, también puede devenir en identidad legitimadora. Pero si esto sucediera, considero que lo que se legitima, es la validez de las diversas identidades coexistiendo en un paradigma de multiculturalidad, es decir reconocer y validar la intrínseca diversidad cultural que compone el ser uruguayo.

A lo largo de todos estos años de activismo e indagación he realizado reiteradamente la pregunta: ¿qué te distingue como negro/afro? y las respuestas han sido múltiples y disimiles según los contextos, lo que sí persiste es “el color de piel”, eso que termina siendo la marca esencialista. Depende de los lugares geográficos, aparecen los elementos musicales como el candombe o la samba, cuando profundizamos en el diálogo, utilizando el enlace de un nosotros, surgen las vivencias, la forma de estar en familia, las historias personales y familiares, los afectos, la culinaria, los rituales de bendición (por ejemplo los santiguados fruto de la mezcla de lo afroindígena), la religiosidad, el sincretismo con el que varios crecimos, la imagen del San Jorge que se confunde con la de Ogún, o la de la virgen María, que siempre convive en paz con la de Yemanyá, cimarronaje religioso que perdura en nuestras formas de cultos religiosos o en nuestra memoria icónica.

Muchas de las familias afro son de jefatura femenina, la idiosincrasia familiar está marcada por una especie de matriarcado que no está exento de patriarcado. Familias extensas, abrazos que cuidan e intentan sanar las estocadas del racismo, experiencias que se inician apenas comienza el proceso de sociabilización institucionalizado, y no tienen fin.

Entonces, cuando vamos más a fondo emerge el relato de dolor, rabia, resignación a veces mezclada con vergüenza y desconcierto, experiencias de discriminación, relatos de larga data y herencias de lo que hoy podemos leer como violencia y estrés racial. Constante y silencioso mal que puede conducir por el camino de la apatía, la desesperanza y depresión¹¹⁵. Un camino con escasas expectativas de éxito que traza vida con magras ambiciones respecto al proyecto de vida, trazos de personalidad que un profesional de la educación o la salud, ciego a los temas raciales puede rápidamente rotular de baja tolerancia a la frustración, inconstancia, etc.

Otra vez la marca, pero ahora cargadas de significados, generalmente negativos, relatos y lecturas que escribe la blanquitud sobre las pieles negras. ¿Otra vez la pregunta, que impacto tiene la blanquitud en los procesos identitarios?

Uno de los efectos en lo que me interesa detenerme es, en la creación de complejos culturales, estos complejos racializados van a estar jerarquizados en inferiores y superiores.

En tanto la identidad se configura inevitablemente en relación con otros y en contexto, los complejos culturales racializados van a ser un elemento fundamental en la construcción identitaria. Por lo tanto, para comprender como funciona la ideología racista, (podemos afirmar que el racismo se actualiza a través del paradigma de la blanquitud)¹¹⁶, me importa

115 De la Estrategia de Políticas Públicas para la población afrouruguaya y afrodescendiente a 2030(ENPPAA/30) - OPP “En términos de salud mental la mayor predisposición de las personas afro a mencionar malestares emocionales y psicológicos asociados a la salud mental en la primera encuesta nacional de salud (2014) indicaría que las mismas enfrentan condiciones diferenciales que impactan negativamente sobre su estado de salud en general. Las personas afrodescendientes reportan también más altos niveles de estrés o depresión, así como más bajos niveles de autoestima y confianza personal.”

116 Echeverría, Bolívar: Modernidad y Blanquitud. Capítulo “Ensayo sobre la Blanquitud”, 2010. Editorial Era.

destacar la incidencia de los complejos culturales racializados.

Jung define los complejos como un conjunto de ideas e imágenes con fuerte carga emocional organizadas en torno a un núcleo arquetípico. Un complejo es la imagen de cierta situación psíquica que tiene un fuerte acento emocional y que además es incompatible con la actitud habitual de la conciencia. Existen complejos predominantes que ejercen un efecto atrayente y asimilador:

...Quienquiera que se encuentre bajo el influjo de un complejo predominante asimila, comprende y concibe los datos nuevos que surgen en su vida en el sentido de este complejo, al que quedan sometidos: en resumen, el sujeto vive momentáneamente en función de su complejo...”¹¹⁷

Los complejos—nuestras experiencias lo muestran claramente—gozan de una autonomía acentuada, es decir, son entidades psíquicas que van y vienen según su capricho; su aparición y su desaparición escapan a nuestra voluntad.”¹¹⁸

En este mismo texto Jung habla del complejo del Yo, complejo especialmente importante en la conciencia final de la identidad, “... existe una diferencia primordial entre los complejos en general y el del yo en particular: el yo está dotado de conciencia”¹¹⁹.

Esta misma situación se daría según Singer y Kimbles a nivel del inconsciente cultural conformando así los complejos culturales. Lo específico de los complejos culturales es que éstos surgen del nivel cultural del Inconsciente.

Los complejos culturales estructuran la experiencia emocional y operan en un nivel personal y colectivo de la psique aunque su contenido puede no ser bastante diferente. Al igual que los com-

117 Jung, Carl Gustav. Los complejos y el inconsciente, Editorial Alianza, 2013.

118 Ídem. p.,110.

119 Ídem. p., 114.

plejos del inconsciente personal, los complejos culturales tienden a ser repetitivos, autónomos, contrarios a la actitud consciente y reunir experiencia que confirma su histórico punto de vista.”¹²⁰

Henderson¹²¹ introduce el concepto de inconsciente cultural para dar cuenta de un estrato del inconsciente que se sitúa entre el inconsciente colectivo y el inconsciente personal.

El inconsciente cultural es definido por Henderson como un área de memoria histórica que está entre el inconsciente colectivo y el patrón manifiesto de la cultura. Sostienen que la teoría de los complejos culturales debe ser aplicada a la vida de los grupos y naciones y que estos complejos culturales existen dentro de la psique colectiva como un todo y de los miembros individuales del grupo.

Además, los complejos tienden a ser bipolares, de tal manera que cuando son activados el ego grupal o el ego individual de un miembro del grupo se identifica con una parte del complejo inconsciente cultural y el otro polo es proyectado en otro grupo. Se crea así una disociación donde lo rechazado, queda depositado en el afuera propiciando la construcción del chivo expiatorio.¹²²

Entendemos entonces que los complejos culturales determinan 2 estructuras fundamentales: el espacio psíquico, entendido como los esquemas y categorías a partir de los cuales nos concebimos e interpretamos a los otros y sus relaciones y

el campo social, entendido como el espacio externo donde se ponen en juego los esquemas de orden psíquico.¹²³

Podríamos afirmar que es en el inconsciente colectivo donde habitan los complejos culturales de superioridad e inferioridad racial, y que es en torno a ellos donde se construyen los estereotipos y prejuicios raciales que luego son naturalmente (irresponsablemente) reproducidos por consenso social.

Los estereotipos determinan capacidades establecidas para ser, conductas esperadas, lugares en la estructura social, etc. Incluso habilitan o deshabilitan conductas en relación a el cuerpo racializado.

Afirmo que los complejos culturales, inconscientes o débilmente conscientes socialmente, sostienen prácticas de discriminación naturalizadas habilitadas por el consenso social respecto a las polaridades: superioridad blanca/ inferioridad negra.

Desde el polo negativo estos complejos son internalizados por las personas afroargentinas, incluso reproducidos a través de la endodiscriminación¹²⁴ racial, el rechazo de sí mismo, el desarrollo de complejos que responden a fetiches del complejo cultural como: buenos deportistas, fuertes físicamente, poco inteligentes; buenos para la música, divertidos, bailarines, fiesteros, trabajadores/haraganes, buenas para la limpieza/sucias, hispersexuados, amables/rebeldes, fieles o serviles, delincuentes/poco confiables. Para referirnos a que existe un

120 Singer y Kimbles, 2004. P.,21.

121 En Singer y Kimbles, 2004

122 Quiero agradecer a la generosidad del licenciado en psicología Diego Dibón, fue de gran apoyo para comprender el concepto de complejo cultural, cuya referencia bibliografía la encontramos mayoritariamente en inglés. Tesis de grado: LA SOCIEDAD Y LA ENFERMEDAD MENTAL. Una aproximación desde la perspectiva de la Psicología Analítica Junguiana. UCUDAL. Abril 2017. ps.dibon@gmail.com

123 Tomo el concepto de campo social y campo mental, del concepto de sistema social racializado desarrollado por Bonilla-Silva (1997). (En Rethinking Racism: Towards a Structural Interpretation. American Sociological Review, vol. 62, no. 3: 465-480).

124 Moreira, Ana Karina 2016 en Guía de Educación y Afrodescendencia, pág. 31. Disponible en <https://www.anep.edu.uy/sites/default/files/images/Archivos/publicaciones-direcciones/DDHH/educacion-afrodescendencia/GuiaDidacticaEducacionAfrodescendencia.pdf>

complejo de inferioridad o superioridad en relación al paradigma de la blanquitud, debemos observar varios factores, sobre todo estar atentos a los esencialismos que puedan estar operando como complejos principales.

Solo a modo de ejemplo: Personas blancas que se consideran con el derecho per se de cuestionar la vivencia de discriminación del otro, desvalorizando la experiencia, responsabilizando a la víctima de esa experiencia, alegando que es un tema de autoestima personal. En este caso la persona blanca, no es consciente del lugar de superioridad en el que se coloca para emitir un juicio invalidante de la experiencia del otro, por el simple hecho de que esta vivencia no le pertenece, no la encuentra en su universo, no logra “comprenderla”, no puede empatizar ni solidarizarse con el dolor que implica la violencia racial.

En contraposición y a modo de ejemplo, una persona afrodescendiente, con un alto nivel educativo, no logra realizar una exposición oral en público, especialmente si el público es racialmente blanco (lo común en nuestro país). Probablemente esta persona ha configurado el síndrome del impostor, por una prevalencia inconsciente del complejo de inferioridad, (a pesar de haber superado muchos obstáculos e importantes desafíos para obtener sus logros académicos y/o laborales), se vivencia como no perteneciente a ese ámbito, se encuentra en un no lugar. Es probable que esta persona haya basado su esfuerzo en un complejo de autoridad que le sobre exigía perfección para así superar los estereotipos negativos torno al ser “negro”.

Los complejos culturales racializados también establecen parámetros referidos a la apariencia física; en ese plano el cuerpo afro o negro es lo opuesto a los estereotipos de belleza hegemónica, cabello, labios que son sinónimo de burlas e insultos, especialmente en la niñez y adolescencia, es una violen-

cia física y simbólica que deja huellas psíquicas importantes, muchas veces es la violencia estética impresa en el cuerpo. Un cuerpo que es visto como foráneo, externos al nosotros blanco.

Sin embargo, es el cuerpo, con sus formas, colores, texturas el primer continente de nuestra identidad, es con el cuerpo afro que la identidad circula por un país de blancos... parafraseando a Reid Andrews.¹²⁵

Cuanta violencia simbólica que, en un alto porcentaje define la violencia material, cumpliendo los objetivos económicos del racismo y de toda la matriz de opresión que entrelazan las relaciones sociales.

La violencia simbólica es un concepto acuñado por Pierre Bourdieu en la década de 70 y se utiliza para describir una relación social donde el “dominador” ejerce un modo de violencia indirecta y no físicamente directa en contra de los “dominados”, los cuales no la evidencian y/o son inconscientes de dichas prácticas en su contra, por lo cual son “cómplices de la dominación a la que están sometidos

Esta violencia está interiorizada y naturalizada hasta el punto de que creemos que las cosas “siempre fueron así” y por lo tanto, nuestros valores y lugares dentro de la sociedad serían no solo incuestionables, sino también inmutables.

Algunos mecanismos sociales frente a la problemática racial:

Negación: Se desconoce y se niega abiertamente que la racialidad pueda resultar un factor de privilegio o vulnerabilidad social en el ejercicio pleno de la ciudadanía, del derecho a una vida libre de estereotipos raciales.

125 Negros en la nación blanca: historia de los afro-uruguayos 1830-2010”. Librería Linardi y Risso, 2011.

Psicologizar: Comentarios y argumentos que psicologizan (Papastamou, 1987) a la población afrodescendiente: -“No se presentan a los trabajos porque tiene baja autoestima”, “se persiguen con lo de negro”, “se auto discriminan”, “ejercen racismo al revés cuando se defienden de los blancos”, “son agresivos”, “se ofenden por cualquier cosa”, “eso es subjetivo, te parece a vos”...etc, es decir atribuyen las inequidades del sistema a estados emocionales de las personas, que pasan de estar en una condición de desventaja estructural, a ser los responsables sociales de estar en ese lugar.

Otras veces el bloqueo de la demanda, propuesta o declaración puede manifestarse a través de invalidar, denegar (Moscovici, 1987) el discurso en sí mismo: Se niegan las fuentes estadísticas que pretenden objetivar la desigualdad. Frecuentemente nos hemos encontrado con personas que dudan de la validez de los datos producidos por ministerios, Instituto de Estadística y Censos o incluso de la Universidad de la República. Estas instituciones son las principales generadoras de datos estadísticos en general, estos mismos sectores son absolutamente legitimados cuando se trata de temas no raciales.

Folklorización y esencialización del tema afro: Finalmente, quiero destacar este mecanismo en particular, el que con “buenas” intenciones, es usado con frecuencia. Este mecanismo nos remite a las génesis del racismo. En tanto ideología, el racismo se sustenta en la concepción biologicista de las razas, establece categorías de los humanos, se es más o menos humano según el lugar que ocupemos en la línea de la pigmentocracia.¹²⁶

La persona que utiliza este mecanismo generalmente desconoce la riqueza cultural de lo afro porque está blanco-

centrada, y suele, en su intento de visibilizar o reconocer, exponer sus concepciones reduccionistas de lo que, en su mapa cultural, implica ser afrodescendiente, o negro.

A modo de ejemplo: pintar los cuerpos de negro o marrón a modo de disfraz en un desfile o festividad de carnaval; pesar que por ser afrodescendiente se debe tener “por naturaleza” habilidades deportivas o destrezas físicas para el baile, discursar de los aportes de la comunidad negra solo haciendo referencia al elemento cultural del candombe, para inmediatamente afirmar que ahora el candombe es de todos y que ya no importa sus orígenes (expropiación cultural), solo a modo de ejemplos.

En síntesis

Como dijera inicialmente, no pretendo responder preguntas, más bien disparar otras, sé que he utilizado muchos y variados conceptos y que cada uno de ellos ha dado para otros extensos debates. Como siempre digo, este es un tema apasionante, donde los esencialismos y simplificaciones conceptuales no encuentran lugar, cuanto más lo analizamos más aristas de la matriz de opresión dejamos a la vista. Hablar de racismo nos hace mirar hacia la base de la pirámide social y cuando se mueve la base...se mueve todo.

126 Susana Vargas, México: la pigmentocracia perfecta, junio, 2015.