

En la carne de la “herida colonial”: a propósito de *Eros racializado*

Marcelino Viera

Quisiera agradecer a Fernando Barrios esta invitación a leer y compartir mis impresiones de *Eros racializado*.¹ La segunda parte de la invitación, compartir mis impresiones, me halaga y me pone en la responsabilidad de escribir algo que pueda retribuir semejante generosidad y hospitalidad. Por supuesto, las injusticias que cometeré en la lectura corren por mi cuenta a sabiendas de incurrir en alguna deuda con ustedes. Es importante aclarar entonces, no me identifico con la línea de pensamiento decolonial, no obstante, puedo afirmar que en la cotidianeidad de mi ser político comparto gran parte de los postulados de la decolonialidad. Mi aporte, en el caso de considerarse alguno, se enmarcaría en el debate intelectual teórico. Habiendo dicho esto, también debo defraudarlos si esperaban un conocimiento profundo y sólido de los procesos coloniales en América Latina. Mi trabajo parte de las revoluciones de independencia y el proyecto del Estado moderno liberal. Dicho de otra forma, la noción de modernidad temprana vinculada a la colonialidad, como es anunciada por Walter Mignolo y allegados, se escapa a los horizontes de mi teorización e interpretación.²

En una primera instancia me parece importante destacar lo oportuno y necesario de este compendio de intervenciones textuales en el debate actual ya no solo sobre la raza (noción que se ha develado problemática desde el siglo XIX), sino también sobre la pluralidad sexual. Desde el

¹ Comp. Maldonado, E.; González, M.; Barrios, F. *Eros racializado*. México D.F.: e-diciones Justine de la École lacanienne de psychanalyse, 2020.

² Ver, entre otros, Mignolo, W. *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

título del libro la sexualidad y raza son puestas sobre el tapete del lector. Si entendemos el ejercicio político como aquello que interpela las expresiones de las relaciones humanas, podríamos decir que *Eros racializado* interrumpe, a medias, la fluidez de lo que acontece en la *res public*. En un lapso histórico donde la “vulgarización” del quehacer cotidiano político ofrece la carne y sus afecciones humanas a la lógica mercantil del Capital, la reflexión crítica sobre algo del lugar común (o el espacio de pasaje) de las subjetividades abre la duda sobre los “universales” éticos de la modernidad para posibilitar otros como los de diversidad sexual y racial.

Estos conceptos no son sencillos y están envueltos en un sinfín de sentidos que le anteceden, por lo que en *Eros racializado* el montaje de sentido estará dado, en algunas ocasiones, por una mirada psicoanalítica. En la primera página de la presentación de la compilación, el lector se acerca a la posición que enmarcará la memoria del encuentro de noviembre de 2018 en el Museo de Arte Precolombino e Indígena (MAPI) de Montevideo. “Una herida, la herida colonia, no cesará sin embargo de no cerrarse, impidiendo la clausura y produciendo signos y emergencias de lo oprimido” (13)—se dice en la presentación y prosigue con lo que podría ser una pregunta retórica: “¿Retorno de lo oprimido?”. El juego sonoro de “oprimido” con “reprimido” refiere al inconsciente freudiano por lo que el lector asume una “pose” (en el sentido que le da Sylvia Molloy en “The Politics of Posing”) que actuará en el escenario psicoanalítico.³

En esta breve exposición tomaré dos rumbos: por un lado, procuraré brindar algunas palabras, definitivamente injustas, a los capítulos del libro; mientras que por el otro intentaré articular alguna reflexión (por cierto, también injusta) en torno a la propuesta general del texto.

³ Molloy, S. “The politics of Posing”. En S. Molloy, *Hispanisms and Homosexualities*. Durham: Duke University Press, pp. 141-161. 1998.

Es en esta última línea que tomaré la cita de más arriba para reflexionar sobre la “colonialidad” como “herida” supurante de dolor y goce. Antes de ingresar en este errar, vagar, divagar y recorrer discursivo, vayamos a *Eros racializado* a sabiendas de que solo “los no-incautos yerran”.

El primer capítulo a cargo de Fernando Barrios, “Historia de la violencia, violencia de la historia a partir de *Histoire de la violence* de Édouard Louis”, abre el volumen con una ficción que pareciera ser alegórica de la violencia de la “conquista”. En un paso de complejidad de la ficción, Barrios se hace eco de un “poner en escena lo real” (Louis) e interpela sobre la “verdad” de toda narración novelada. En este capítulo la “historia” que se cuenta es siempre de algún otro que se apropia de las palabras que abrazan el acontecimiento. Acontecimiento que deviene “impropio” del objeto que habla. No puedo dejar de pensar en lo que Julia Kristeva señala con respecto a lo “impropio” como causa del “asco”, donde lo abyecto del cuerpo es expulsado como im-propio (del francés impropre “no-propio” e im-proprie “no-limpio”) y se lleva consigo a quien lo expulsa (ver *Poderes de la perversión* 10-11). Barrios pregunta por la fuerza (aunque tal vez sería más acertado que yo dijera “pulsión”) de la herida: “¿será que es olvidable la herida colonial? ¿de qué se trataría de 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?” (32). De los caminos posibles que se desprenden de las preguntas, la “dimensión política” estaría impregnada, orientada y o marcada por una marginalidad que se actuaría con marcas en el cuerpo. Una suerte de marranismo colonial, tal vez, que se inclina hacia la comunidad (im)posible.

Desde el marco moderno de las nociones de Estado, Helena Maldonado Goti ubica la letra de Gloria Anzaldúa, de lo que yo llamaría en referencia a una topología, más allá del

principio de placer, para retomar la “herida” de la violencia colonial. A modo de un borde-censura, el Estado moderno—el de fronteras políticas y muros absurdos—traza una topología en la que caminos de sensaciones recogen la letra de sueños diurnos. En el sentido político moderno, para Maldonado Goti, la escritura de Anzaldúa trasciende los límites impuestos dando paso a la construcción de un lenguaje de retazos y retoños al borde de, y umbrales de, objetos-sujetos en la modernidad. Este segundo capítulo del libro, “El estado Coatlicue en Gloria Anzaldúa”, no dejó de repercutir en mi propia historia personal: un rioplatense en Estados Unidos. Sin embargo, en mí no hay duda de dónde vengo. Incluso cuando la realidad de los años vividos haga de Estados Unidos un hogar, mi imaginario se imprime con tonalidades del Cono Sur latinoamericano. Otra cosa será para mis hijos que se crían en el limbo lingüístico y cultural. Algunas veces, cuando veo la violencia de la orfandad cultural (estadounidense) a la que injustamente los he expuesto, me pregunto si hubiese podido yo hacer algo diferente (como por ejemplo aprender las reglas del fútbol americano, del baseball, contarle en primera persona sobre el conservadurismo de Reagan; es decir brindarles “engaños” o embustes con deseo verdadero de acotarles la “herida”), pero resulta que no podré cambiar lo que soy, ni cerrar esa grieta supurante de ignorancia para ellos ¿Hubiese sido diferente si viviera en el Río de la Plata? Al recordar a mis padres, rioplatenses de similar herida ignorante a la mía, es claro para mí que la “herida” hubiese supurado diferente... pero la herida estaría ahí.

Martín Delgado Cultelli, en “Genocidio Indígena: debates, resignificaciones y luchas en torno a un mito-tabú nacional”, pone el dedo en la llaga supurante de la “Nación”. A diferencia del capítulo de Maldonado Goti donde la política contemporánea traza la topología con la que caminos sensoriales darán cuenta de un lenguaje fronterizo, este capítulo traza una suerte de topología histórica en donde lo figural de Matanza de Salsipuedes (1831) ubica la herida de la

Nación uruguaya. En ella, en la herida, se replican y alimentan autoritarismos que, como un cuerpo doliente y enfermo, la Nación sintomatiza con su negación de una violencia originaria.

El siguiente capítulo a cargo de Mauricio González González, “Hacer con la pérdida: la muerte en el afuera”, indirectamente le plantearía a Delgado Cultelli—frente a su recomendación de “hablar de los continuum de violencias entre Salsipuedes y la actualidad” (78)—que la “pérdida” que la herida denuncia podría devenir en una posible cura (reclama Delgado Cultelli: “Se debe sanar a la sociedad del totalitarismo colonial”) si el “afuera” es recorrido en su camino de retorno a la intimidad subjetiva. Similar al gesto de Joan Copjec para una ética femenina, González González propone un pensamiento del “afuera”, en la “extimidad”, como un espacio otro acogedor de la herida y por ende de otro ser de lo político.⁴

Fernando López Lage, en “El color Pharmakon”, apunta a una experiencia perceptiva. Se infiere que, abandonado el ojo a la ingenuidad, el color es embriagante y abre así el campo perceptivo a otros posibles encuentros en lo político. López Lage observa y reclama para artistas de América Latina: “Comienza a despegarse de la concepción fundacional, y se propone como una alternativa, una nueva formulación identitaria” (102). Más allá de lo problemático de esta conclusión, me interesa “ponerle color” a su lectura del *Pharmakon* como sustancia por donde el “afuera” del pensamiento (para usar la expresión de González González) retorna al entorno de la experiencia familiar latinoamericana. Tal vez que la experiencia del color *Pharmakon*, en lugar de abrirse a esencialismos identitarios, sea señal de la clausura de una época imperial y el *impasse* a una política otra.

⁴ Ver *Imagine There's no Woman: Ethics and Sublimation* (2003).

La contribución de Alejandro Gortázar, “Lágrima Ríos y Roberto Echavarren: cuerpo, letra y raza”, es para mí la más fiel al título de la compilación: *Eros racializado*. En este capítulo el lector se encuentra con lo figural de Lágrima Ríos atravesado por, lo que es prestado de Perlongher, la “máquina neobarroca”. La ruptura con el todo de la función representativa deja al cuerpo des-generado (me refiero a la raíz de la palabra “género”, *genus* y *gigno*, como perteneciente a lo que viene a nacer en relación a categorías y orden de los rasgos comunes. Ver *RAE*); es decir, sin categorías referenciales de orden en el cuerpo. Los compiladores anuncian ya en la presentación:

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 Lágrimas Ríos se desperdiga en fragmentos que son, a la vez, incisiones en la trama simbólica de la raza en Uruguay. (19)

Tal vez que “raza en Uruguay” sea hiperbólico, pero Gortázar sí se propone interrumpir lo figural de un cuerpo sexualizado por lo racial. Según entiendo, esta interrupción podría introducir un tiempo por donde la incertidumbre—efecto de lo que podría hacer al desatárselo de la imagen totalizante—, daría paso a Dioniso y su fuerza sublevada. Sería Eros, tengo esperanza, quien le pondría límites a Dioniso y nos resguardaría de Apolo. Pero a esto, como sabemos, el futuro lo decidirá.

El libro cierra con lo que podría ser un “testimonio”. Titulado “La Blanquitud Que Nos Habita”, en este capítulo Ana Karina Moreira Godoy reflexiona en primera persona sobre “una vieja y renovada preocupación que persiste en [ella:] ¿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?” (136). En el marco de procesos identitarios, y por ende de los Derechos Humanos, Moreira Godoy desliza la pregunta por el “ser” con efecto en dos direcciones: por un lado—apoyándose en premisas sociológicas y

psicológicas—la autora denuncia la naturalización de la “blanquitud” sustentada en la fantasía del origen europeo; mientras que por el otro es una voz que reclama singularidad histórica y cultural para la diversidad política del Uruguay.

Indirectamente la “voz” de Moreira Godoy me pone sobre la pregunta que, como ya adelanté en la introducción a estas notas, *Eros racializado* interpela desde el psicoanálisis: una herida ¿es curable, borrada, superada u olvidada? ¿Es posible acercarse a la “herida colonial” como un resto, rastro y retorno de un encuentro sexual? El conocido aforismo de Lacan “no hay relación sexual” posiciona a la herida del lado del síntoma y de ahí a los derroteros del “síntoma nacional”. ¿Hay, entonces, algún otro lugar para la herida que se diferencie del síntoma? En este breve comentario sobre *Eros racializado* me gustaría remarcar una obviedad, que por ser tal espero no abusar de la paciencia: “algo” de la “herida” persiste en su ek-sistencia. El simple hecho de que los autores aquí reunidos respondan al llamado de ofrendar sus escrituras, da cuenta y cuentan de la herida... y sin embargo esto solo sumaría al cuento de un “no hay relación sexual”, de un *atolondradicho* derramando su tinta antes de su escape. Pero de todas maneras la persistencia, su puesta en escena y acto, no solo refiere a su fuera del mundo, sino que también infiere su co-ek-sistencia. Dicho de otra manera, lo propio de la “herida” es apropiada a un momento histórico expropiado de su sentido y sentir apropiado; pero en su retorno, la apropiada herida reclama su propiedad a-histórica infinita.

Mientras que la insistencia de la herida persiste y resiste los embates de la historia, los “cortes” de un cuerpo imaginario nacional hacen su entrada triunfal en el escenario moderno de identidades fálicas. La insistencia de la herida, de la carne abierta abandonada a su esencia, hace de los re-cortes de *Eros racializado* un escenario de percepciones que, tal vez, aticen las sensibilidades de los cuerpos en otras zonas erógenas. ¿Será cuestión de darle lugar a la “herida”

como una apertura a una política otra? ¿Cómo hacer para que la herida no quede al servicio del discurso del capital? Es claro que la “herida” tiene lugar, tal como Maldonado Goti y Delgado Cultelli dejan ver, por lo que para mí se trata de la acción de sus presencias: el “espacio” de la herida. En relación al espacio Martin Heidegger puntualiza una posible dirección:

Espaciar remite a “escardar”, “desbrozar una tierra baldía”.

El espaciar aporta lo libre, lo abierto para un asentamiento y un habitar del hombre.

Pensando en su propiedad, espaciar es libre donación de lugares, donde los destinos del hombre habitante toman forma en la dicha de poseer una tierra natal o en la desgracia de carecer una tierra natal, o incluso en la indiferencia respecto a ambas.

Espaciar es libre donación de los lugares en los que aparece un dios, de los lugares de los que los dioses han huido, lugares en los que el aparecer de lo divino se demora mucho tiempo.

Espaciar aporta la localidad que prepara en cada caso un habitar. [...] ¿Cómo acontece el espaciar? ¿No se trata acaso de un emplazar, entendido a su vez a la doble manera del admitir y del disponer? Por un lado, el emplazar admite algo. Deja que se despliegue lo abierto, que, entren otras cosas, permite la aparición de las cosas presentes a las cuales se ve

remitido el habitar humano. Por otro, el emplazar proporciona a las cosas la posibilidad de pertenecerse mutuamente, estando cada una en su respectivo sitio y desde donde se abre a las otras cosas (21-23).⁵

Desde mi perspectiva, la propuesta de abordar la diversidad sexual y racial en *Eros racializado* es una apuesta a la posibilidad de este “pertenecerse mutuamente” y renovar así la ilusión por una humanidad todavía por venir, impensada, no imaginada y sin precedente. La “carne abierta”, que es la “herida colonial”, puede ser el espacio propicio para que la mosca del capital ponga sus huevos. Aunque en el caso de que ya lo haya hecho, de que ya haya puesto sus huevos y estemos viviendo tiempos de descomposición (que para pensadores como Heidegger eso ya se ha iniciado con la latinización de la cultura occidental), tal vez que *Eros racializado* se sume al anuncio del fin de una época y el límite de los lugares que traza la colonialidad. Tal vez

⁵ Heidegger, M. *El arte y el espacio*. Barcelona: Herder, 2009.

sea entonces que *Eros racializado* es señal de que “algo” está cosquilleando en las profundidades de la historia.