
CUADERNOS DE LITERATURA DEL
Caribe e Hispanoamérica

No. 36 • Julio - diciembre de 2022 • ISSN Impreso: 1794-8290 • ISSN Online: 2390-0644

**Imaginarios y
racialización en
contextos poscoloniales.
Latinoamérica, Caribe,
Norteamérica**

Laura Catelli
Editora invitada

Nicolás Aguía Betancourt
Carlos Aguirre Aguirre
Ezequiel Gatto
Julieta Karol Kabalin Campos
Viviana Parody
Manuela Rodríguez
Mario Rufer
Itza Varela Huerta

ceiliKa

36



UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES
EXTENSIÓN Y PROYECCIÓN SOCIAL



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS



UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO

RECTOR
DANILO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

VICERRECTOR DE DOCENCIA
ALEJANDRO URIELES GUERRERO

VICERRECTOR DE INVESTIGACIONES,
EXTENSIÓN Y PROYECCIÓN SOCIAL
MIGUEL ANTONIO CARO CANDEZANO

VICERRECTORA ADMINISTRATIVA Y FINANCIERA
MARILUZ STEVENSON DEL VECCHIO

DECANO FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DALIN MIRANDA SALCEDO



UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

RECTOR
WILLIAN MALKÚN CASTILLEJO

VICERRECTOR DE DOCENCIA
EDNA GÓMEZ BUSTAMANTE

VICERRECTOR DE INVESTIGACIONES
HAROLD GÓMEZ ESTRADA

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO
JOSÉ ÁNGEL VILLANUEVA

DECANO FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
FREDDY ÁVILA DOMÍNGUEZ

**A ESTA REVISTA SE LE APLICÓ
PATENTE DE INVENCION No. 29069**

CORRESPONDENCIA
UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO,
KM 7 ANTIGUA VÍA PUERTO COLOMBIA,
BLOQUE D, 2o. PISO
TELÉFONO: 01 8000 527676

CORREO ELECTRÓNICO:
cuadernosdeliteraturadelcaribe@gmail.com

DISPONIBLE EN LÍNEA
[http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/
cuadernos_literatura/](http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/cuadernos_literatura/)



**Cuadernos de Literatura del
Caribe e Hispanoamérica**
No. 36 / Julio - diciembre 2022



**CUADERNOS DE LITERATURA
DEL CARIBE E HISPANOAMÉRICA**

No. 36 – Julio - diciembre de 2022

ISSN Impreso: 1794-8290

ISSN electrónico: 2390-0644

EDITORES ASOCIADOS

DR. AMILKAR CABALLERO DE LA HOZ

DR. KEVIN SEDEÑO-GUILLÉN

ASISTENTE EDITORIAL

EVA SANDRÍN GARCÍA CHARRIS

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN

MELISSA GAVIRIA HENAO

CORRECCIÓN DE ESTILO

KARLA ANDREA VALLE PADILLA

EDITORES ANTERIORES

MG. WILFREDO ESTEBAN VEGA (2018-2021)

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

DR. GABRIEL FERRER (FUNDADOR, 2005)

UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO

COMITÉ EDITORIAL

DRA. YOLANDA MARTÍNEZ-SAN MIGUEL (2024-2027)

UNIVERSITY OF MIAMI

DRA. MICHÈLE SORIANO

UNIVERSITÉ TOULOUSE-JEAN JAURÈS

DRA. MÓNICA MARÍA DEL VALLE IDÁRRAGA (2021-)

UNIVERSIDAD DE LA SALLE, BOGOTÁ

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL

DR. ORLANDO ARAUJO FONTALVO

UNIVERSIDAD DEL NORTE

DRA. NADIA CELIS SALGADO

BOWDOIN COLLEGE

DR. LUIS FERNANDO RESTREPO

UNIVERSITY OF ARKANSAS

DR. SERGIO VILLALOBOS-RUMINOTT

UNIVERSITY OF MICHIGAN



CUADERNOS DE LITERATURA DEL CARIBE E HISPANOAMÉRICA
CUENTA CON UNA LICENCIA CREATIVECOMMONS ATRIBUCIÓN-
COMPARTIRIGUAL 4.0 INTERNACIONAL

SE AUTORIZA LA CITACIÓN, USO Y REPRODUCCIÓN PARCIAL O
TOTAL DE LOS CONTENIDOS, PARA LO CUAL SE DEBERÁ CITAR
LA FUENTE.

CUADERNOS DE LITERATURA DEL CARIBE E HISPANOAMÉRICA
SE ENCUENTRA INDEXADA EN PUBLINDEX Y CATALOGADA EN
LA BIBLIOTECA LUIS ÁNGEL ARANGO DEL BANCO DE LA
REPÚBLICA, EN LA BIBLIOTECA NACIONAL DE COLOMBIA, EN
CENGAGE Y EN REDIB



**PERIODICIDAD
SEMESTRAL**



SELLO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO



SELLO EDITORIAL
UNIVERSIDAD DE CARTAGENA

BARRANQUILLA - CARTAGENA DE INDIAS, COLOMBIA (SURAMÉRICA)

CONTENIDO

Editorial

- Trayectorias y enseñadas de los estudios literarios y culturales en Colombia** 8
Kevin Sedeño-Guillén (Universidad de Cartagena)
-

Dossier. Imaginarios y racialización en contextos poscoloniales. Latinoamérica, Caribe, Norteamérica
Imaginaires and Racialization in Postcolonial Contexts. Latin America, Caribbean, North America

- Introducción. Imaginarios y racialización en contextos poscoloniales. Latinoamérica, Caribe, Norteamérica** 12
Imaginaires and Racialization in Postcolonial Contexts. Latin America, Caribbean, North America
Laura Catelli (Instituto de Estudios Críticos en Humanidades, CONICET/Universidad Nacional de Rosario)
-

Artículos

- La fijación de la cultura: colonialidad y racialización en mapas pictóricos y culturales de México** 24
Culture as Fixation: Coloniality and Racialization in Pictorial and Cultural Maps of Mexico
Mario Rufer (UAM Xochimilco)
Itza Varela Huerta (El Colegio de México)
-

- Necropolítica en Chambacú, corral de negros de Manuel Zapata Olivella** 53
Necropolitics in Chambacú, Corral de Negros by Manuel Zapata Olivella
Nicolás Aguía Betancourt (The Ohio State University)
-

- Raza e imaginación política de futuro en la Argentina posliberal. Una exploración de *Una nueva Argentina*, de Alejandro Bunge (1940)** 77
Race and Political Imagination of the Future in Post-liberal Argentina. An Exploration of Alejandro Bunge's A New Argentina (1940)
Ezequiel Gatto (Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH)/CONICET)
-

De la “música argentina de raíz folclórica” como discurso de identidad mestiza: música, racialización y etnización en cuatro versiones de la *Misa Criolla* de Ariel Ramírez

On “Argentine Folk Music” as a Mestizo Identity Discourse: Music, Racialization and Ethnicization in four Versions of Ariel Ramírez’s Misa Criolla

108

Viviana Parody (Universidad de Buenos Aires)

Negros/as argentinos/as: desbordes del mestizaje blanqueador en los *Diarios del odio*, de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny

Argentine blacks: Overflows of Whitening Miscegenation in Diarios del odio by Roberto Jacoby and Syd Krochmalny

142

Julieta Karol Kabalin Campos (Universidad Nacional de Córdoba)

Ser–en–un mundo racializado: revisiones pos/de-coloniales para una fenomenología crítica y situada

Being-in-a Racialized World: Post/de-colonial Revisions for a Critical and Situated Phenomenology

169

Manuela Rodríguez

(Universidad Nacional de Rosario/CONICET)

De la zona de *no-ser* al *Sol de la conciencia*: experiencia y antirracismo en Frantz Fanon y Édouard Glissant

From the Zone of Non-being to the Sun of Consciousness: Experience and anti-racism in Frantz Fanon and Édouard Glissant

194

Carlos Aguirre Aguirre

(Universidad Nacional de San Juan/ CONICET – IDEF)

Entrevistas

Leyendo *Los días de la peste en tiempos del COVID-19*. Conversaciones con Edmundo Paz Soldán

Karla Valle Padilla (Investigadora independiente)

Kevin Sedeño-Guillén (Universidad de Cartagena)

225

Editorial.

Trayectorias y enseñadas de los estudios literarios y culturales en Colombia

Kevin Sedeño-Guillén*

Universidad de Cartagena

 <https://orcid.org/0000-0002-0940-8198>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3845>

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica comparte con la comunidad académica de los estudios literarios y culturales la publicación de su No. 36 (julio-diciembre, 2022). El número está compuesto por la sección monográfica “Imaginaris y racialización en contextos poscoloniales. Latinoamérica, Caribe, Norteamérica”, a cargo de la profesora Laura Catelli como editora invitada; así como por una entrevista al escritor boliviano Edmundo Paz Soldán, conducida por Karla Valle Padilla y Kevin Sedeño-Guillén.

Por un lado, debo destacar la publicación de una entrevista inédita a Edmundo Paz Soldán, quien es profesor de literatura latinoamericana en Cornell University y reconocido escritor latinoamericano. Paz Soldán es autor de alrededor de 13 novelas, 6 libros de cuentos y varios libros académicos. Entre sus títulos más recientes se encuentran: las novelas *La mirada de las plantas* (Almadia, 2022) y *Allá afuera hay monstruos* (Editorial Los libros de la mujer rota, 2021); el libro de cuentos *La vía del futuro* (Editorial Páginas de Espuma, 2021) y la novela *Los días de la peste* (Malpaso ediciones, 2017).

En relación con el dossier “Imaginaris y racialización en contextos poscoloniales. Latinoamérica, Caribe, Norteamérica” (*Imaginarie and Racialization in Postcolonial Contexts. Latin America, Caribbean, North America*), que constituye la sección central de este número, es necesario indicar que Laura Catelli ha reunido siete artículos de suma relevancia y actualidad

¿Cómo citar este texto?

Sedeño-Guillén, K. (jul.-dic., 2022). Editorial. Trayectorias y enseñadas de los estudios literarios y culturales en Colombia. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 8-11. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3845>

que presentan resultados de investigación acerca de problemáticas teóricas y críticas en relación con procesos de racialización en contextos poscoloniales, enfocándose en Argentina, Colombia, México y el Gran Caribe. Este conjunto de textos resulta muy diverso en relación con la construcción de sus objetos de investigación y los cruces interdisciplinarios que emprenden, conjugando problemas filosóficos, antropológicos, culturales, literarios, musicales, relativos a las artes plásticas, cartográficos, entre otros.

El énfasis en las perspectivas de los estudios culturales en esta revista no constituye un hecho reciente. Ya en su No. 7 publicó un monográfico centrado en las relaciones entre cultura y poder en Cartagena de Indias. Como lo indicaba su editorial “El lenguaje en tanto representación”, los artículos incluidos “abordan lo literario, lo oral, lo discursivo, lo musical y lo visual en relación con las luchas simbólicas por el poder, la hegemonía y el espacio tanto físico como social” (“El lenguaje en tanto representación”, 2008, p. 7). Dicha tendencia continuó de forma periódica en entregas posteriores como el No. 9 “Trayectorias intelectuales y literarias en la racialización de lo negro en Cartagena y el Caribe” (2009); No. 11 “Literatura, género y diversidad sexual” (2010); No. 12 “Literatura y cultura popular en el Caribe colombiano” (2010); No. 18 “El Gran Caribe en femenino” (2013); No. 24. “Identidades, memorias y posconflicto” (2016), entre otros.

Según lo afirma Eduardo Restrepo, “los Estudios Culturales refieren a ese campo transdisciplinario que busca *comprender e intervenir*, desde un enfoque contextual, cierto tipo de articulaciones concretas entre lo cultural y lo político” (2011, p. 110). Los números que he referenciado de la revista actuaban consecuentemente en un campo inédito de intersecciones entre la cultura y la política, aunque no realizaban necesariamente declaraciones teóricas explícitas. Sin ser el único ni quizás el predominante, el enfoque de los estudios culturales en *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* ha marcado una importante orientación teórico-crítica que resulta realmente pionera en las publicaciones académicas de Colombia y el Gran Caribe.

Con “Imaginarios y racialización en contextos poscoloniales” se viene a afianzar la tendencia de la revista hacia la publicación de resultados de investigación crítica desde perspectivas inter y transdisciplinarias en la problematización de objetos de estudio literarios y/o culturales. En ese sentido, converge con el monográfico anterior, titulado “Masculinidades e intimidades literarias en México durante el siglo XX” (Hoyos y Cañedo, 2022), publicado en el No. 35, en el cual sus editores optaron por presentar trabajos que se producen en un amplio espectro teórico-crítico desde un enfoque cultural.

Como planteaba en el editorial del No. 35, subsiste la necesidad de continuar renegociando los límites de los estudios literarios y culturales en el Caribe y América Latina, con el propósito de expandir el alcance de los objetos de investigación que estos campos permiten y dinamizar las relaciones de la academia con la sociedad desde posiciones que antepongan la inclusión, la diversidad y la justicia social.

Con la publicación del *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (2009), coordinado por Mónica Szurmuk y Robert McKee Irwin, ya se había hecho evidente la existencia de un campo de estudios de la cultura que emergía sobre la base de supuestos previos como “la jerarquización de los discursos mediáticos, el concepto de texto (en reemplazo del de obra literaria), la organización del conocimiento en campos amplios, etc.” (Szurmuk e Irwin, 2009, p. 29). De ese modo, ingresaron a los estudios literarios preocupaciones acerca de textos visuales, musicales, auditivos, corporales, etc., “desde perspectivas y metodologías distintas, pero en espacios no cerrados por fronteras disciplinarias” (p. 30). Sin embargo, como ya apuntaban Szurmuk e Irwin:

El problema de la capacitación metodológica para realizar crítica sagaz e informada de diversos géneros de producción cultural y desde las múltiples perspectivas críticas necesarias para entender cómo funciona un texto (o una performance o un artefacto, etc.) en sus funciones de obra artística, medio de comunicación y producto comercial de consumo cultural, no se han resuelto. (Szurmuk e Irwin, 2009, p. 31)

Las preocupaciones de estos autores apuntaban a los cambios que se producían en las prácticas de investigación en los programas universitarios que, sin embargo, no se habían visto sustentadas en una reestructuración de las capacidades institucionales para la formación en los nuevos saberes requeridos. Casi dos décadas después, este diagnóstico continúa describiendo el estado actual de la configuración de los estudios culturales en universidades colombianas sometidas a reducción de tiempos de formación, endogamia académica, precarización del empleo, falta de acceso al posgrado y limitaciones en el acceso a redes globales de conocimiento, entre otros aspectos cruciales.

Aunque prácticamente han desaparecido los debates que caracterizaron la conformación de los estudios culturales en América Latina sus paradigmas continúan sin ser aceptados mayoritariamente en la academia colombiana.

Las discusiones sobre problemáticas estéticas limitadas al campo de lo literario continúan predominando como perspectivas formativas e investigativas en múltiples instituciones del país. Esas posiciones rezagadas insisten en continuar preguntándose qué es la literatura y, por ende, qué son o debieran ser los estudios literarios. Es así que se desconectan de un estado de la cuestión evidenciable en publicaciones académicas, no necesariamente tan recientes, de América Latina y los Estados Unidos —como amplia zona de influencia geopolítica y académica para el continente— que se caracteriza por un predominio del enfoque transdisciplinario de objetos culturales, una problematización de los productos de la industria del entretenimiento, los medios de comunicación y las redes sociales, y una tendencia a la politización de lo cultural hacia la búsqueda de espacios de participación de la academia en la justicia social.

Como viene sucediendo con otras revistas líderes del campo de estudio, es sumamente probable que estos desarrollos teóricos y la consecuente ampliación del objeto de estudio, que ya es manifiesto en sus páginas, sea también declarado en un futuro enfoque y alcance de *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, configurando otras trayectorias y enseñadas, espacios que fluyen o se estancan, de los estudios literarios y culturales en Colombia, el gran Caribe y América Latina.

Referencias

- El lenguaje en tanto representación (ene.-jun., 2008). *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (7), pp. 7-8. https://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/cuadernos_literatura/issue/view/37
- Hoyos, J. A. y C. Cañedo (ene.-jun., 2022). Introducción. Masculinidades e intimidades literarias en México durante el siglo XX. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (35), pp. 12-15. <https://doi.org/10.15648/cl..35.2022.3601>
- Paz Soldán, E. Leyendo *Los días de la peste en tiempos del COVID-19* (2021). *Crítica práctica/Práctica crítica: un coloquio 2021*. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, Programa de Lingüística y Literatura, nov. 1-5. *Youtube*. <https://www.youtube.com/watch?v=NYTAZITow44&t=663s>
- Restrepo, E. (2011). Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones. En N. Richard (Ed.). *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas* (pp. 107-119). Santiago de Chile: Editorial ARCIS, CLACSO.
- Szurmuk, M. y R. McKee Irwin (Coords.) (2009) “Presentación”. *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 9-42). México: Instituto Mora, Siglo XXI.

Introducción. Imaginarios y racialización en contextos poscoloniales.

| Latinoamérica, Caribe,
| Norteamérica

Introduction. Imaginaries and Racialization in Postcolonial Contexts.

| Latin America, Caribbean,
| North America

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3846>

Laura Catelli

Instituto de Estudios Críticos en Humanidades
(CONICET/Universidad Nacional de Rosario)

 <https://orcid.org/0000-0002-4124-7689>



¿Cómo citar este texto?

Catelli, L. (jul.-dic., 2022). Introducción. Imaginarios y racialización en contextos poscoloniales. Latinoamérica, Caribe, Norteamérica. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 12-22. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3846>

Cuando se convocó a enviar colaboraciones para este número, el objetivo central que se planteó fue impulsar un debate sobre la racialización en la larga duración de la modernidad/colonialidad de Latinoamérica, el Caribe y Norteamérica. La idea no era tanto lograr una representación geográfica e histórica cabal del problema, más bien se pretendía dar lugar, aprovechando el formato colectivo propiciado por el dossier, a un ensamblaje transdisciplinario de lecturas y análisis críticos de los efectos racializantes de lo que en la convocatoria describí como *formaciones imaginarias* en contextos poscoloniales.

Al introducir la idea de *formaciones imaginarias*, mi intención fue dar cuenta de varias dimensiones que confluyen en la racialización, un proceso que se produce mediante eficaces mecanismos simbólicos, performativos, discursivos, a través de artefactos culturales variados y, la mayor parte de las veces, en entramados institucionales que, por motivos diversos, también producen inflexiones en dichos procesos. A la vez, entendí que este término podría funcionar como un disparador de reflexiones críticas sobre la racialización, con énfasis en la multidimensionalidad del proceso y, por supuesto, en las relaciones que tal multidimensionalidad supone. Así, son varias las referencias críticas y teóricas implícitas en la idea de *formaciones imaginarias* que han operado como disparadores para la convocatoria, por ejemplo, el concepto de *proceso de formación racial* de los sociólogos norteamericanos Michael Omi y Howard Winant, “el proceso sociohistórico por el cual las identidades raciales son creadas, vividas, transformadas y destruidas” [“the sociohistorical process by which racial identities are created, lived out, transformed, and destroyed”] (2015, p. 109). En conexión con la noción de formación racial, también me interesaba el concepto de *proyecto racial* de estos autores, en particular por su énfasis en la idea de que las maneras en que las dinámicas raciales son entendidas, representadas y explicadas, o cómo son configuradas como discurso, tienen repercusiones directas sobre aspectos estructurales de la vida social:

Pensamos que los procesos de formación racial ocurren a través de un vínculo entre estructura y representación. Los proyectos raciales hacen el “trabajo” ideológico de hacer estos vínculos. Un proyecto racial es simultáneamente una interpretación, representación o explicación de dinámicas raciales y un esfuerzo de reorganizar y redistribuir recursos de acuerdo con ciertos lineamientos raciales. Los proyectos raciales conectan lo que la raza significa en una práctica discursiva determinada y las maneras en que las estructuras sociales y las experiencias cotidianas son organizadas racialmente, sobre la base de ese significado. (2014, p. 125; mi traducción)

Es importante destacar que, como lo señalan Omi y Winant, la noción de raza en sí es afectada, y transformada, por las dinámicas y prácticas sociales que se despliegan bajo los lineamientos de un determinado proyecto racial. Es decir que, si seguimos a estos autores, podemos pensar que el análisis crítico de los procesos racializantes permitiría analizar también la construcción de la idea misma de raza o de lo racial (Catelli, 2017), que pudiera estar en juego en un momento y en un espacio determinado, asociados con el objeto de análisis. Si bien estos autores se concentran en analizar los procesos de formación racial de Estados Unidos, en su definición insisten en la mutabilidad de los paradigmas raciales según el contexto. Un señalamiento a tener en cuenta, especialmente en un momento de intensa circulación de conceptos críticos sobre el problema de la raza y la racialización en Latinoamérica, muchas veces forjados en contextos y para analizar situaciones muy diversas de las que se busca abordar. A propósito, cabe mencionar que este monográfico propuso originalmente comparar distintas regiones (Latinoamérica, Caribe y Norteamérica), a los fines de estimular la visibilización de matices según el contexto, un objetivo que desafortunadamente no pudo lograrse. De todas formas, quiero aprovechar para insistir en la necesidad de dialogar de manera más abierta acerca de estos problemas, de renovar la invitación a salir de nichos críticos y disciplinarios, y avanzar en una crítica antirracista de carácter colectivo y plural que no pierda de vista la especificidad de los proyectos y formaciones raciales en juego en cada contexto y que, en tal sentido, nos permita calibrar la relevancia de ciertas intervenciones críticas cuya circulación se ve determinada, quizás con demasiada frecuencia, por la geopolítica y el mercado del conocimiento académico.

En segundo lugar, y en conexión con lo anterior, la expresión *formación imaginaria* dialoga con el concepto de lo imaginario desarrollado por el filósofo Cornelius Castoriadis en *La institución imaginaria de la sociedad* (2013), una noción que considero muy rica para pensar las dinámicas racializantes en lo que podríamos llamar, provisoriamente, las dimensiones socioculturales del problema. Castoriadis no hace referencia puntualmente a la racialización, pero construye una teoría de la relación entre los imaginarios y los procesos instituyentes que permite pensar los vínculos entre estructura y representación señalados por Omi y Winant de manera aún más fluida, y también hacer visible la crucial dimensión simbólica, imaginaria, que participa en los procesos de racialización. Así, con el término imaginario no pretendo referirme a un conjunto de imágenes y símbolos vinculados a la religión y los mitos (en el sentido en que lo utilizaron Émile Durkheim y Gilbert Durand) sino al sentido que le asigna Castoriadis (2013), “la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen” (p. 201), que según el filósofo media la relación fluida que se establece entre el simbolismo institucional y la vida social.

La idea de “imaginario radical” en Castoriadis apunta, como ha señalado el psicoanalista Jorge Belinsky, a una “autonomía del ámbito en relación con las determinaciones de lo real y las significaciones de los sistemas simbólicos” (2000, p. 151), por un lado, y por otro, a una “potencia creadora en cuanto a las posibles respuestas que toda cultura se da —o intenta darse— frente a ciertas cuestiones fundamentales: ¿quiénes somos?, ¿qué deseamos?, ¿de dónde venimos, qué llegaremos a ser?, ¿quién o quiénes nos han hecho así?. Es decir, la pregunta por lo imaginario racial abre el espectro de preguntas fundamentales hacia ese “ámbito de los reinos intermedios” (p. 157) “entre los datos de los sentidos y las deducciones del intelecto o entre las determinaciones de lo real y las significaciones de lo simbólico” (p. 156). Castoriadis insiste en la relacionalidad dinámica que se da entre lo imaginario, como capacidad de los sujetos de evocar y producir imágenes en ese “ámbito intermedio”, y lo simbólico que, instituido, funge como condición de posibilidad de un orden social determinado.

Si para Omi y Winant la dimensión representacional de los proyectos raciales impacta y es impactada por las estructuraciones sociales, para Castoriadis no solamente los procesos representacionales tienen repercusiones en el orden y la vida social, también participan en ese proceso los “imaginarios” y los sujetos que los producen. Fue en este sentido que el número convocó al envío de trabajos que indagaran en dichas formaciones imaginarias y sus efectos racializantes de manera situada y/o comparada, que visibilizaran las persistencias y experiencias de la racialización más allá de la clasificación, que tomaran en cuenta procesos o marcos instituyentes que habilitan o presionan sobre dichas persistencias, y que desplegara el espectro de posiciones y experiencias subjetivas que implica la dinámica racializante, entendida como relación de poder.

La otra palabra clave presente en la convocatoria es *racialización*, término que, al menos en esta propuesta y a partir de trabajos anteriores (Catelli, 2017, 2021; Catelli, Rodríguez y Lepe Carrión, 2021), pretende producir una inflexión crítica que tense el concepto de “raza” como categoría de análisis. Pensar en términos de racialización como proceso produce una necesaria interrogación respecto al sentido del concepto “raza”, que alberga genealogías y cargas de sentido muy específicas según el momento y lugar de su circulación (Franceschini, 2013; Martínez, 2008; Omi y Winant 2015) y del proceso de formación racial en juego. En otras palabras, pensar en procesos de racialización en América Latina y el Caribe supone, necesariamente, llenar y colapsar la fijeza persistente del signifiante “raza” con sentidos local e históricamente específicos, y dar cuenta de la cualidad “resbaladiza” que ha puesto en discusión Stuart Hall (2019):

¿Acaso la raza no es entonces, ni más ni menos, que un significativo resbaladizo? ¿Algo que aparece en el sistema racializado de representación como el lugar de un conjunto de operaciones discursivas que solo importan porque constituyen un régimen particular de verdad que organiza las prácticas sociales? (2019, p. 78).

Si bien existe un consenso en la comunidad científica de que la “raza no existe”, esto no implica que no exista la racialización (Campos García, 2012; Gatto, 2017), entendida de manera general como el proceso de producción, distribución y fijación de diferencias raciales con efectos jerarquizantes, asociados desde luego a lo que Aníbal Quijano llamó la “colonialidad del poder” (2000) y Walter Dignolo (2003) abordó como “diferencia colonial”, y que se interceptan con la producción de la diferencia sexual y de género (Bidaseca y Vázquez Laba, 2011; Cejas y Ochoa, 2021; Crenshaw, 1991; Lugones, 2008; Segato, 2016; Viveros, 2016; Young, 1995; Wade, 2014). En todo caso, parece haber cierto acuerdo en que la producción de la diferencia racial es un problema no tanto científico sino social. En tal sentido, debido a que el problema ha sido abordado de manera más sistemática en las ciencias sociales, los encares del problema de la racialización tienden a enfocarse muchas veces en el análisis crítico de agendas gubernamentales, políticas públicas, prácticas sociales, aunque sin abandonar cierta vigilancia de los desarrollos recientes en el campo científico, sobre todo a partir del retorno de las ciencias genéticas (López Beltrán et al, 2017). Así, aún persiste en quienes nos ocupamos del problema de la racialización la necesidad de sostener el deslinde que expresa esta frase de Alejandro Campos García (2012), “No existen grupos raciales *per se*, sino solamente grupos socialmente racializados como resultado de prácticas, doctrinas y voluntariosas producciones de saber” (p. 189). Ahora, si bien la racialización es un proceso dinámico que involucra elementos del orden de la producción del saber, tal como lo señala Campos García, del conjunto de ensayos que publicamos en este número se desprende esa dimensión *imaginaria* que participa tanto de la racialización como de los discursos científicos, los “saberes”, que sustentan el cuestionable entramado de relaciones de poder y jerarquías resultantes.

Con relación a esto último es importante recalcar una y otra vez que los “saberes” que participan en estos procesos no son ajenos a los sistemas simbólicos, los sistemas de metáforas, las metanarrativas, muy especialmente aquellos que operan en construcciones imaginarias nacionales y supranacionales (como América Latina), tal como he argumentado en *Arqueología del mestizaje. Colonialismo y racialización* (2020). La de la

nación es una dimensión central en los despliegues críticos sobre la racialización en casi todos los ensayos de este dossier, que retoman y profundizan esa cuestión que ha sido una constante en estudios que abordan la problemática con perspectiva poscolonial, anticolonial, decolonial. Mario Rufer, uno de los autores del número, ha insistido una y otra vez en la necesidad de prestar más atención a los atributos simbólicos de las tramas políticas que se despliegan cuando el poder de la nación se pone en ejercicio, bajo diversos ropajes:

No hay economía que funcione sin su producción simbólica ni ejercicio político efectivo sin los correlatos sémicos que negocien su funcionamiento. Tomamos lo simbólico como una parte constitutiva del acontecimiento político, de la existencia del Estado, de la fuerza del acontecimiento (Geertz, 1980). El punto es poder analizar las tensiones que esa trama de significaciones genera en cada caso, su productividad en la arena política y en las formas cotidianas de la dominación y el desacuerdo. La nación apela a un nodo de función simbólica: podemos llamarla mítica, o con su eficacia reestructurada desde la diferencia o, incluso, parodiando su rol cohesionador, desde el desacuerdo público. No importa, aun así funciona. (2012, p. 11)

Se trata de imbricaciones complejas, de “verdades” cifradas bajo distintos registros simbólicos que circulan y persisten, o a veces permanecen ocultas y luego emergen, conformando un campo denso donde se disputan sentidos que tienen que ver con la identidad, la experiencia subjetiva, la agencia social y política. Desde luego que, como venimos insistiendo, estos procesos ocurren en escenarios específicos y dan lugar a formaciones raciales locamente específicas, pero con ciertos aspectos estructurales que pueden detectarse, en análisis arqueogenealógicos (Foucault, 1966) situados (Catelli 2020; Lepe-Carrión, 2016; Grosso, 2008), o genealógico-materialistas (West, 1987) del problema.¹ En ese sentido, la convocatoria del dossier proponía desplegar una perspectiva poscolonial, lo que no

¹ A diferencia del método arqueogenealógico de Foucault, orientado en líneas generales a desarrollar una analítica del poder/saber y de las prácticas discursivas y no discursivas para abordar el problema del saber en el ámbito de las luchas (Castro, 2018, p. 186-187), el análisis genealógico-materialista planteado por Cornel West (1987) está orientado específicamente al problema de la opresión en múltiples niveles de las personas “de color” (*people of color*), que incluye, primero, una interrogación genealógica de las condiciones discursivas y extra-discursivas que hacen posibles las prácticas racistas en distintas épocas y localizaciones de la civilización occidental; segundo un análisis micro-institucional de los mecanismos que promueven o desafían esas lógicas en la vida cotidiana, y que incluyen aspectos identitarios, autorrepresentaciones, ideales estéticos, estilos culturales, sensibilidades psicosexuales y gestos lingüísticos dirigidos a las “personas de color”; tercero, un abordaje macro-estructural que acentúe modos de explotación de clase, represión estatal y dominación burocrática, incluyendo la resistencia a esos modos, en las vidas de las “personas de color” (s.p.; la traducción es mía).

significa “después” del colonialismo sino, por lo contrario, insiste en hacer visibles las marcas o improntas persistentes de los procesos coloniales en el presente (Catelli, Rufer y De Oto, 2018; Catelli, 2014; Rigat, 2018; Rivera Cusicanqui, 2010). De los análisis discursivos e imaginarios de los ensayos de este dossier van emergiendo figuras y patrones que configuran un paradigma racial específicamente latinoamericano y caribeño, atravesado por ideologías cristianas respecto de la limpieza de sangre, y procesos como el mestizaje y las instituciones esclavistas, que resurgen bajo nuevas formas en el presente.

En esta dirección todavía parece necesario recordar que en la colonialidad/modernidad temprana la idea de raza se asoció a la sangre, al linaje y se fundió con sentidos semíticos y religiosos (Franceschini, 2013; Martínez, 2008; Stolcke, 1992). No fue siempre entendida como fenotipo, recién en las formaciones raciales asociadas al régimen de la colonialidad/modernidad el sitio de su inscripción primordial serán los cuerpos (Anzaldúa, 1987; Aguirre Aguirre, 2020; Fanon, 2009; Mignolo, 2003; Lugones, 2008; Wynter, 2003). Ligados desde el siglo XVIII, raza y cuerpo han atravesado conjuntamente un proceso de reificación en los ámbitos de la biología y la antropología, que configuran el cuerpo subjetivo, viviente, como *objeto* de estudio. Esto es, claro está, efecto del registro discursivo de las ciencias biológicas y de sus prácticas (Leys Stepan, 1986), así como de la antropología física y luego cultural (Catelli, 2018) y de intensos y complejos procesos instituyentes (estudiados generalmente en el campo de la historia de las ciencias (García Bravo, 2016). Resulta algo obvio decirlo, pero no por eso debemos dejar de recordar que las ciencias han estado profundamente imbricadas con los regímenes de representación y prácticas de las artes visuales modernas/coloniales, con lo literario en un sentido general y sumamente fluido, y con el campo sociocultural en general. Algo que otorga esa cualidad resbaladiza a la noción general de raza es que los conceptos pertenecientes a los imaginarios críticos raciales son viajeros frecuentes (Bal, 2009). Es justamente en la zona de contacto entre esas áreas del pensamiento y del conocimiento donde se concentran los imaginarios raciales, una cantera crítica transdisciplinaria muy fértil donde gestar “pensamiento vivo en tiempos difíciles” (Gordon, 2013).

Ahora bien, la persistencia de la idea decimonónica de raza (así como las de sexo, género y sexualidad), forjada de manera casi simultánea con los Estados nacionales latinoamericanos, involucra un conjunto de rasgos y características descriptibles, identificables y científicamente verificables en los cuerpos, que “fijan”, para usar un término de Frantz Fanon (2009), al cuerpo subjetivo. Esa “fijeza” (*fixity*) es retomada por Bhabha (2002),

para señalar el modo en que opera la figura del estereotipo en el discurso colonial (y poscolonial, deslizándose a través de las tramas simbólicas de la nación) como forma de marcación del “otro”. Así, cuando hablamos de raza seguimos, como afirma Peter Wade (2014), oscilando entre “discursos de índole natural-cultural sobre los cuerpos, el medio ambiente y el comportamiento, en los cuales las dimensiones culturales y naturales siempre coexisten” (35) (Catelli, 2017), observación que puede extenderse a la tríada sexo, género, sexualidad (Viveros, 2016; Cejas y Ochoa, 2021). Uno de los efectos de esta duradera ligazón es cierta dificultad en el abordaje de lo racial como un fenómeno que no está *exclusivamente* anclado en el cuerpo, sino que también ocurre en exceso de él, a través de entramados complejos que involucran, de nuevo, aspectos imaginarios y discursivos y prácticas no-discursivas, o performativas, que configuran ámbitos significativos donde la racialización opera y se (re)produce. Así, la visibilización de esta problemática en la dimensión de los imaginarios culturales, a través de la presión crítica implícita sobre el concepto de raza, busca trabajar a contrapelo de algunas dinámicas subrepticias de la racialización, entendida como proceso social, naturalizada como “proceso cultural” y de los efectos de su larga y cambiante relación con el cuerpo. O mejor, *lxs cuerpxs*, siempre mediados y hasta producidos por discursos, prácticas e imaginarios racializantes, de género y sexualidad. Cuerpxs que la racialización mueve y sitúa dentro del denso espectro de la biopolítica/necropolítica (Mbembe, 2011).

En este desplazamiento parcial del enfoque del problema que proponemos, del cuerpo racializado a los imaginarios raciales y sus funciones racializantes, retornamos al punto acerca de la relevancia central que Omi y Winant asignan al vínculo entre estructura y representación, cuando se refieren a “proyectos raciales” (similar a lo que nosotros llamamos “procesos racializantes”) de distintas índoles. En este punto es donde los ensayos que presentamos a continuación trabajan de manera sumamente eficaz, en análisis enfocados, mayormente, en casos específicos, pero a la vez paradigmáticos, con relación a las formaciones raciales, imaginarias y resbaladizas, de nuestra poscolonialidad.

Referencias

- Aguirre Aguirre, C. (2021). *La noche de la invención: Frantz Fanon, Aimé Césaire y la génesis de una filosofía del cuerpo colonizado*. Tesis de doctorado. Córdoba: Repositorio Virtual UNC.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute.
- Bal, M. (2009). *Conceptos viajeros en las humanidades. Una guía de viaje*. Murcia: CENDEAC.
- Belinsky, J. (2000). *Bombones envenenados y otros ensayos sobre imaginario, cultura y psicoanálisis*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bidaseca, K. y Vazquez Laba, V. (Comps.) (2011). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Campos García, A. (2012). Racialización, racialismo y racismo. Un discernimiento necesario. *Revista de la Universidad de la Habana* 273, pp. 184-199.
- Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.
- Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Catelli, L. (2014). Dispositivos de memoria y repertorios de lo sensible en la Serie 1989-2000 de Luis González Palma. En AAVV, *Luis González Palma* (pp. 13-25). Madrid: La Fábrica.
- Catelli, L. (2017). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Revista Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* 6, 12, pp. 89-117.
- Catelli, L. (2018). La persistencia del racismo en los imaginarios culturales sobre Latinoamérica. En Y. Martínez San Miguel, B. Sifuentes Jáuregui y M. Belausteguigoitia, (Eds.). *Términos Críticos en los Estudios Latinoamericanos y del Caribe*. Boston: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana.
- Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización*. Temuco, Chile: Editorial de la Universidad de la Frontera/CLACSO.
- Catelli, L.; Rufer, M.; De Oto, A. (2018). Introducción: pensar lo colonial. *Tabula Rasa* 29, pp. 11-18.
- Catelli, L.; Rodríguez, M.; Lepe-Carrión, P. (Eds.). (2021). *Condición poscolonial y racialización* (2020). Mendoza: Editorial Qellqasqa.

- Cejas, M. y Ochoa, K. (2021). De los estereotipos racistas y sexistas a la interseccionalidad, que siempre da cuenta de la complejidad. Conversación con Mara Viveros. En M. Cejas y K. Ochoa (coords.), *Perspectivas feministas de la interseccionalidad* (pp. 27-44). Xochimilco: Doctorado en Estudios Feministas, UAM.
- Crenshaw, K. W. (1991). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43 (6), pp. 1.241-1.299.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- Franceschini, L. (2013). *Decolonizzare la cultura. Razza, sapere e potere: genealogie e resistenze*. Verona: Ombre Corte.
- García Bravo, M. H. (2016). Anthropologie du Mexique y el régimen de indigenidad racializada en México siglo XIX. *Interdisciplina* 4 (9), pp. 51-70.
- Gatto, E. (2018). Racializaciones. La producción histórica de la diferenciación racial. *Anuario de la Escuela de Historia*, pp. 1-6.
- Gordon, L. (2013). *Decadencia disciplinaria. Pensamiento vivo en tiempos difíciles*. Quito: Abya Yala.
- Grosso, J.L. (2008). *Indios muertos, negros invisibles: Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza etnia nación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Lepe-Carrión, P. (2016). *El contrato colonial de Chile. Ciencia, racismo y nación*. Quito: Abya Yala.
- Leys Stepan, N. (1986). Race and Gender: The Role of Analogy in Science. *Isis*, 77(2), pp. 261-277.
- López Beltrán, C., Wade, P., Restrepo, E. y Ventura Santos, R. (Eds.). (2017). *Genómica mestiza: raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. Hacia un feminismo descolonial. En *Género y descolonialidad* (pp. 13-42). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Martínez, M. E. (2008). *Genealogical Fictions. Limpieza de Sangre, Religion, and Gender y Colonial Mexico*. Palo Alto, CA: Stanford UP.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Buenos Aires: Melusina.
- Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Omi, M. y Winant, H. (2015). *Racial formation in the United States*. New York: Routledge.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 21(2). Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I.
- Rigat, L. (2018). *La representación de los pueblos originarios en la fotografía latinoamericana contemporánea: de la imagen de identificación a la imagen de reconocimiento*. Montevideo: CDF.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz: La Mirada Salvaje, Piedra Rota.
- Rufer, M. (2012). Introducción: nación, diferencia, poscolonialismo. En: M. Rufer (Ed.), *Nación y diferencia: procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*, (pp. 9-43). México: Editorial Ítaca.
- Segato, R. (2016). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Stolcke, V. (1992). *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid: Alianza.
- Viveros, M. V. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52, pp. 1-17.
- Young, R. J.C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. New York: Routledge.
- Wade, P. (2014). Raza, ciencia, sociedad. *Interdisciplina* 2 (4), pp. 35-62.
- West, C. (1987). Race and Social Theory: Towards a Genealogical Materialist Analysis. En M. Davis, M. Marable, F. Pfeil, and M. Sprinker (Eds.), *The Year Left 2. Towards a Rainbow Socialism - Essays on Race, Ethnicity, Class, and Gender* (pp. 74-90). Londres: Verso. <https://www.versobooks.com/blogs/2568-race-and-social-theory-towards-a-genealogical-materialist-analysis>
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom Towards the Human, After Man, Its Overrepresentation—An Argument. *CR: The New Centennial Review* 3 (3), pp. 257-337.

ARTÍCULOS

La fijación de la cultura:

Colonialidad y racialización
en mapas pictóricos y
culturales de México

Culture as Fixation:

Coloniality and Racialization
in Pictorial and Cultural Maps
of Mexico

Mario Rufer*

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

 <https://orcid.org/0000-0002-2335-1335>

Itza Varela Huerta**

El Colegio de México

 <https://orcid.org/0000-0003-3160-7481>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3848>

* Profesor-Investigador Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana, México. Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Doctor en Estudios de Asia y África, Especialidad Historia y Antropología, por El Colegio de México. Sus líneas de investigación se orientan a los estudios culturales y la crítica poscolonial, y los usos sociales del pasado y de la temporalidad: nación e historia pública, memoria, museos, archivo y patrimonio. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de CONACyT, nivel 3. Entre sus libros como autor o editor se encuentran: *La colonialidad y sus nombres* (Siglo XXI, CLACSO, 2022) y *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010). Email: mariorufer@gmail.com.

** Profesora-Investigadora del Centro de Estudios de Género de El Colegio de México. Doctora en Ciencias Sociales por la UAM-Xochimilco. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACyT. Ha trabajado sobre movimientos afromexicanos, racismo en México y políticas culturales afro en la Costa Chica de Oaxaca. Su libro más reciente es *Tiempo de diablos. Usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos* (CIESAS-México, 2022). Email: itza_amanda@yahoo.com.mx.



Recibido: 27 julio 2022 * Aceptado: 6 diciembre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Rufer, M. y Varela Huerta, I. (jul.-dic., 2022). La fijación de la cultura: colonialidad y racialización en mapas pictóricos y culturales de México. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 24-52. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3848>

Resumen

¿De qué forma una representación plana del espacio participa en la definición de la cultura nacional y de su diferencia? ¿Es posible identificar fijaciones coloniales en mapas nacionales? ¿Qué relación existe entre mapas “culturales” –pictóricos–, la soberanía y el racismo? Estas preguntas son trabajadas en el presente artículo por medio de tres mapas murales y pictóricos: “México pintoresco”, de Miguel Covarrubias (1947); mapa de la diversidad cultural de México (1998) y mapa de poblaciones afromexicanas (2016, 2022). El propósito es comprender cómo las visualidades cartografiadas impactan en construcciones sociohistóricas sobre raza y cultura en la historia reciente de México.

Palabras clave: mapas ilustrados, cultura nacional, racismo, diferencia cultural, México

Abstract

How does a flat representation of space participate in the definition of national culture and its difference? What is the relationship between “cultural” maps –illustrated and pictorial–, sovereign dominion, and racism? Is it possible to identify colonial fixations in the maps of national vindication? These questions are worked in the article through three mural and pictorial maps: “Mexico pintoresco” by Miguel Covarrubias (1947); map of the cultural diversity of Mexico (1998), map of Afro-Mexican populations (2016, 2022). The purpose is to understand how these mapped visualities impact the socio-historical constructions of race and culture in Mexico’s recent history.

Keywords: pictorial maps, national culture, racism, cultural difference, Mexico

“En aquel Imperio, el arte de la cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el mapa del imperio, toda una provincia. Con el tiempo, estos mapas desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un mapa del imperio que tenía el tamaño del imperio y coincidía puntualmente con él”.

Jorge Luis Borges. *Del rigor en la ciencia* (1946).

Hablar de mapas es trabajar en la frontera difusa entre un orden del registro y de la escala, de la mimesis y también de la fijación. Mapear es menos “indicar” que fijar, trabajar en el plano aquello que escapa a la sincronía y a la estructura —el espacio no solo es construido, sino vivo, mutante—. En este ensayo, nos interesa el mapa como “texto” en tanto figuración límite de lexicalidad e imagen. Autores como Jhon Brian Harley (2005), Matthew Edney (2007) y Raymond Craib (2004), para el caso de México, han mostrado la importancia de considerar los registros corográficos y cartográficos como momentos específicos de las constelaciones de poder, soberanía y ocupación del territorio. Esto es, hacer notar la fuerza de la performatividad en la confección de los mapas, no solo por el uso específico de la escala y la técnica, sino por la dirección de una mirada en aquello que el mapa “expone” (Mirzoeff, 2011).

El oficio de cartografiar probablemente sea uno de los más antiguos en el ámbito de las ciencias. Se trata, a fin de cuentas, de representar en términos humanos la vastedad de los espacios “naturales y objetivos”. Sin embargo, como toda producción humana, los mapas nos muestran espacios que no son tan “naturales” y mucho menos objetivos. No son naturales, en tanto que hay una construcción social del espacio que además no puede ser fijada, pues lo que permite la articulación del espacio físico son las formas en las cuales los grupos sociales habitan y articulan ese espacio. Objetivos tampoco puede ser, dado que la representación del espacio está relacionada con el lugar desde el que se mira: un lugar que puede permitir ver con nitidez algunos puntos del paisaje pero que, sin duda, dejará borrosos otros e invisibles los demás.

Es imposible pensar en la tecnología cartográfica sin la voluntad imperial. Como varios autores han mostrado, el paso de la técnica rudimentaria y orientadora de las cartas portulanas al mapa con escalas, grados de medición y mayor exactitud, estuvo directamente vinculada con la expansión europea en los siglos XV al XVIII (Harley, 2005). Ahora bien, como planteó Harley, los mapas nunca tuvieron mucho que ver con técnicas analógicas de ampliación de la escala, sino con un gesto sémico que vehiculizaba una

manera de reconocer –y, por ende, de dominar, de “traer al sentido”– el territorio desconocido. En general, sabemos que los mapas funcionaron –incluso después de la fotografía satelital y de *Google Earth*– como una técnica metonímica que pretendía sostener y preconizar el dominio simbólico de una totalidad imaginada –un Estado, por ejemplo– justo allí donde menos dominio efectivo se tenía y donde muchas veces el territorio en sí seguía siendo una interrogante. En un clásico trabajo a veces olvidado, Joseph Conrad (1924) propuso esa lectura de la exploración: cuando la “geografía fabulosa” de la Edad Media y el Renacimiento dio paso a la “geografía militante” del imperio en el siglo XVIII, un lenguaje de autoridad sobre la tierra vista, reconocida, penetrada, reemplazó a la autoridad de la tierra sabida y reconocida en los textos, en los conocimientos previos de la larga tradición escolástica.

Más allá de los mapas estratégicos de la vieja “expedición y guerra” sobre la conquista o el control territorial, ¿existe una relación contemporánea entre mapa y soberanía? ¿Qué cosas quedan “fuera del mapa” cuando se trata de la representación de los territorios o de un paisaje? Si pensamos en los mapas pictóricos, por ejemplo, estos hacen desde una tradición artística lo que parecería imposible en la estela cartográfica: a partir de la violación de escala, muestran un atributo del territorio –un traje, una figura, un animal, un recurso–. A partir del uso antiguo del gigante, fijan el ojo observador en una tipicidad –un vestido “típico”, una artesanía “típica”–. Pero hay otros signos que siguieron impensables en los mapas: la propiedad privada, por ejemplo. Mientras una tecnología visual intenta ser capaz de “fijar” lo imposible –el paisaje fugitivo de la cultura que es, generalmente, el paisaje de culturas subalternizadas en la historia nacional–, parece haber una intención precisa de sustraer de la mirada ejes como la propiedad privada, las extensiones de tierra, el catastro. En la cartografía profusa de la pedagogía nacional, algunos secretos permanecen celosamente reservados a una política contemporánea del siglo.¹

Si el ejercicio de la mirada es también un ejercicio pedagógico atravesado por la cultura, entonces podemos pensar en diferentes temporalidades históricas. La primera de ellas, el periodo posrevolucionario y su relación con el muralismo mexicano, una forma de relación con la ciudadanía establecida por narraciones visuales de una historia nacional mestiza, con un relato sobre la alteridad en el cual esta debía incorporarse, poner el cuerpo indio como cuerpo

¹ La tradición de mapear es clave en cualquier pedagogía nacional. Según Karl Schlögel (2007): “En la mayoría de casos se funda una tradición nueva: vino al mundo el atlas escolar, histórico y nacional, que en adelante enseñaría a generaciones de escolares por millones, en ediciones renovadas año tras año, como se ha de ver el mundo ‘desde la posición nacional’. Atlas históricos y mapas nacionales en las paredes de la escuela forman el horizonte en que la correspondiente generación nueva y joven se prepara para la vida” (p. 197).

mestizo, para la idea de una nación mestiza fuerte. El segundo periodo de construcción de esta pedagogía visual de lo racial podemos verlo en la producción del mapa de la diversidad cultural, diseñado y ejecutado por la Dirección General de Culturas Populares, de la hoy Secretaría de Cultura –antes Consejo Nacional para la Cultura y las Artes–. El tercer momento de la construcción de esta política pedagógica visual lo observamos en la elaboración del mapa de población afromexicana y afrodescendiente, una colaboración entre el Instituto Nacional de Antropología en Historia y el Consejo para Prevenir y Erradicar la Discriminación, de la Secretaría de Gobernación.

Mapas y fijación: la impresión cultural de una nación

“Ahí estamos todos. Bueno... no sé si todos, pero estamos ahí. Cada uno en su lugar con lo que nos representa”.

José, cuidador del Museo Comunitario Francisco I. Madero, frente a una réplica del mapa de Covarrubias.

En su análisis sobre la *Carta General de la República Mexicana* (1861), de Antonio García Cubas, Raymond Craib (2004) sostuvo:

Un territorio trazado y científicamente naturalizado no fue lo que hizo a México. Aunque la retícula ya estructuraba un espacio determinado, no revelaba un lugar. Para hacer de México una realidad tangible, la superficie sedimentada científicamente necesitaba estar unida a un panorama visual. (p. 34)

Dicha *Carta* fue presentada en 1865 en lo que para muchos es el primer “mapa completo” del Estado-nación moderno en México –sobre todo después de las guerras con Estados Unidos terminadas en 1848–. Como gran parte de la historia del Estado moderno nos enseña, si antes del siglo XVIII la soberanía era una cuestión de temporalidad –cómo se gobierna, cuándo se consideran principios y fines de la *potestas*, por cuánto tiempo–,² la soberanía moderna se torna fundamentalmente cuestión de espacio: dónde y hasta dónde. En la cartografía y la delimitación se vuelve clave fijar centros de control espacio temporales, así como fronteras donde el tiempo de la política y el alcance del dominio flaquean (Neocleous, 2003).

Craib (2004) destacó la importancia de las imágenes seleccionadas por García Cubas, que “acompañaban” al mapa cartográfico a escala: fotos de

² Incluso los mapas de dominio de los imperios como el de Carlos V, siempre estaban supeditados al enunciado que acabamos de formular: a Carlos V. La vida, la gestión temporal y la marca épica *del soberano*, no la extensión espacial de *la soberanía*.

estructuras en ruinas, “cabezas olmecas” colapsadas, una jungla pintada engulléndose las glorias en piedra. Ningún indígena vivo. Una gloria pasada flanquea al mapa sin tiempo de la nación. ¿Las glorias de quiénes? Mayas, “tarascos”, zapotecas: es ese, según Craib, el cuadrante escogido. Las fronteras de la nación con las glorias de los grupos sedentarios, pacificados e invisibles. Apaches o comanches ni siquiera son señalados: grupos nómades que aún constituían una amenaza posible están “fuera de cuadro” y, como nos recuerda Mark Neocleous (2003), lo que es dejado “fuera del mapa” –*off the map*–, saturando una posición insignificante en el espacio de la representación, replica –o al menos lo intenta– el acto de señalar lo que queda fuera de la existencia política.³ Además, la *Carta* de García Cubas (1861) recuperaba gran parte de las glorias naturales: el Pico de Orizaba, el Popocatepetl.

Lo que Craib (2004) anotó es que García Cubas no hizo solamente un *zoom out* en su mapa, actualizando las técnicas de escala y longitud, y añadiéndole algunas “estampas” de la grandeza histórica y natural; sino que fijó, mejor dicho, reafirmó, un relato, la narrativa de una trayectoria: la de Hernán Cortés (Craib, 2004, pp. 48-50).⁴ Con el primer mapa nacional, “la travesía contingente y precaria de Cortés se tornó un itinerario fijo, una pieza clave que funcionó como el tropo primario tanto para adentrarse en México como para imaginarlo” (p. 42). De algún modo, el mapa de la nación está asentado en un relato de quien fundó un modo de ver y decir sobre América y sobre estas tierras, y no solamente por el tono descriptivo de la *probatio* y de la visión específica, sino también por lo que implicó que, en América, como mencionó Valeria Añón (2012), la palabra escrita despertó para ser ofrecida a la autoridad imperial.

Atar la superficie a un panorama visual estuvo, desde aquel entonces, en el horizonte simbólico de la nación. Al itinerario cortesiano era clave contraponerle una toponimia diferenciada. No solo fue necesaria la indigenización de los topónimos –espacios naturales, pueblos, sitios arqueológicos que comenzaban a identificarse–, sino la discusión sostenida al respecto: mientras para algunos remozar los nombres era una forma de retomar el control del diseño, para otros implicaba un claro riesgo de “pérdida” de identidad lograda y memoria decantada (Craib, 2004). Los nombres oficiales se cambiaron y se eligió con cuidado un equilibrio entre

³ Como señaló Craib (2004): “Tanto Orozco y Berra como García Cubas presentan a los indios de la meseta central como sedentarios que viven el romance agrario, defendiendo la civilización y el progreso de las incursiones de las ‘pérfidas, traidoras y crueles’ tribus del norte” (p. 36).

⁴ Al respecto indica Craib: “Con el mapa de García Cubas, y su definición de la tierra como un paisaje mexicano por excelencia, con el Orizaba teñido de sol y el Popocatepetl, el espectador, y no sólo el viajero, podía ahora participar en una reconquista simbólica de México, atravesando la tierra al ritmo de los conquistadores desde la comodidad de un sillón” (Craib, 2004, p. 42).

indicadores cristianos y nomenclaturas de raíz indígena. No cualquiera: nahua, zapoteca, otomí –en el norte, una vez más, se borró gran parte de la toponimia apache, comanche e incluso mucho de la purépecha–; solo las referencias al indio permitido.

Pero tanto la composición de la *Carta General* como la elección de los nombres –un proceso bajo la égida de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística– en un período similar de tiempo, nos recuerdan un punto clave sobre el cual se ha llamado bastante la atención: la arqueologización de una identidad –indígena en este caso– y su memorialización tópica en espacios –una calle, una sala, un río, un pueblo– es osificar su pertenencia al mundo de la ausencia, del pasado radical y de los muertos (Gorbach, 2016; Pratt, 2010, p. 134).⁵

Lo cierto es que, una vez consolidada la toponimia nacional y la fuerza mágica del Estado mexicano en términos de exuberancia, riqueza natural y espacio consagrado al destino de la historia, hay una forma específica en la tradición artística de dos tipos de mapa que nos interesan aquí: el mapa pictórico –o mapa ilustrado– y el mapa mural. Si bien desde el siglo XVII holandés podemos rastrear la tradición de trazar un puente entre tradición cartográfica técnico-científica y arte paisajístico y corográfico, en México adquiere un carácter particular por la intersección con el muralismo de tradición revolucionaria, por un lado; y, por otro, con la evidente intertextualidad con glifos y tratados de tradición prehispánica (Muiños Barros, 2021, pp. 14-15).⁶

En México existe una serie de mapas murales producidos en diferentes momentos –1947 y 1961 (Figura 1)–, los cuales son popularmente conocidos como “los mapas de Covarrubias”, pintados por los hermanos Luis y Miguel Covarrubias.⁷ Estos mapas aparecen en versiones diversas y en

⁵ Resta un estudio del lugar que le cabe a los pueblos originarios en la “nomenclatura” cartográfica: ¿qué tipo de ojo, de diagrama, de clasificación y de noción de concentración los engloba?, ¿de qué forma y con qué tecnologías son expuestos a los ojos observadores de la nación y su “cultura media” y qué cosa se sustrae a esa visión? En 2018, el Instituto Nacional de Antropología e Historia publicó el *Atlas Nacional de Etnografía: las culturas indígenas de México* (Millán, 2018). Los mapas aparecen señalando específicamente, en una lista, las áreas provinciales y sus “indígenas”. Es una especie de colección nacional cartografiada.

⁶ Podríamos pensar que los mapas pictóricos y la cartografía pertenecen a géneros muy diversos, los primeros más artísticos, los segundos más técnicos. En realidad, como Schlögel (2007) mostró para la cartografía alemana, esto es un error. El uso de los colores en la cartografía técnica y de las imágenes en los mapas pictóricos deben analizarse como componentes de un texto visual con lectura política en el marco de las recomposiciones nacionales. “(...) La policromía de los mapas en tiempos de la unificación imperial guillermina no es testimonio de la multiplicidad de culturas, paisajes y formas de dominio, sino signo de debilidad, enfermedad y descomposición. Policromía es defecto, signo de ingobernabilidad y vulnerabilidad, no índice de regia riqueza. Del todo diferente aparece la Alemania que ha traído consigo la unificación y la fundación del Imperio alemán. Que ha cambiado el colorido, al menos en gran parte. En ese cuerpo finalmente unificado se perfilan los Estados fuertes, ante todo el reino de Prusia” (p. 200).

⁷ Es importante notar que los mapas de Covarrubias pertenecen a una tradición de mapas que llevaron a cabo dos hermanos, Luis y Miguel. Algunos de los conocidos son “Geografía del Arte Popular Mexicano” (1951), realizado para el Museo de Artes e Industrias Populares de la Ciudad de México, y “Mapa de Mesoamérica”, comisionado para el Museo Nacional de Antropología. Hoy se exhibe en el vestíbulo de las salas etnográficas. El “Mapa de Mesoamérica” sirvió como punto de partida y apoyo estético y etnográfico para hacer el mapa que fue titulado como “La diversidad de México”, que consigna en su descripción: “México y sus 68 pueblos indígenas”. Todos estos documentos cartográficos son parte de una conocida tradición de corte indigenista. (Ramírez Bernal, 2013; Muiños Barros, 2021).

contextos muy distintos, como libros de texto escolar, museos nacionales, festividades de identidad cultural, edificios como la Torre Latinoamericana de Ciudad de México, el vestíbulo del Hotel del Prado, el Hall de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, la antesala de las Salas de Etnografía del Museo Nacional de Antropología y una buena parte de los museos comunitarios a lo largo del país. Más allá de sus versiones, que, en términos técnicos y estéticos tienen muchas diferencias, han sido apropiados y resignificados como ilustraciones abreviadas del reconocimiento plural, una especie de condensación espacial de la diversidad mexicana y de su “folclórica” pluralidad.

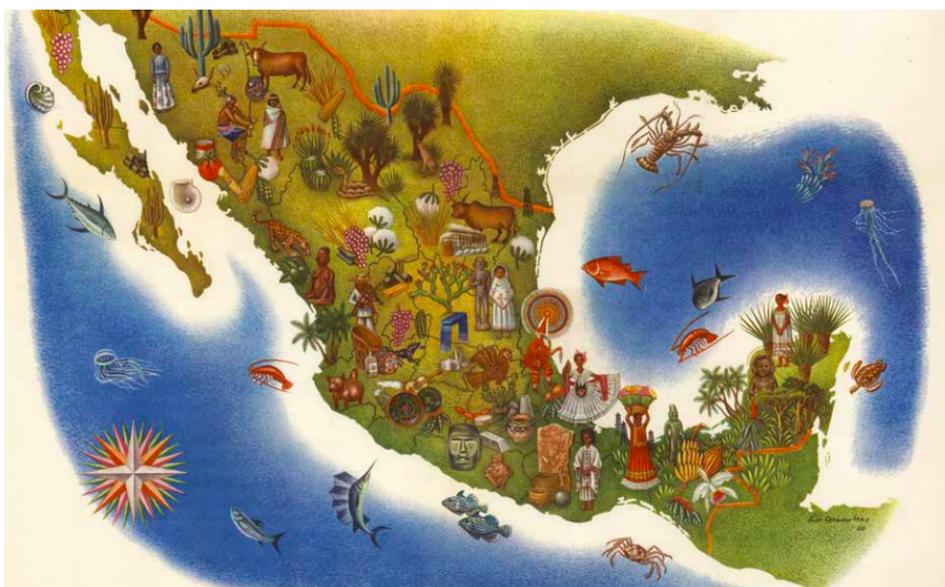


Figura 1. Miguel Covarrubias. “México pintoresco” (1951).

Nos centraremos específicamente en el mapa “México pintoresco”, por su enorme reproductibilidad y por las “citas” que esta obra recibe después en el mapa de la diversidad de la década de 1990.⁸ En ese sentido, interesa su potencia de ser replicado fuera de su lugar “original” de ubicación la fuerza iterativa de una escritura en sentido derridiano: en primer lugar, capacidad de repetirse, pero también la posibilidad de hacerlo fragmentariamente,

⁸ “México pintoresco” es un mural de 1947 pintado para el Hotel del Prado, en la ciudad de México, que resultó parcialmente dañado en el temblor de 1985. Ha sido replicado en libros de texto escolares, citado numerosas veces en folletines de turismo en la década de 1950 y 1960 y fue central para el desarrollo de los murales pintados años después por el propio Miguel y su hermano Luis. En cuanto al “Mapa etnográfico de México” de 1964, que también aparece referido como Mapa mural “Grupos indígenas” en el catálogo de murales del Museo Nacional de Antropología.

fuera de su contexto de enunciación y generando una multiplicidad de contextos grafemáticos (Derrida, 1989). Incluso para cualquier receptor no familiarizado con México, el tipo de mapa selló una época celebratoria de la diversidad cultural a escala continental mediante marcadores de “tipicidad” –un traje, un instrumento, una herramienta, una “artesanía”–. ¿En qué radica la eficacia de una manera de replicar?, ¿por qué es políticamente relevante detenerse en ella? En un texto reciente, Mario Rufer (en prensa) planteó:

cuando esa “marca-fuerza” [de escritura] se replica como en un mapa, cumple una *función escópica*: una fragmentación visual capaz de evocar un todo *sin mostrarlo*: el impulso metonímico de determinados signos (...) sabemos que cuando [los mapas] señalaban trajes, vestidos y artesanías “típicos” en América Latina lo hacían *junto con* las materias primas regionales, o sea, se proponían como ficciones del capital/ficciones capitales (*capital fictions* las llama Ericka Beckman). No podemos obviar la proximidad que existe entre los distintos íconos del Mapa de Covarrubias que en la medida en que exhibe mujeres y hombres en “trajes tradicionales” (presumiblemente indígenas), fija también los atributos naturales en tanto recursos extraíbles. En esa proximidad visual que “cita” lo propio de un espacio reemplazando a la corografía -es decir, sin describirlo—, “la diversidad cultural” queda fijada en un registro que es propio del paisaje. Entre recurso natural y espacio de delimitación, las culturas pertenecen a un *locus* visible, reconocible y *disponible*; pero no al tiempo. (s.p.)

En primer lugar, el mapa ancla lo que debe ser controlado en su fijación, pero también lo que es identificado como recurso: “ver, identificar, registrar: el trabajo del archivo colonial era la producción de un panorama que ubicara el territorio del dominio y los recursos del uso y la extracción” (Saldamira, 2014, p. 17). Como afirmó Beckman (2013): “lo que hoy pasa por una lógica económica impecable se basa en una ficción, elevada a cotas inimaginables: que los recursos naturales, junto con la creatividad y el trabajo humanos, existen sólo para que puedan convertirse en mercancías alienables” (p. 8).

Jaguares, mascarones, mujeres desplegando su vestido, nopaleras profusas y en los confines del mar, peces, cangrejos, medusas.⁹ Primero, deberíamos especificar que no hay nada intrínsecamente “indígena” en las imágenes consignadas, sino una “lectura” tal; tampoco hay anclaje en sentido barthesiano, una indicación lexical que fije el sentido: no hace falta. Sabemos, a fuerza de una extenuante pedagogía visual, que esas caras y esos trajes pertenecen a lo que en el panteón nacional se identifica como “cultura tradicional indígena” (Corona Berkin y Le Mur, 2017). Lo que el mapa sí produce es el refuerzo de la cadena significante: traje, nopal, algodón, lugar, tradición. Esto es, extensión de identidad —en el traje, por ejemplo—, fijación en el espacio natural, contigüidad con un recurso extraíble y configuración más amplia en la ausencia de temporalidad.

Esas operaciones específicas de clasificar, ordenar y nombrar forman parte de la atribución más general del reconocimiento en tanto acto soberano: producir diferencia y crear un mundo al darle nombre. Pero hay una segunda operación clave en toda acción de concentrar en un espacio visual —una vitrina, un escudo, un diagrama o un mapa—: la de crear operaciones de coexistencia y contigüidad, de extensión (Nemser, 2017; Gorbach, 2008). Los navíos dibujados y concentrados *cerca de* los territorios conquistados; las imágenes de cuerpos de mujeres indígenas *al lado de* la sala de teratología y anomalías de un museo de historia natural; los trajes típicos de los indígenas *al lado de* sus trabajos de cestería en una vitrina; los indígenas en un mapa pictórico *siempre entre* la exuberancia concentrada de vegetación y fauna. Ese marco de contigüidad que disloca el sintagma —en tanto ordenamiento no regularmente concatenado—, también habilita un paradigma abierto como argamasa de comprensión: el del anclaje necesario, por ejemplo, entre indígena y paisaje, entre “cultura tradicional” y naturaleza.

Esa contigüidad indéxica se complementa con una función metonímica: lo que este tipo de mapas revela —como ciertos testimonios del muralismo, de los libros de texto, de los dioramas museales— es que *ese* indio, *todo* indio representado como tal, lo está en tanto fuente y origen. Una forma de pasado, sí, aunque también una condensación natural que, como toda fuente, llama a ser consumida, fagocitada. Dicho de otro modo, no es solo por el hecho de “estar en el pasado” que el signo-indio permanece racia- lizado y fijado —algo planteado ya tantas veces—; y diríamos, no es solo porque “permanece en pasado” que nos interesa en este texto, es porque

⁹ El juego con la escala y la sobredimensión son claves en los mapas pictóricos; sin embargo, “Covarrubias había demostrado, más allá de su enorme creatividad, ‘un desentendimiento faccioso por la representación realista’. Esta afirmación ancla evidentemente, ante todo, en el tipo de relaciones de proporción y tamaño de las figuras con respecto al contexto en el que se insertaban. Las desproporciones —visibles por ejemplo en el mapa de fauna y flora— se vinculaban tanto a razones de carácter estético como pedagógico, y seguían además las tipologías comunes de representación cartográfica” (Serviddio, 2015, p. 392).

está puesto en un pasado *que no es histórico*, una forma-pasado que se estabiliza solo cuando se convierte en recurso, en una pieza anacrónica que cumple la misma voz accesoria del ornamento en la colección moderna: encaja en cualquier lado, “va” en cualquier secuencia (Stewart, 1992; Gorbach, 2012).¹⁰ Es esa la marca racializada del indio mexicano, distribuida como un atributo del territorio a lo largo de la tierra mapeada; no es una formación histórica, sino una condensación naturalizada que habla siempre por un mismo territorio simbólico: el de la nación.

¿Cómo es que se produce esa idea de atributo y contexto en un mapa? La historiadora Haydée García Bravo (2019) analizó cómo la fotografía etnográfica, desde los inicios, cumplió ese papel de revelar a los “tipos indígenas” como objetos-superficie. A raíz de la Exposición Histórico-Americana de Madrid –celebrada en 1892– y de la exposición mapeada de “tipos indígenas” que “correspondían” en cada Estado del territorio nacional, García Bravo expuso de qué manera la producción del contexto respondía a la idea total de pertenencia a la nación mexicana, y no una noción de “medio” ambiental o contextual de los sujetos retratados. De hecho, la autora explicó que a veces los “tipos” eran rodeados por columnas dóricas, caireles y ornamentos que asemejaban la réplica del gesto clásico (pp. 163-170).

En estos mapas y en el de Covarrubias de casi 60 años después, lo que podemos leer es una alta especificación del sintagma “indio de la nación”: está fijado en una noción de paisaje que, además de inmóvil, “corresponde” a un atributo cultural –artefacto, traje–. Así, la visión del “tipo” centrada en la frenología, la medida de cráneos y la argumentación sobre atributos físicos típicos de la racialización decimonónica dan paso a otra estructura de la fijación, centrada ahora en la posición de una beldad inocua y exuberante, profusa y divisable, en el contorno de la totalidad geográfica: esa es la fortaleza del guion de la cultura en la racialización contemporánea.

Lo cierto es que algo ominoso rodea el mapa en el contorno de sus sentidos, una especie de frágil *pax romana*, apenas sostenida por la apreciación del conjunto. Una *pax* producida a fuerza de hacer fracasar el lenguaje de la política, de la vitalidad del desacuerdo o de los atributos marcadores –igualmente estereotípicos– de modernidad. Una pacificación lograda en contrapunto con

¹⁰ El juego de signos en este mapa de Covarrubias responde a una perspectiva paradigmática de análisis. Esto es, un intertexto que este mapa “produce” *junto con otros* textos, imágenes y discursos varios provenientes del indigenismo mexicano. Esto es importante señalarlo porque si hiciéramos un análisis de los famosos mapas oceánicos de Covarrubias expuestos en San Francisco, con amplias representaciones de la cuenca del Pacífico, veríamos algo sorprendente: un cartógrafo-artista que muy tempranamente descentra la imagen del “mapa del mundo” desde Europa y lo piensa desgajado del occidentalismo predominante, además, que estos últimos son mapas con un complejo juego de cronotopos que no están presentes en los mapas pictóricos de México (Serviddio, 2015, pp. 398-400).

otros artefactos exhibitorios: las salas de etnografía del Museo Nacional de Antropología (Rufer, 2020), los “festivales de la identidad” mexicana, las más amplias conmemoraciones que hacen uso de los “desfiles de comunidades”.

Entre esta fórmula del mapa pictórico y la piedra evocada como ruina en la *Carta General* de García Cubas (1861), la noción de cultura pasa cada vez más a ocupar el rol de la *zombificación* en el ámbito de las pedagogías nacionales, de la que habló Achille Mbembe (1992): algo que resta de una muerte, movilizado por un aparato exógeno al sujeto referido. Podríamos preguntarnos entonces, ¿qué cosa se intenta “hacer morir” en esta configuración de la cual forma parte el mapa que convoca “artes populares”? Pareciera que lo muerto no es “el indio”, “la alteridad” o la “diferencia”; al contrario, esta aparece referida en una profusión de advocaciones culturales en esa pulsión contemporánea nacional por producir diferencias contenidas, domesticadas. Lo que se intenta hacer morir es un tipo de sujeto, el sujeto político. La producción de una distancia entre cultura y política quizás sea uno de los elementos centrales de este tipo de producción simbólica.

La función escópica que cumple el mapa fragmenta y reinscribe una marca cultural –el objeto, la danza, el traje– para fijar y reforzar la totalidad –“la cultura otomí”, “la grandeza originaria”–. Deberíamos decir que esto se produce en una operación discursiva que emula a la del territorio *conquistado*: el que aún no se recorrió por completo, no se abarcó con la ocupación de los cuerpos, *pero debe ser ya imaginado y constantemente afirmado* en un lenguaje –el ícono vitrinizado, el dibujo sobre el mapa–. Dicho de otro modo, ¿por qué en un mapa de la diversidad cultural no están iconizadas las culturas juveniles, las tribus urbanas, los migrantes chinos o las comunidades menonitas? ¿Por qué naturalizamos que la diversidad cultural que se *paisajiza* refiere exclusivamente a los pueblos indígenas? Quizás porque la dupla conquista/pacificación es el corolario que fija en la cultura lo que necesita desactivar en la política. Fijación y repetición son elementos clave de cualquier discurso colonial:

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

esencial duplicidad del asiático y la bestial licencia sexual del africano que no necesitan pruebas, nunca pudieran ser probadas en el discurso. (Bhabha, 2002, pp. 91-92)

Esa fijeza no es solamente tranquilizadora para la “cultura media” de la nación, blanqueada en su omisión de adjetivaciones, sino que exige “algo” a los pueblos empíricos, concretos, referidos en el mapa: reclama un reconocimiento de ellos en esa imagen. Esa es la trampa del multiculturalismo y así lo expuso Elizabeth Povinelli (2002) para el caso australiano:

Frantz Fanon y los miembros de la escuela de Estudios Subalternos han sugerido cómo la dominación colonial funcionaba inspirando en los sujetos colonizados el deseo de identificarse con sus colonizadores, [aunque] la dominación multicultural parece funcionar, por el contrario, inspirando a los sujetos subalternos y minoritarios a identificarse *con el objeto imposible de una auténtica identidad propia*; en el caso de los indígenas una forma “tradicional” domesticada y no conflictiva de socialidad e (inter)subjetividad. (p. 6)

Aquí tendríamos que producir una serie de preguntas sobre la cartografía específicamente. En primer lugar, qué es lo mapeable y qué es lo que queda *off the map*. Por una parte, están aquellos modos de existir –los “agresivos o amenazantes al orden” para las técnicas de visión de Estado– que quedan fuera del espacio representado; no tanto porque no tengan cómo ser referidos con metonimias culturales, sino porque la referencia difícilmente pueda hacerse sin remitir de alguna manera a su voluntad beligerante, a su constante afirmación en la negación, en suma, a su fracasada pacificación.

Por otra parte, hay tipos de lenguaje, formas de la referencia mapeada, que están fuera de foco, por ejemplo, el mapa catastral de la propiedad de la tierra.¹¹ El libro *Cartographic Mexico* (Craib, 2004) empieza y termina con la misma escena, la del presidente Miguel de la Madrid en 1985 en los prolegómenos de la firma del GATT –en español, Acuerdo General de Aranceles y Comercio–, anunciando en un discurso transmitido por televisión la inminente creación de un “catastro exhaustivo” de la propiedad de la tierra en México. ¿Por qué podía ser importante ese anuncio? La explicación que brindó de la Madrid era

¹¹ En el caso de la India, James Scott (1998) estudió con relativo detalle cómo la propiedad, los *dueños* de la propiedad y su movilidad específica en términos de estrategias sucesorias, va poco a poco sustrayéndose de la visión cartográfica –o sea, de la “mirada escópica” del observador omnisciente–. Pero no fue siempre un “silencio” –al contrario, los mapas de catastro con nomenclatura de la propiedad de la tierra eran profusos en algunos momentos del Imperio. Es con el estado nacional que la noción de territorio, recurso y naturaleza se deslindan completamente de la propiedad y esta última queda reservada exclusivamente al “archivo catastral”, no a la mirada de la nación (pp. 44-54).

más o menos convincente: las irregularidades en el período posrevolucionario con la venta ilegal, el traspaso doloso, la ocupación y el despojo de ejidos y tierras comunales hacía necesario un mapeo histórico y preciso. Por supuesto, la empresa fue imposible y nunca se efectuó. Tres años después, ganó la presidencia Carlos Salinas de Gortari, secretario de Programación y Presupuesto del presidente, y comenzó el dismantelamiento de la propiedad ejidal. Craib (2004) atribuyó la imposibilidad del catastro a la tesis central que desarrolló su libro: “aunque de la Madrid no lo supiera, cuando ordenó la creación de un catastro exhaustivo, estaba representando un drama demasiado común en la historia de México: el drama espacial entre *fijaciones estatales* y *paisajes fugitivos*” (p. 2). Esto es, de la Madrid se habría enfrentado a la tensión entre la voluntad omnicompreensiva y fijadora del poder, y el cambio constante de dinámicas incontrolables como el mercado de tierras.

En esta línea, podemos hacernos una pregunta complementaria: ¿por qué pensar que los paisajes fugitivos refieren al mercado, al tiempo vacío del capital –y de la modernidad estatal–, y no a los procesos de construcción histórica del sentido que confluyen en “la cultura popular o indígena”? ¿No será que el “fuera de foco” de la propiedad de la tierra tiene más bien que ver con aquello que es hecho fracasar en el espacio de la representación, porque es mejor que no se vea nítidamente, *fijamente*? La fijación es una voluntad de poder, un acto político, y no un atributo del mercado o de las culturas. Nada está fijado fuera del gesto soberano que produce la fijación –un gesto iterativo que nunca está completo–. La tierra pasa de manos con frecuencia, es cierto, pero ni el molusco ni el nopal ni el “indio típico” *pertenecen* al espacio del mapa. ¿Por qué nos resulta más *mirable* un mapa con indios y cactus que un mapa que delimite la propiedad de la tierra?, ¿por qué sería más “cartográfico”? Esta interrogante deja a un lado, lo sabemos, la especificidad de la comparación; sin embargo, pretendemos poner el centro en los elementos que dejan de ser “conectables” en los regímenes escópicos de la mirada y de lo representable.

Hasta 1880, en casi toda América Latina podemos encontrar mapas catastrales de propiedad –junto con las primeras cartas geográficas nacionales y ningún mapa pictórico, por supuesto–: no solo no eran extraños los mapas sobre propiedad, eran necesarios.¹² Medio siglo más tarde, los mapas esta-

¹² A modo de ejemplo, en lo que hoy es Argentina sería imposible pensar en el cuadrículado pampeano sin la ingeniería que significó mapearlo y costear ese mapeo entre Estado y “propietarios” –un clivaje bastante mimético–. Según evidencia catastral, el empréstito público con el que se financió parte del genocidio indígena –la mal llamada “Campaña del Desierto”– hizo que para 1882 ya hubieran sido entregadas, censadas y cartografiadas aproximadamente 8.5 millones de hectáreas que incluían tierras de las actuales provincias de Santa Fe, Buenos Aires, Córdoba, San Luis y La Pampa. Ese mapa de 1882 permite al menos entrever cómo fue que en el lapso de tres años –desde 1879– se masacró a poblaciones enteras de indígenas; y cómo, acto seguido, se delineó impoluto el mapa de conquista para menos de dos mil terratenientes que se hicieron con títulos de propiedad de más de 42 millones de hectáreas. Sin embargo, es la última información catastral exhaustiva con la que se cuenta en un mapa señalado. Una forma de evidencia desapareció del lenguaje espacial (Rufer, 2022).

dísticos, a escala precisa, proliferaron junto con los mapas políticos de ciudades y pueblos, así como con los mapas de redes técnicas del telégrafo y el ferrocarril. Poco a poco, se unieron estos mapas alegóricos de tradición artística, como los pictóricos y murales que condensan recursos naturales, exuberancia y diversidad en una pedagogía diversa. Pero el régimen de propiedad deja de ser un asunto disponible al punto cero de la mirada que el mismo mapa silencia. Una forma de evidencia queda sustraída del lenguaje visual del espacio nacional.

En todo caso, ¿quién *mira*? Retomamos aquí la perspectiva de Nicholas Mirzoeff (2011) sobre el “experimento visual” como forma de dominio colonial, que toma realmente forma, según él, en la unidad de la plantación americana y que se decanta como la mancuerna entre visualidad y dominio territorial en el espacio de la nación moderna: “el supervisor dominaba a los clasificados como diferentes, desplazados espacialmente, sin personalidad o posición jurídica” (p. 50). Mirzoeff cambió aquí un elemento central: la visualidad como dispositivo soberano que un punto de vista y poder no habría empezado con la mirada panóptica de Bentham que Foucault popularizó, sino con la experiencia americana de conquista e instalación de la plantación (pp. 22-45). No se trata solo de un derecho temporal de pernada, sino de un cambio en la relación mutua: mirar los cuerpos para vigilarlos y clasificarlos en el espacio específico de la producción, centró el tipo de vínculo con un cuerpo esclavizado, uno despojado de mirada de retorno. Es en este sentido que el mapa, aún el pictórico, participa de esta dupla visualidad-poder, aunque en algo difiere del paisaje visto por el *overseer* —el supervisor, con el gesto intraducible al español—: él ha sido fagocitado en la representación del mapa. El que mira es otro, ¿quién?

Al mapa de las artes típicas lo mira “la cultura media” nacional, esa misma a la que no le atañe tanto “la diferencia” sino “la diferencia *conquistada*”, la que debe ser resumida, abreviada y fijada en un lugar del sentido para que no se desborde. Incluso la exuberancia es parte de ese esquema: si en el diagrama de la plantación el supervisor devolvía una imagen de suficiencia, acumulación, orden y rentabilidad al patrón, en el mapa, esa profusión de dones naturales al lado de pueblos embellecidos, ordenados y enhiestos, participa de una noción de dueñidad; en ella, el ojo observador es obligado a intercambiar productivamente pueblo con nación, territorio con Estado, exuberancia con domesticación de la naturaleza, y belleza con pacificación de la alteridad.

“Ahí estamos todos, o no sé si todos (...) cada uno con lo que nos representa”. Hay una precisa fórmula del *zoom out* que impone la cartografía: al distanciarse de su base, la tierra, extravía la precisión de dibujar, mapear,

escribir los procesos con densidad empírica, microfísicos, que son necesarios en todo acto de dominio a partir de la administración y la gestión de poblaciones. Como sostuvo James Scott (1998), “Ciertas formas de conocimiento y control requieren estrechar la mirada” (p. 11). Michael Taussig (2013) propuso la diferencia entre corografía y la cartografía justo en esa distinción entre la forma ocular de la descripción y el sentido de la vista precisa, y la fórmula a escala más distanciada y panorámica de la cartografía (pp. 209-216).¹³ Los aparatos de poder que diseñan formas de representación específicas tienen que lidiar con esa paradoja constitutiva de lo representado: se simboliza para domesticar, traer al reconocimiento, dominar con el signo. Pero en esa voluntad de totalización de un mapa, la especificidad de los procesos, sujetos, modulaciones, se pierde. La escala sólo admite la generalidad y la homogeneización.

Los dones barrocos de la nación: el mapa de la diversidad cultural (1998)

El mapa *La diversidad cultural de México. Los Pueblos y sus 62 idiomas* fue un proyecto impulsado en 1998 por el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes –hoy Secretaría de Cultura–, a través de la Dirección General de Culturas Populares en coordinación con el Instituto Nacional Indigenista (INI) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología social (CIESAS). El objetivo de este proyecto fue “crear conciencia de la diversidad cultural de México, particularmente la indígena, entre los niños y jóvenes de primaria y secundaria del país. La conciencia implica conocimiento, lo que propicia reconocimiento y orgullo” (DGCP, 1998, p. 2). Además de los objetivos referidos, desde la Dirección General de Culturas Populares (DGCP) se buscó que el mapa fuera entregado a las escuelas públicas de educación básica con propuestas específicas de apoyo didáctico, con una guía para profesores en la cual se indicó que estos podrán realizar actividades como “rompecabezas, mapas estatales así como actividades relacionadas con las asignaturas de español, matemáticas, ciencias naturales, geografía, educación cívica, historia y educación artística” (p. 3).

Como hemos señalado, podemos ver dos elementos centrales en esta forma de representación del espacio. El primero, es la continuidad de la pedagogía visual para el sostenimiento de un régimen racial específico en la geografía

¹³ Por otra parte, en varios sentidos, la cartografía es una técnica central de consolidación del Estado moderno latinoamericano en tanto administración burocrática de un espacio excesivo y siempre esquivo, en algún sentido siempre extraviado: “El desarrollo de la cartografía, la estadística, el catastro, corrió aunado al que experimentarán la burocracia y el ejército, a la extensión del telégrafo y el ferrocarril” (Marino, 2001, p. 42). En Argentina, por ejemplo, deberíamos hablar desde 1860 de la “tríada” técnica: alambrado, ferrocarril y telégrafo, a la que en 1879 se unió la última ratio *regum* de conquista: los diez mil rifles Remington adquiridos con presupuesto público para llevar a cabo las campañas al “Desierto” y acometer el genocidio contra la población originaria (Briones y Delrio, 2007).

mexicana, a fin de llegar a los estudiantes más jóvenes y a otros espacios donde la exposición de dicho mapa permita marcar la presencia de ciertas poblaciones alterizadas. El segundo es la continuidad de la relación entre raza y naturaleza. Si bien el objetivo de este mapa es mostrar la diversidad cultural de México, en el archivo que contiene las diferentes fases del proyecto pueden verse las colaboraciones de los biólogos para describir cuáles animales y plantas deberán ir por regiones. Por el lado de la antropología, se tuvo comunicación con expertos para dotar de una exhaustiva descripción de las lenguas indígenas que se hablaban en México, dado que esos dos elementos son los que garantizarían al Estado la diversidad: las especies de animales y plantas endémicas, y el cuerpo de grupos indígenas, racializados a través de diversas y eficaces acciones pedagógicas. Esto es, primero, por una relación concatenada con la naturaleza –las especies endémicas– y su fijación en geografías específicas, en estados de “alta población indígena”, como si “lo indígena” también se pudiera ilustrar como algo endémico y no como población en movimiento, tanto geográfico como cultural.

En un segundo ejercicio pedagógico visual, lo indígena está marcado por las labores específicas de ciertos grupos –como la pesca, la alfarería y la producción de diferentes tipos de artesanías–, así como por algunas vestimentas que están relacionadas con la identidad cultural de los diferentes pueblos indígenas. Es decir, la única manera de comprender lo indígena será a través de la pertenencia a la naturaleza –como otra especie endémica– y por una visión folclorizada, exotizante y descontextualizada de la vestimenta. En esa misma forma de clasificación se encuentran las 62 lenguas indígenas. Con base en los censos de población y vivienda del INEGI, y en información etnográfica proporcionada por el entonces INI y el CIESAS, se trazó el mapa de la única diversidad representada en el país, las poblaciones indígenas. Cabe resaltar que fueron excluidos del mapa tres datos que, según el mismo archivo de la DGCP, sí están registrados: la población indígena migrante al interior del país, a las grandes urbes, así como a los Estados Unidos; también, en las semblanzas de los pueblos indígenas, están mencionados para el estado de Guerrero en la Costa Chica “grupos de descendientes de negros asentados en las costas” (DGCP, 1998, p. 9).

Ahora, estos grupos negros-afromexicanos no son incorporados a este mapa de la diversidad porque el criterio con el cual trabajaron el mapa fue la diversidad lingüística. Como señaló Itza Varela Huerta (2023), los criterios de identificación censal entre población indígena y negra-afromexicana difieren por un ligero detalle que formaliza la distinción en el régimen racial mexicano. A las personas y poblaciones indígenas se les cuenta en el censo a partir del criterio de hablar una de estas 62 lenguas indígenas.

En el caso de las personas y poblaciones negras-afromexicanas, el criterio que evita “la marca racial”, según las políticas públicas mexicanas, es preguntar sobre la autoadscripción. Pese a las reimpressiones del mapa que se hicieron en 1998, 2004 y 2012, en ninguna se modificó la información contenida, así que no se incluyó a las poblaciones afroamericanas.

En el mapa de la diversidad (Figura 2) observamos el cambio neoliberal y multicultural que atraviesa a las concepciones de nación: si bien lo indígena ya no debe ser *incorporado* a la historia y a la nación mestiza, se convierte en un garante de la modernidad mexicana, una inclusión que vitriniza la existencia de lo indígena y niega a lo afroamericano, aunque fortalece –una vez más– a la población mestiza y blanca mestiza como la norma de lo nacional. Es, entonces, la población que no está representada pero tampoco borrada; existe y no hay necesidad de que se nombre, porque está actuando todo el tiempo en el marco del silencio activo.



Figura 2. “La diversidad cultural en México” (1951).

Fuente: Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (<https://bit.ly/2uScjV6>)

En el caso del mapa de Covarrubias que hemos trabajado, la calidad estética de su relación con la tradición del muralismo mexicano y otras corrientes artísticas son parte de una política estatal que buscaba generar

una identidad mestiza, una adhesión al proyecto nacional y una diferenciación étnico-racial al interior del país, a través de lo que mencionamos como una pedagogía visual. Para el caso del mapa de la diversidad cultural, se privilegia la información específica de las diferentes lenguas indígenas. El diseño se basa en la tradición inaugurada por Covarrubias, pero dejando de lado el criterio de correspondencia con tradiciones artísticas específicas y dando peso a un diseño gráfico que integre las diferencias culturales y bioculturales del país.

El ordenamiento étnico y racial del proyecto mexicano posrevolucionario obedece a ciertas políticas que educan un ojo y refinan la mirada. Por un lado, en el mapa de Covarrubias vemos cómo las poblaciones indígenas son representadas desde una formalización específica que une las tradiciones del culturalismo norteamericano, ciertas citas de glifos de tradición prehispánica, la cartografía pictórica de mediados de siglo XX y el muralismo local mexicano. En el mapa de la diversidad, la visualidad y el arte están “referidos” de modo indirecto, se “reconocen” como en un juego visual pero no son el centro de lo que quiere decirse. La sensualidad de imágenes casi indistinguibles sobre el territorio como un mapa “atiborrado”, “profuso” y radicalmente distinto a la esterilidad de sus fronteras, es concurrente no tanto con la tradición culturalista norteamericana o muralista vernácula, sino con la tradición barroca que persiste como “ethos” capitalista: es un mapa que borda su lectura en la opacidad. Más que la fijación canónica, propone la exuberancia asfixiante como única meta de la lectura cultural (Echeverría, 1996),¹⁴ antes que la identificación referencial, el artificio, la sensualidad y el asombro.

Estos últimos elementos, vale la pena recordar, son parte estructurante de una religación de poder. Como en el catolicismo colonial, lo importante era dejar en claro quién puede gestionar ese asombro que provocaba la postración y el sobrecogimiento ante la imagen. Siguiendo a John Berger (2013), “que la vista llegue antes que el habla, y que las palabras nunca cubran por completo la función de la vista, no implica que ésta sea una pura reacción mecánica a ciertos estímulos” (p. 14).

¹⁴ La relación tensa del barroco con el canon en las artes se traslada aquí como una posible lectura política para la relación extraña entre la fijación cultural del indio y la profusión de formas visuales en la identificación. Para Bolívar Echeverría (1996): “el comportamiento barroco parte de la desesperación y termina en el vértigo: en la experiencia de que la plenitud que él buscaba para sacar de ella su riqueza no está llena de otra cosa que de los frutos de su propio vacío [...] El ethos barroco no puede ser otra cosa que un principio de ordenamiento del mundo de la vida. Puede ser una plataforma de salida en la puesta en juego con que la vida concreta de las sociedades afirma su singularidad cultural planteándola al mismo tiempo como absoluta y como evanescente; pero no el núcleo de ninguna ‘identidad’” (p. 80).

En el mapa, el multiculturalismo mexicano produce y reconoce una infinidad de diferencias que interfieren con una lectura política de la alteridad, porque esta se muestra como reconocimiento, pero no como relación, así que solo resta admirar esa exuberancia. No obstante, en ese admirar hay una lectura esperada y paradigmática. El mapa de la diversidad apuesta aún más a la distancia entre corografía y cartografía, y no simula ninguna fidelidad empírica con el territorio. Más bien pretende que mirar el mapa sea, ante todo, *reconocer* los binomios que unen paisaje y tradición, naturaleza e indigenidad, cultura y belleza. Ningún conflicto se esboza en el plano, ninguna disrupción. La pacificación territorial de la abundancia ilegible se propone como el don cultural de la nación.

Identidad y algoritmo: mapa de poblaciones afroamericanas y afrodescendientes (2022)

Hasta aquí hemos pensado las representaciones cartográficas como formas de ver y de tapiar la mirada sobre la diferencia étnica y cultural del territorio nacional. Siguiendo la idea de Joshua Lund (2017) sobre cómo la raza se estableció a partir de la lucha histórica por el territorio —es decir, cómo el territorio organizó una economía política de la raza—, los mapas analizados dan cuenta de la materialidad de lo racial, que, si bien no radica en los cuerpos humanos, sino que se asienta en estos como un signo —en el caso del mapa—, el signo que racializa se presenta como geografías, territorios y cuerpos marcados.

Estamos, entonces, frente a dos elementos fundamentales. El primero de ellos es la forma en que la representación cartográfica permite un orden racial: al norte de México, los territorios baldíos, vacíos de cultura que se constituyeron como el motor del progreso económico en el siglo XX; al sur, “la riqueza biocultural”¹⁵, que durante los últimos años implica formas diversas de riqueza, que van desde la gentrificación de los territorios urbanos y no urbanos en el sureste hasta las luchas contra la ocupación de mineras. El sureste sigue siendo un territorio no solo salvaje, sino con grandes espacios sin habitantes, es decir, habitado por personas y comunidades indígenas y afroamericanas (Figura 3).

¹⁵ El 11 de enero de 2019, el político mexicano Gabriel Quadri (Ciudad de México, 1954) escribió lo siguiente en su perfil público de Twitter: “Si México no tuviera que cargar con Chiapas, Guerrero y Oaxaca sería un país de desarrollo medio y potencia emergente”. Actualmente, Quadri es miembro del Partido Acción Nacional (PAN) y ex candidato presidencial (2012) por el Partido Nueva Alianza. Ha sido señalado de clasismo, acoso sexual y discurso transfóbico.



Figura 3. “Poblaciones afromexicanas negras y afrodescendientes” (2022).
Fuente: Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (<https://bit.ly/3LG8dGB>)

La primera versión del mapa de poblaciones afromexicanas fue realizada por el Programa Afrodescendientes y Diversidad Cultural del Instituto Nacional de Antropología en Historia (INAH) y el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (SEGOB) en 2016. Fue elaborado con datos de la Encuesta Nacional sobre Discriminación (2016) y con base en el libro *Afrodescendientes: una historia de racismo y discriminación* (Velázquez y Iturralde, 2016). El diseño fue realizado por Toumani Cámara Velázquez.

En este mapa, una gran cantidad de espacio visual está ocupado por el territorio marítimo, y otro tanto por una versión “plana” de la República mexicana. Es decir, a diferencia del mapa *La diversidad*, en la parte norte del país solo vemos desierto, montañas, palmeras, sahuaros, pinos, agaves, vacas, reses, serpientes; en el sur, podemos observar un terreno más frondoso, animales como el jaguar, agave, monos, mapaches, cocodrilos y árboles frutales. En términos de la población que allí aparece, tenemos a los afrodescendientes de la Costa Chica marcados por la máscara de la

Danza de los Diablos¹⁶, así como una pareja de un hombre y una mujer en una tarima donde se baila la artesa, para las regiones de Oaxaca y Guerrero. En el caso de Veracruz, aparecen las máscaras del festival de Coyolillo, así como un hombre con guayabera y jarana¹⁷. En cambio, para el norte, tenemos a una pareja de hombre y mujer ataviados con las ropas de la población mascoga, o sea, vestidos como rancheros; pues, a diferencia de las poblaciones que viven en el sur-sureste del país, la historia de la población mascoga se entrelaza con la de la frontera con los Estados Unidos (Díaz Casas, 2017).

El elemento central que incorpora este mapa es el descentramiento con respecto a la idea restringida de los “afros” en un área específica de las costas: ahora aparecen indexados en todo el territorio, con densidad diversa. La primera versión del mapa fue realizada en 2016, a partir de la información de las primeras investigaciones estatales sobre la población afro en México. La versión renovada, que se hizo pública en 2022, se llevó a cabo con los datos del Censo de Población y Vivienda 2020 del INEGI. En los últimos años, al mapa *La diversidad cultural en México* se le han sumado imágenes como signos, hasta el punto que ha perdido buena parte de su capacidad pedagógica para mostrar la diferencia dentro del país. En el caso del mapa de la población negra-afromexicana, el diseño visual está invertido. La información sobre las poblaciones afromexicanas apenas está siendo incluida en las pedagogías de lo nacional, tanto en las historias locales y la nacional como en las representaciones que incluyen a este grupo poblacional como otro garante de un Estado multicultural, incluyente y abierto a las nuevas identidades, aun cuando en esos mapas solo aparecen las alteridades racializadas.

En ese sentido, son “pocas” las imágenes que pueden evocar un entendimiento de lo afro que se remonta a diferentes signos, siendo el color de piel el aspecto más importante. Esto es universalmente reconocido y aceptado, dado que es condición fundamental para el marcaje racial. Otro elemento central es la ubicación geográfica de la mayoría de las personas afromexicanas en el sur-sureste de México. Como resultado del Censo nacional 2020, sabemos que en México viven 2 576 213 personas que respondieron

¹⁶ La Danza de los Diablos es un juego que se realiza entre comunidades y pueblos negros-afromexicanos de la Costa Chica de Oaxaca y Guerrero durante el periodo de las festividades civiles y religiosas por el Día de Muertos entre el 31 de octubre y el 2 de noviembre. En las últimas décadas ha servido como un recurso cultural para argumentar su pertinencia como pueblo diferenciado de los indígenas y para exigir derechos políticos al Estado mexicano. La artesa también es un baile que entra en esta especificidad de recursos culturales usado en el marco de la movilización política (Varela Huerta).

¹⁷ Como lo señaló Hoffmann (2006), los carnavales de Coyolillo y Yanga en Veracruz son expresiones culturales de nuevos debates impulsados por la academia, los activismos y los artistas en una región donde se presume –como en la Costa Chica– que radica “lo africano en México”, ya que a través de traducciones de danzas de origen africano se reelaboran máscaras, vestuarios, danzas y música, que constituye el repertorio de estos carnavales (pp. 103-135).

a la pregunta de autoadscripción: “Por sus antepasados y de acuerdo con sus costumbres y tradiciones, ¿(NOMBRE) se considera afromexicano(a) negro(a) o afrodescendiente?”.¹⁸ Partiendo de la información del Censo 2020, la distribución de personas afromexicanas es la siguiente:

poco más del 50% de la población afromexicana se concentra en seis entidades: 303,923 vive en Guerrero, 296,264 en el estado de México, 215,435 en Veracruz Ignacio de la Llave, 194,474 en Oaxaca, 186, 914 en Ciudad de México y 139,676 en Jalisco. (INEGI, 2022)

Estos datos nos permiten volver sobre el mapa elaborado por el INAH, porque en la representación de esta población –con base en elementos culturales estudiados por la investigación antropológica en el mapa de 2016– se ponía el acento a partir de los lugares históricamente reconocidos como *clusters* de personas negras-afromexicanas, sin tener información censal y estadística al respecto. Para 2020, con la información del censo, observamos dos elementos que serán representados en el mapa del INAH. Primero, un cambio en la cantidad de personas afromexicanas presentes y diseminadas por todo el país; segundo, una densidad poblacional en el centro de México. Ante esta situación, podemos hacer dos lecturas partiendo de la información censal que tienen que ver con migrantes internos y externos. Si bien el Estado de México es el segundo de los territorios con más población afrodescendiente, esto responde también a los procesos migratorios de Guerrero y Oaxaca hacia la Zona Metropolitana del Valle de México, así como a la migración proveniente del Caribe hacia México, específicamente personas provenientes de Haití y Cuba, quienes se identifican como afrodescendientes (México, 2016).

En el caso de los dos últimos mapas analizados hemos podido observar cambios tanto en la visualidad como en la pedagogía sobre las alteridades nacionales. En el mapa de población afromexicana asistimos a la creación de visualidades a través de píxeles y de información censal, pero también de una discusión política y teórica donde el lugar de la población indígena ya no es más el de una población tutelada. Los debates sobre las alteridades nacionales han cambiado al mismo tiempo que el proyecto nacional. Si lo que dio sentido a los mapas de Covarrubias y de *La diversidad cultural* fueron políticas indigenistas, lo que dota de sentido a la visualidad y a la pedagogía del mapa afromexicano se mezcla con las políticas neoliberales sobre las

¹⁸ Esta es la pregunta que el INEGI realizó en la mayoría de los hogares. Hubo regiones específicas del país donde los encuestadores recibieron una sensibilización para hacer la pregunta, específicamente en Veracruz, Coahuila, Oaxaca y Guerrero.

identidades infinitas y enlatadas, y con las nuevas tecnologías cartográficas, que, por medio de imágenes pixeleadas, dan cuenta de geografías específicas (Comaroff y Comaroff, 2009). La importancia de una visión artística que se fijó a través de la belleza de “las naturalezas vivas” está ausente en esta “versión pixeleada”. Parece más un trabajo realizado a partir de algoritmos y de búsquedas geográficas en *Google Maps*, que un trazado cartográfico que recoja, además de los datos estadísticos, una investigación etnográfica de la composición de la población afroamericana.

Es difícil pensar en una pedagogía de lo visual con el mapa afro, dado que ilustra pobremente la importancia que dichas poblaciones tienen como ciudadanos en el país. Sobre todo, deja de lado –como en los otros mapas– a las diversidades sexogenéricas, migrantes y a las diversidades urbanas. Así, el mapa afro continúa aportando, desde una perspectiva de la imagen pixelada, a una pedagogía de la raza que clasifica, jerarquiza y marca a ciertas poblaciones y borra a otras, dejando como centro de la diversidad solo a las alteridades históricamente racializadas en México.

A modo de cierre: *off the map*

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos pensar ¿cuáles formas de la representación del espacio racializado en México podrían desestabilizar la asociación entre naturaleza, raza/cultura y progreso? O, siguiendo a Henri Lefebvre (2013), ¿de qué forma cuestionar la concepción moderna del espacio?: “El espacio de la ‘modernidad’ posee caracteres precisos: homogeneidad, fragmentación, jerarquización” (Lefebvre, 2013, p. 58). Si los mapas que hemos mostrado aquí sobre las alteridades nacionales –entendidas como los pueblos indígenas y negros-afroamericanos– no borran la diversidad, sino que la jerarquizan, clasifican y homogeneizan a partir de una especificidad para gestionar lo racial en México, ¿qué pasa con el sujeto *político* indígena o negro-afroamericano en el espacio de la representación visual diversa? Quienes hoy se enuncian como personas afrodescendientes e indígenas, pero no caben en ese mapa –como las personas indígenas migrantes, internas y externas, que se han negado a blandir una etnicidad producida desde el Estado–, ¿dónde aparecen? Y en todo caso, ¿cuáles serían las contrapedagogías visuales producidas por estos sujetos políticos?

Si el espacio, en este caso el cartográfico, funciona y se constituye a través de políticas de homogeneidad, fragmentación y jerarquización –como lo vemos en la relación establecida entre el Estado y la ciudadanía racializada–, ¿cuáles son los puntos *fuera del mapa* en las tres producciones presentadas? Podríamos decir, sobre todo en lo que respecta a los mapas

sobre la diversidad cultural y el mapa sobre población afrodescendiente, que lo que queda “fuera del mapa” también lo constituye. Tal vez la primera de esas cuestiones a señalar sería la relación que Aníbal Quijano (2013) estableció entre la producción histórica y social de la raza en su relación con el trabajo.

En las postales visuales que integran la diversidad cultural de las poblaciones indígenas y afromexicanas, ¿qué es el “fuera de cuadro” cartográfico actualmente? Más allá de la propiedad y el catastro al que nos referimos, también está ocluido el trabajo y sus vínculos –tanto el productivo como reproductivo–. En ese sentido, para tener la complejidad de las relaciones sociales y económicas de las regiones que sobresalen en los mapas, tendremos que nombrar las economías criminales, desde la minería a cielo abierto en diferentes pueblos de Oaxaca y Guerrero, hasta las geografías de la “desaparición” y trata de personas, pasando por la producción de todo tipo de economías asociadas a lo ilegal.

Como planteó Sabrina Melenotte (2020), los “paisajes de la muerte” en México han cambiado rotundamente la percepción de los “espacios físicos” conocidos y explorados de la nación. La idea conradiana de la “geografía triunfante” que sostiene que todo espacio contemporáneo ya está “conocido”, mapeado, trazado y que solo puede ser re-corrido –por el turismo, la visita o el viaje–, cede ante la aparición de geografías fantasmales: los campos de concentración que se relatan en México, pero no se encuentran, se unen a plantaciones clandestinas transformadas en poco tiempo en fosas con cadáveres y sin aparente rastro territorial para encontrar información fehaciente. Estos hechos no mapeables reviven la vigencia actual de la política del sigilo del siglo XVI y reafirman la tesis de que algunas formas de la cartografía solo están disponibles a cierto ojo observador y técnico. Ya no solamente se trata del Estado y sus cuerpos de inteligencia, sino de la alta tecnología de drones del crimen organizado y sus modos peculiares de trazar –y convenir con los poderes– zonas francas, espacios impenetrables, geografías espectrales.

Al contrario, en los mapas culturales y pictóricos, los indicadores visuales de la identificación y lo que hemos llamado aquí “los dones barrocos” de la nación, oscilan entre la fijación y el manierismo. En esos trazos, la diversidad es, ante todo, una extensa imagen de exuberancia pacificada. Los “fuera de campo” de la pedagogía nacional nos dicen cómo se reestructura la noción de diferencia y cómo se racializa en la fijación, más allá de las formas sobre “cultura” o “folclor” que durante la primera mitad del siglo XX le fueron útiles al Estado mexicano para gestionar una pedagogía de la mirada. En esta

noción de diferencia, la función de la cultura parece ser la de garantizar la inscripción de un discurso de representación nacional donde la ambigüedad, la contradicción, las geografías de la muerte y el conflicto, son relegados a un plano no solo invisible, sino distópico, *alien*, extranjero.

Referencias

- Añón, V. (2012). *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires: Corregidor.
- Beckman, E. (2013). *Capital Fictions: The Literature of Latin America's Export Age*. Minneapolis: U Minnesota P.
- Berger, J. (2013). *Modos de ver*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Bhabha, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Briones, C. y Delrio, W. (2007). La conquista del desierto desde perspectivas hegemónicas y subalternas. *Runa*, 27, pp. 23-48.
- Comaroff, J. L. y Comaroff, J. (2009). *Ethnicity, Inc*. Chicago: Chicago UP.
- Conrad, J. (1924). Geography and Some Explorers. *The National Geographic Magazine*, 3(45), pp. 241-356.
- Corona Berkin, S. y R. Le Mur (2017). Racismo en la imagen de los indígenas en los libros de texto gratuitos. *Comunicación y Sociedad*, 28, pp. 11-33.
- Craib, R. B. (2004). *Cartographic Mexico. A History of State Fixations and Fugitive Landscapes*. Durham: Duke UP.
- Derrida J. (1989). Firma, acontecimiento, contexto. En J. Derrida, *Márgenes de la filosofía* (pp. 347-372). Madrid: Cátedra.
- Díaz Casas, M. C. (2017). Los Mascogos y la protección de la frontera: una colonia militar en Coahuila. *Ichan Tecolotl*, pp. 40-47. <https://ichan.ciesas.edu.mx/los-mascogos-y-la-proteccion-de-la-frontera-una-colonia-militar-en-coahuila/>
- Dirección General de Culturas Populares. (1998). *Proyecto del Mapa de la Diversidad Cultural*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Echeverría, B. (1996). El ethos barroco. *Debate Feminista*, 13, pp. 67-87.
- Edney, M. H. (2007). Mapping Empires, Mapping Bodies: Reflections on the Use and Abuse of Cartography. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, (63), pp. 83-104.
- García Bravo, M. H. (2019). La exhibición anatómica del cuerpo nacional. Maniqués, cráneos y tipos indígenas mexicanos en Madrid, 1892. En J. Prado-Tomás, A. Zarzoso y M. Sánchez Menchero (Coords.), *Cuerpos mostrados. Regímenes de exhibición de lo humano. Barcelona y Madrid, siglos XVII-XX* (pp. 161-191). México: Siglo XXI.

- García Cubas, A. G. (1861). *Memoria para servir a la carta general de la República Mexicana*. México: Imprenta de Andrade y Escalante.
- Gorbach, F. (2008). *El monstruo, objeto imposible. Un estudio sobre teratología mexicana, siglo XIX*. México: Ítaca, UAM Xochimilco.
- Gorbach, F. (2012). La “historia nacional” mexicana: pasado, presente y futuro. En M. Rufer (Coord.), *Nación y diferencia: procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales* (pp. 105-122). México: Editorial Itaca.
- Gorbach, F. (2016). Commemorate, consecrate, demolish. Thoughts about the Mexican Museum of Anthropology and its history. En O. Kaltmeier y M. Rufer (Eds.), *Entangled Heritages. Postcolonial Perspectives on the Uses of the Past in Latin America* (pp. 109-122). New York: Routledge.
- Harley, J. B. (2005). *La nueva naturaleza de los mapas: ensayos sobre la historia de la cartografía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hoffmann, O. (2006). Negros y afroestizos en México: viejas y nuevas lecturas de un mundo olvidado. *Revista Mexicana de Sociología*, 68(1), pp. 103-135.
- Instituto Nacional de Geografía y Estadística. (2022). *Cuéntame de México. Población afrodescendiente*. <https://cuentame.inegi.org.mx/ayuda/uso.aspx?tema=A>
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- López Bárcenas, F. (2021). La pluralidad étnica, lingüística y cultural. En D. Prieto Hernández y A. Castilleja González (Coords.), *México, grandeza y diversidad* (pp. 416-435). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Lund, J. (2017). *El Estado mestizo. Literatura y raza en México*. México: Malpaso.
- Marino, D. (2001). La desamortización de las tierras de los pueblos (Centro de México, siglo XIX). Balance Historiográfico y fuentes para su estudio. *América Latina en la Historia Económica*, 8(16), pp. 33-43.
- Mbembe, A. (1992). The Aesthetics of Vulgarly. In A. Mbembe, *On the Postcolony* (pp. 102-141). California: U of California P.
- Melenotte, S. (2020). Un mundo fantasmal: paisajes de la muerte y huellas de la violencia en México. En M. V. Uribe y R. Parrini (Eds.), *La violencia y su sombra. Aproximaciones desde Colombia y México* (pp. 267-304). Bogotá: Universidad del Rosario, Universidad Autónoma Metropolitana.
- México. Secretaría de Gobernación (2016). El subsecretario Humberto Roque se reunió con el comité ciudadano en Defensa de los Naturalizados y Afroamericanos. Boletín N.º 564/16. <https://www.gob.mx/segob/>

- prensa/el-subsecretario-humberto-roque-se-reunio-con-el-comite-ciudadano-en-defensa-de-los-naturalizados-y-afroamericanos
- Millán, S. (2018). *Atlas Nacional de Etnografía. Las culturas indígenas de México*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Mirzoeff, N. (2011). *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*. Durham: Duke UP.
- Muñoz Barros, M. (2021). *La obra mural de Luis Covarrubias en el Museo Nacional de Antropología. Una aproximación desde la Historia, el Arte y la ciencia* [tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México]. Repositorio Institucional UNAM.
- Nemser, D. (2017). *Infrastructures of Race: Concentration and Biopolitics in Colonial Mexico*. Texas: U of Texas P.
- Neocleous, M. (2003). Off the Map. On violence and Cartography. *European Journal of Social Theory*, 6(4), 409-425.
- Povinelli, E. (2002). *The Cunning of Recognition. Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*. Durham: Duke UP.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2013). El trabajo. *Revista Argumentos*, 26(72), 145-163.
- Rufer, M. (en prensa). Función escópica y duplicidad: la función de la cultura en el presente colonial. En W. Western y X. Picallo (Coords.), *Presente colonial: África, Asia y América Latina*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM).
- Rufer, M. (2020). Las salas de arriba del Museo Nacional de Antropología. En A. Azuela de la Cueva (Coord.), *1960, artilugios celebratorios en el año de la patria* (pp. 110-135). México: Universidad Nacional Autónoma.
- Rufer, M. (2022). Temporalidades poscoloniales. En M. Rufer (Coord.), *La colonialidad y sus nombres: conceptos clave* (pp. 315-342). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Saldamira, M. (2014). Los panoramas coloniales y las tácticas de gobierno. *Exégesis*, 3(1), pp. 14-19.
- Schlögel, K. (2007). *En el espacio leemos el tiempo: sobre historia de la civilización y geopolítica*. Madrid: Siruela.
- Scott, J. C. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Heaven: Yale UP.
- Serviddio, F. (2018). Disputas imperiales por Latinoamérica: un ensayo comparativo en torno a dos proyectos cartográficos de Alfredo Guido y Miguel Covarrubias. *Artl@s bulletin*, (2), pp. 104-118.

- Stewart, S. (1992). *On Longing. Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*. Durham: Duke UP.
- Taussig, M. (2013). *Mi museo de la cocaína*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Varela Huerta, I. A. (2023) *Tiempo de diablos: usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afro-mexicanos*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Velázquez, M. E. y Iturralde G. (2012). *Afrodescendientes: una historia de racismo y discriminación*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Necropolítica en *Chambacú*, *corral de negros* de Manuel Zapata Olivella

Necropolitics in *Chambacú*, *corral de negros* by Manuel Zapata Olivella

Nicolás Aguía Betancourt*

The Ohio State University

 <https://orcid.org/0000-0002-9078-9409>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3849>

* Nicolás Aguía Betancourt (Bogotá, Colombia). Doctor en Teoría y Composición Musical de University of Pittsburgh. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra el artículo titulado "La danza de la tierra: el material musical, rito y sacrificio en *La consagración de la primavera* de Igor Stravinsky" (2021), publicado en la revista académica *Ricercare* de la universidad EAFIT. Actualmente, cursa un doctorado en Culturas y Literaturas Latinoamericanas en The Ohio State University. Email: nicolasaguia123@gmail.com



Recibido: 25 abril 2022 * Aceptado: 5 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Aguía Betancourt, N. (jul.-dic., 2022). Necropolítica en *Chambacú*, *corral de negros* de Manuel Zapata Olivella. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 53-76. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3849>

Resumen

En el presente artículo se propone una lectura de la novela *Chambacú, corral de negros*, del escritor colombiano Manuel Zapata Olivella, desde el concepto de necropolítica explicado por el filósofo Achille Mbembe, para pensar el territorio del barrio cartagenero de Chambacú como una “zona de excepción” en la que deja de imperar el régimen ordinario de la ley. A su vez, se plantea que los mecanismos de terror del gobierno contra los habitantes afrocolombianos del barrio reinscriben las jerarquías coloniales. En la novela, la lucha de los chambaculeros por el territorio ofrece una oportunidad de emancipación política.

Palabras clave: Manuel Zapata Olivella, *Chambacú, corral de negros*, territorialidad, necropolítica, Chambacú, Cartagena

Abstract

This article proposes a reading of Manuel Zapata Olivella's novel, *Chambacú, Black Slum*, employing philosopher Achille Mbembe's concept of necropolitics to reflect on Cartagena's neighborhood Chambacú as a marginal space in which the normal rule of law no longer applies. I argue that the technologies of terror enforced by the Colombian government to the afro-Colombians living in the slum, reinscribe the logic of colonial hierarchies. In the novel, the chambaculeros' fight for their land opens up an opportunity for political emancipation.

Keywords: Manuel Zapata Olivella, *Chambacú, Black Slum*, territoriality, necropolitics, Chambacú, Cartagena

La novela *Chambacú, corral de negros*, de Manuel Zapata Olivella, publicada en 1963, retrata cómo los legados del pasado colonial colombiano se han reinscrito históricamente y operan a través de políticas de muerte ejercidas por parte del Estado. La historia del libro ocurre a mediados del siglo XX y narra momentos en la vida de una familia del barrio popular Chambacú, en Cartagena de Indias. Teniendo esto en cuenta, en el presente artículo analizo los mecanismos de dominio estatal que perpetúan las jerarquías sociales de la colonia y la marginación sociopolítica de los afrocolombianos. Esto se lleva a cabo a partir de una contextualización histórica de la novela y una crítica cimentada en el concepto de necropolítica planteado por el filósofo camerunés Achille Mbembe, a fin de entender los distintos dispositivos de dominación por parte de las entidades gubernamentales de Cartagena. Asimismo, se explica que la lucha por el territorio articula un movimiento contrahegemónico y cómo la toma de consciencia de uno de los personajes de la novela —Máximo— posibilita una política emancipatoria.

La Guerra de Corea y el desalojo de Chambacú: carne de cañón y “desidia tropical de la raza”

Esta obra de Zapata Olivella se centra en dos sucesos históricos que determinan la violencia contra los habitantes del barrio Chambacú y su marginalización social por parte del Estado. En primer lugar, a raíz de la Guerra de Corea (1950-1953), los Estados Unidos conformaron una liga de naciones para unirse a la batalla contra el comunismo internacional, lo que llevó a una política de reclutamiento forzado de la población de Chambacú, el cual fue ejecutado por las autoridades locales. En segundo lugar, el desalojo de las poblaciones afro que habitaban en el barrio, a causa de la emergente industria turística del Caribe.

Durante la posguerra, el ordenamiento geopolítico empezó a gravitar alrededor de los Estados Unidos, la nueva potencia mundial que imponía sus intereses en el orden global. En este momento histórico se conformó la imagen del Tercer Mundo como una zona que debía ser intervenida por las potencias del Norte para que estas la desarrollaran a su imagen y semejanza. Al mismo tiempo se gestó una nueva idea de la pobreza, que pasa de ser una condición del “primitivismo” asociado a las viejas colonias europeas y deviene en un problema que debe ser tratado:

En épocas coloniales la preocupación por la pobreza estaba condicionada por la creencia de que, aunque los “nativos” pudieran ilustrarse algo con la presencia del colonizador, no podía hacerse gran cosa para aliviar ya que su desarrollo económico era inútil. (Escobar, 2007, p. 49)

El discurso bélico en contra del fascismo que había caracterizado la retórica de los aliados empezó a transformarse en un discurso que fomenta políticas de asistencia para que los países más pobres del mundo se adecuen a las condiciones materiales que brindaron la prosperidad a las naciones más ricas. De esta forma, los destinos de las diferentes regiones del planeta se vieron entrelazados sin estar enteramente restringidos a las prácticas coloniales de la ocupación y la extracción de materias primas para llenar las arcas imperiales. El discurso del desarrollo definió un nuevo momento biopolítico en la evolución del capitalismo global, que exigía, además, conceptos que respaldaran sus maneras de operar. Tal como señaló Escobar (2007), “Las nociones de “subdesarrollo” y “Tercer Mundo” no existían antes de 1945, y respondieron a la necesidad de reorganizar la estructura mundial de poder” (pp. 69-67). Esta nueva organización hizo surgir una cuestión:

La pregunta por el qué hacer con las áreas no industrializadas se planteaba en un nuevo horizonte mundial de luchas anti-coloniales en Asia y África, con las que se exigía autonomía en los nacientes estados nacionales, haciendo así insostenible el sistema colonial. Se requería pues de un nuevo orden que permitiera extraer los recursos necesarios para las naciones industrializadas y actualizar los mecanismos de control social sobre la población periférica haciéndolos más sutiles, económicos y eficaces. (Díaz, 2008, p. 51)

En este contexto, la biopolítica opera a partir de la estrategia del desarrollo que establece un tipo de gubernamentalidad, es decir, una lógica política que articula formas de control sobre la población, al racionalizar los problemas que se les presentan a las prácticas reguladas por los gobiernos, entre ellas la higiene, las tasas de nacimiento y mortalidad, la expectativa de vida, la raza, entre otros (Foucault, 2008, p. 317). A principios de los años 50 —momento histórico en el que se ubica *Chambacú, corral de negros*—, la geopolítica produjo nuevos modos de administrar la población en los países “subdesarrollados” para hacer parte del bienestar al que parecía encaminar la promesa de la industrialización. La contracara de la pobreza que obsesiona a distintas instituciones internacionales como la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Banco Internacional de

Reconstrucción y Fomento (BIRF), el Banco Mundial, entre otras, es el sentimiento cuasi mesiánico con que predicaban su empresa “civilizatoria”. El antropólogo colombiano Arturo Escobar, en su libro *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007), trae a colación el reporte que hizo el BIRF de su misión en Colombia en 1949:

Colombia cuenta con una oportunidad única en su larga historia. Sus abundantes recursos naturales pueden ser tremendamente productivos mediante la aplicación de técnicas modernas y prácticas eficientes. Su posición internacional favorable en cuanto endeudamiento y comercio la capacita para obtener equipo y técnicas modernas del exterior. Se han establecido organizaciones internacionales y nacionales para ayudar técnica y financieramente a las áreas subdesarrolladas. Todo lo que se necesita para iniciar un periodo de crecimiento rápido y difundido es un esfuerzo decidido de parte de los colombianos. Al hacer un esfuerzo tal, Colombia no solo lograría su propia salvación sino que al mismo tiempo daría un ejemplo inspirador a todas las demás áreas subdesarrolladas del mundo. (p. 54)

La inversión extranjera, en particular la de Estados Unidos, era fundamental para vislumbrar el futuro de una nación colombiana modernizada, encaminada a una prosperidad cimentada en el avance tecnológico de sus fuerzas productivas. Este horizonte abierto por el capital extranjero también la obliga a seguir la ideología política de aquellos que le brindan las herramientas de su propia “salvación”. La creciente economía de los estadounidenses requería de materias primas para mantener a flote su propio proceso de industrialización, por lo que se necesitaba la circulación global de capital cuyo flujo iba a sostener el crecimiento de su propia economía, lo cual sería posible gracias al despliegue de una red de multinacionales. Siguiendo a Escobar (2007), la tripartición del mundo a principios de los años 50 entre “naciones industrializadas libres, naciones comunistas industrializadas y naciones pobres no industrializadas que constituían el Primer, Segundo y Tercer Mundo respectivamente” (p. 64), establece las coordenadas que configuran las relaciones de poder a nivel global: la rivalidad entre los Estados Unidos y la Unión Soviética conecta los intereses y la expansión económica a los discursos políticos.

En *Chambacú, corral de negros*, la retórica del reclutamiento por parte de las entidades estatales colombianas que lideran la lucha anticomunista se enmarca dentro de los intereses de la modernización nacional, alineados a la ideología política de Washington. La participación de Colombia en la Guerra de Corea tuvo lugar a raíz de una solicitud de las Naciones Unidas

al gobierno del presidente Mariano Ospina Pérez (1946-1950), quien en 1950 confirmó su apoyo al presidente Harry S. Truman y respaldó la política internacional de los norteamericanos. A pesar de esta decisión, la cancillería denegó la petición por parte de Estados Unidos, argumentando que Colombia no podía prescindir de recursos militares, pues solo tenía lo necesario para suplir las necesidades internas (Atehortúa Cruz, 2008, p. 64). Por su parte, los estadounidenses buscaban reducir los costos de la guerra convocando a otros países para apoyar sus intereses bélicos.

Cuando Laureano Gómez asumió la presidencia, justo después del mandato de Ospina Pérez, se congració con los norteamericanos y confirmó su apoyo al presidente Truman, por lo que se convirtió en un abanderado de la lucha contra el comunismo. En su discurso de posesión, Gómez alabó los principios democráticos de los Estados Unidos y reafirmó su posición ideológica de ser el agente civilizatorio del orden global:

Los Estados Unidos están enviando la vanguardia de su juventud a una lucha sangrienta en defensa de esos principios, y mi espíritu no quedaría satisfecho si en estos momentos mis labios dejaran de pronunciar las palabras de admiración y reconocimiento por el heroico esfuerzo que se hace para salvar la civilización. (Atehortúa Cruz, 2008, p. 64)

Es más, el hecho de que la novela de Zapata Olivella exponga la racia-
lización como la lógica de la que el Estado dispone para reclutar a los
pobladores de Chambacú, amplifica el discurso eugenésico caracterís-
tico de Laureano Gómez y de varios políticos latinoamericanos, quienes
buscaban reconfigurar la identidad nacional a partir de un “mejoramiento”
racial de la población.¹ Así, el reclutamiento se convierte en un dispositivo
para eliminar a los sujetos que no se adecuaban al arquetipo poblacional
del país, y que servían como fuente de abastecimiento para suplir las

¹ En su texto titulado “Sociología biológica, eugenesia y biotipología en Colombia y Argentina (1918-1939)”, el historiador Jorge Uribe Vergara hace un seguimiento de las políticas eugenésicas en América Latina. En su lectura, la diferencia racial es el eje central para establecer el marco poblacional asociado con el mejoramiento de la sociedad: “(...) la polémica sobre la raza en América Latina cobra vigencia en la construcción de regímenes de identidad nacional. En la forma de controlar aquellas poblaciones que tenían una ciudadanía de segundo orden en las ciudades letradas y las constituciones nacionales. La polémica presentó particularidades específicas en cada uno de los países de acuerdo con el color de la piel de sus habitantes, sus condiciones biológicas y su desarrollo en la geografía. En países como Argentina y México los argumentos eugenésicos marcaron significativos rumbos para otros estados como fue el caso cubano, cuando Francisco Figueras escribió en 1907 el texto titulado *Cuba y su evolución colonial*, en donde aborda, inspirado en las tesis filosóficas y sociológicas del argentino Carlos Octavio Bunge, los problemas sociales cubanos. En este mismo orden, también está el primer etnólogo cubano, Fernando Ortiz (1881-1969) quien, inspirado en el positivismo y en la criminología, estudió los caracteres de la población cubana. También en la Colombia de los albores del siglo XX, la influencia de la intelectualidad argentina y sus propuestas sobre la polémica de la raza marcaron una tendencia y un rumbo para el problema de la eugenesia” (Uribe Vergara, 2008, p. 206). Cabe destacar dos hitos que tuvieron lugar en Colombia en la primera mitad del siglo XX: el Tercer Congreso Médico de 1918 y la Asamblea de Estudiantes de 1920. Esta última tuvo lugar en el Teatro Municipal de Bogotá, donde se convocó a varios científicos para discutir el problema de la raza en Colombia y sus efectos en la construcción de la nación.

necesidades bélicas de los Estados Unidos. Bajo esta lógica, Colombia fue la única nación de América Latina que envió tropas a Corea.

La retórica del “miedo rojo” para perseguir opositores políticos tildándolos de comunistas y subversivos resultó beneficiosa para el Estado colombiano porque pudo integrarse a las demandas de la economía global. La contradicción inherente entre la economía y la hipocresía política que implicó la satanización de un enemigo interno quedó plasmada en el tipo de retórica que justifica el reclutamiento forzado. Esta situación es retratada en el primer capítulo de *Chambacú, corral de negros*, titulado “Los reclutas”. Tal como expresa Crispulo —uno de los personajes de la novela— después de que la policía se lleva preso a su hermano:

Máximo asegura que llenan de mentiras las cabezas de los soldados antes de que vayan a las trincheras. Libertad. Patria. Democracia. Vainas que nunca hemos conocido. Ni el mismo Máximo, que ha leído tantos libros, sabrá qué quieren decir esas palabras. Para mí no hay sino Chambacú. Ni siquiera Cartagena. Con lo mal que nos miran, ¿por qué ha de ir uno a pelear por ellos? Menos servir de burro de carga a los gringos. Si ellos quieren matar chinos y coreanos, será porque algo ganarán. *Money*. Es lo único que les interesa. Esos místeres tampoco saben lo que es democracia. Yo sé que allá cuelgan negros. Ahora quieren que nosotros les ayudemos a matar chinos. (Zapata Olivella, 2009, p. 68)

La economía militar de disponer de vidas negras para fines políticos puede rastrearse en las técnicas de reclutamiento de las guerras de independencia de Colombia. Para muchos de los afrocolombianos, enlistarse en el ejército significaba cambiar su estatus social, dejar de ser objeto de propiedad de un particular y regirse por el aparato legal y normativo del Estado; es decir, morir por la patria representaba la posibilidad de ser ciudadano.²

² En su artículo “De esclavos a soldados de la patria: el ejército libertador como garante de la libertad y la ciudadanía” (2019), el historiador Jorge Enrique Conde Calderón da varios ejemplos de este mecanismo de devenir un ciudadano por medio de ser soldado: “En otro lugar, y sin pasar por el examen de su voluntad, José de los Santos Madriz, soldado del Escuadrón de Caballería del ciudadano comandante Francisco Flórez, dirigió una representación al vicepresidente Soulette, para que se le mantuviera en el ‘servicio de la República’, a la que había ingresado luego de escuchar que el ‘General Bermudes había dicho que todo esclavo que tomara las almas [armas] y siguiese en acción, sería libre después de ella’. A partir de ese momento, decidió incorporarse a la tropa de ese general, ‘dentrande en acciones, y demás servicios del Estado’, hasta que en la de ‘los dos caminos’ fue capturado por las tropas enemigas y remitido con otros prisioneros a presidio. En ese lugar se presentó doña Rosalía de Madriz, su antigua ama, quien, en presencia de un oficial, le puso unos grillos y le dio doscientos azotes ‘hasta desmallarme en el castigo’. Una vez liberado por la mediación de un teniente de caballería, quien cumplía órdenes del comandante Flores, por ser ‘uno de los individuos de su cuerpo defensor de la República comprometido a perder la última gota de sangre de ella’, el soldado fue categórico en señalar no querer ningún trato con doña Rosalía, porque ella ‘no tiene sobre mí ningún dominio’ y, además, en su enrolamiento voluntario ‘no me llevó a mí el interés de la libertad de amo sino el amor a la Patria, y defender el gobierno y República de Colombia’” (pp. 90-91).

Los antiguos propietarios se aferraban a su sentido de posesión sobre el esclavizado, pues, en sentido propio, la vida social del cautivo solo tenía sentido al ser objeto de su amo (Patterson, 1982). Esta disrupción en la estructura relacional entre el antiguo amo y el esclavizado abre un campo estratégico que reconfigura la condición de su sujeción, de ahí el oxímoron de “soldados libertos” que ilustra Conde Calderón (2019):

(...) esto no impide señalar que ese paso les permitió a estos hombres abandonar la “infame condición de siervos” y, a partir de ese momento, ser considerados libertos, más precisamente *soldados libertos*. Esta señal de una nueva identidad fue modificada de manera ostensible por la misma dinámica de la guerra, que dio lugar a la de *soldados de la patria*. Esa rápida superposición de identidades cerró su ciclo con una de mayor connotación social: la de ciudadano soldado, portador de derechos políticos. (Conde Calderón, 2019, p. 80)

En el imaginario nacional, los discursos que enmarcan la ciudadanía de los afrodescendientes dependen de la forma en que el Estado puede disponer de sus vidas. La libertad se convierte en sinónimo de servidumbre. De la misma manera en que la pertenencia a la sociedad civil dependía de enlistarse en el ejército durante la independencia de España, la guerra de Corea restablece las dinámicas simbólicas del reclutamiento como condición de la ciudadanía. Por ello, el paso a la ciudadanía no puede dissociarse de la biopolítica. Es preciso señalar que la alienación social de la población de Chambacú no es el resultado de un momento histórico determinado, sino un proceso histórico de subordinación:

El desarrollo y el triunfo del capitalismo no habrían sido posibles (...) sin el control disciplinario llevado a cabo por el nuevo bio-poder que ha creado, por así decirlo, a través de una serie de tecnologías adecuadas, los “cuerpos dóciles” que le eran necesarios. (Agamben, 2006, p. 13)

El antropólogo inglés Peter Wade (2010) comenta que, en América Latina, particularmente en Colombia, las poblaciones referidas bajo los apelativos de “negros” o “indígenas” se sitúan en las áreas periféricas de la sociedad. Esta liminalidad dentro del marco nacional crea una contradicción, dado que su presencia se predica de una ausencia en el ámbito político:

it seems to me that the specificity of the position of blacks in Colombia, and I think elsewhere in Latin America, lies in the fact

that they can be classed as nationals *and* non-nationals (or at least not fully and properly nationals). (Wade, 2010, p. 91)

La raza, como un determinante del posicionamiento social, delimita la precariedad o la carencia de la ciudadanía de la gente negra. Según sus necesidades económicas o políticas, el Estado instrumentaliza la ductilidad de este concepto para disponer de las comunidades afrodescendientes y justificar su sometimiento. En “Modernización urbana y exclusión social en Cartagena de Indias” (2017), el historiador Fabricio Fabián Valdemar Villegas examina los discursos relacionados con los planes de urbanización de comienzos y mediados del siglo XX. El principio ideológico de la higienización del territorio por parte de las élites cartageneras fue esencial para llevar a cabo el proyecto de modernización de la ciudad y para la recuperación de espacios públicos. Durante el siglo XX ocurrieron varios desalojos cerca de la ciudad:

La pretendida higienización, como muchos otros ideales, para hacer de Cartagena una urbe modernizada fue precaria, tanto que el mismo discurso profiláctico, una y otra vez, fue instrumentalizado por las élites y las autoridades locales y nacionales, en función de sus intereses. El ejemplo más relevante de esta práctica, entrada la segunda mitad del siglo XX, fue el uso que se hizo del estereotipo creado alrededor de Chambacú y sus habitantes. Este simbólico sector de la ciudad, como en otrora el corregimiento de Pekín, representaba el contra-ejemplo de la modernización. En el imaginario de la ciudad de los años 60, Chambacú no sólo era un lugar insalubre también era un espacio de miserables, violentos, inmorales, drogadictos y promiscuos que había que limpiar. (Valdemar Villegas, 2017, p. 164)

En los años 30, Cartagena se integró a los destinos turísticos de la línea de cruceros por la construcción del hotel Caribe y en 1946 se impulsó la renovación del centro histórico de la ciudad (Branche, 2015, p. 149). El mercado del turismo jugó un papel primordial en el desalojo de varias comunidades afrodescendientes. El ideal de la higienización —o de limpieza social— constituyó la base de los intereses de las élites para realizar sus metas urbanísticas y de ganancia económica. La prensa local de los años 50 no se refería a Chambacú como un lugar o una zona de la ciudad, sino como un problema urbano. En este sentido, el discurso de los medios de la época tenía implícita una retórica de estigmatización social que acentuaba el miedo de la clase alta cartagenera hacia los chambaculeros y el espacio que habitaban, pues se temía que la degradación humana que proyectaban sobre el barrio se esparciera como una peste por la ciudad.

El discurso eugenésico que hacía parte del imaginario del mestizaje como blanqueamiento tuvo precedentes en las políticas de inmigración del gobierno colombiano, como la Ley 114 de 1922, legislada durante la presidencia del conservador Pedro Nel Ospina, que estipulaba la necesidad de hacer una transfusión de sangres. La mezcla de razas deviene en un mecanismo biopolítico para engendrar el tipo de población que hará posible que los países latinoamericanos salgan de su estanco histórico y se adapten al modelo civilizatorio europeo, en busca de “corregir los defectos de la población colombiana” (Uribe Vergara, 2008, p. 212). En los pasquines informativos de ese momento, la precariedad de Chambacú no se atribuía al abandono estatal, sino a la decadencia moral de los chambaculeros. Para los medios, este declive moral se atribuía a una falencia connatural a la raza.

Al respecto, el historiador colombiano Orlando Deavila Pertuz (2008) se refiere a la cartilla publicada por el Instituto Territorial, en la cual se evidencia el racismo de la clase dominante, que ve a las comunidades negras como un obstáculo para la modernización de la ciudad:

Estos pobladores fueron definidos por el Instituto como: “gentes desnutridas y descalzas y ociosos niños y adolescentes desnudos, con adultos desempleados y adictos a la marihuana, con hombres y mujeres minados por la sífilis y la tuberculosis viviendo hacinados en la más inmoral de las promiscuidades...” (Inscredial, 1956; cit. en Deavila, 2008, p. 3)

Según el Inscredial, los chambaculeros habían caído en la más baja degradación humana, condición que había sido facilitada por la pérdida de la moral, el continuo contacto con personas de un “status” similar, y, sobre todo, por lo que ellos identificaron como la “desidia tropical de la raza” (Inscredial, 1955; cit. en Deavila, 2008, p. 3). Este sentido moral que vincula a las personas y a la raza con el área climática en la que viven hace eco de los discursos de los criollos ilustrados de los siglos XVIII y XIX, los cuales intentaban establecer una continuidad entre el sistema de castas y la naturaleza moral de los individuos.³ Las taxonomías sociales, informadas por el discurso eugenésico de principios de siglo XX, ilustran cómo

³ En su libro *La hybris del punto cero* (2005), el filósofo Santiago Castro-Gómez analiza la manera cómo el racionalismo ilustrado produce marcos racionales de gubernamentalidad en el Nuevo Reino de Granada, los cuales plantean topografías raciales o étnicas de la capacidad cognitiva de las poblaciones: “La tesis ambientalista prevaeciente entre los ilustrados criollos sostenía que entre el lugar geográfico y el lugar antropológico existía una relación de correspondencia directa. Como en el caso de las plantas y los animales, la caracterología de las poblaciones variaba según su humedad, altura, presión atmosférica y condiciones climáticas del territorio que habitan. Desde este punto de vista, varios pensadores insistieron en la necesidad de realizar una especie de “transfusión de sangres” en el hábitat poblacional de la Nueva Granada” (p. 259).

los dispositivos biopolíticos de un contexto histórico se pliegan u operan bajo un orden simbólico distinto, pero complementario en momentos que los preceden.

De esta manera, las necesidades biopolíticas de control sobre la población, así como de conformar una fuerza productiva que se adecuara a las exigencias del capitalismo global, articulan formas de poder que disponen de la vida de los chambaculeros, según las necesidades económicas y políticas. Hacia el final de los años 60, Chambacú estaba prácticamente desalojado y su población fue relocalizándose en las afueras de la ciudad, donde su calidad de vida fue la misma y el Estado desplegó nuevas prácticas de sujeción para consolidar el control poblacional.

Territorio y soberanía

En el artículo “Necropolitics” (2003), el filósofo Achille Mbembe plantea que la marca de la soberanía es la capacidad de determinar quién vive y quién no. El control sobre la muerte revela las jerarquías que estratifican una sociedad, puesto que permite apreciar qué sujetos poseen la soberanía y tienen control sobre otros. Mbembe argumenta que este mecanismo biopolítico constituye un aparato de control que marca los límites de una sociedad y puede atentar violentamente contra los sujetos que no se adhieran al cuerpo ideológico del Estado: “To exercise sovereignty is to exercise control over mortality and to define life as the deployment and manifestation of power” (p. 12). A esto añade que el concepto de “zona de excepción” se ha discutido en relación con los campos de concentración nazis y la violencia de los regímenes totalitarios. En estos espacios de dominio se le quita todo valor político a la vida de un sujeto.

A esta condición, Mbembe (2003) se refiere con el término de “nuda vida”, de Giorgio Agamben (2006). Este dominio biopolítico se despliega desde los mecanismos de gobierno sobre Chambacú, que delimitan al barrio como una zona de excepción. La soberanía territorializa una zona donde la topografía se asocia a la identidad: la condición marginal del barrio podría compararse a la de un campo de internamiento donde el régimen ordinario de la ley deja de imperar:

Because its inhabitants are divested of political status and reduced to bare life, the camp is, for Giorgio Agamben, “the place in which the most absolute *conditio inhumana* ever to appear on Earth was realized.” In the political-juridical

structure of the camp, he adds, the state of exception ceases to be a temporal suspension of the state of law. According to Agamben, it acquires a permanent spatial arrangement that remains continually outside the normal state of law. (Mbembe, 2003, pp. 12-13)

La “nuda vida” de los habitantes del barrio —vida desprovista de todo estatus político— no solo signa una muerte social, sino que también determina el modo en que el Estado dispone de la vida de los desposeídos, es decir, ejerce la necropolítica. Los sujetos que habitan cierta delimitación geográfica son señalados como apátridas, dado que no se adecuan al marco ideológico de la identidad nacional. Chambacú es la expresión topográfica del yugo colonial y el territorio que la carimba marcó con el estigma racial. La decadencia y el abandono del barrio son una extensión del abandono y la degradación a los que fueron sometidos quienes lo habitaban. El hambre es un hambre existencial que demuestra una orfandad abismal. Se trata de un lugar negado y separado de la sociedad civil. El espectro colonial ronda y se inmiscuye en cada rincón y en cada hogar, amontonados unos sobre otros, y se manifiesta en la marca de la raza que asfixia a los chambaculeros y los mantiene de rodillas. En su libro *Los condenados de la tierra* (1983), Fanón reflexiona sobre el problema de una topografía de la violencia. El territorio que habita el colonizado es un lugar desprovisto de toda manifestación vital y su existencia se afirma a partir de la expresión extrema del sufrimiento:

La ciudad del colonizado, o al menos la ciudad indígena, la ciudad negra, la “medina” o barrio árabe, la reserva es un lugar de mala fama, poblado por hombres de mala fama, allí se nace en cualquier parte, de cualquier manera. Se muere en cualquier parte, en cualquier cosa. Es un mundo sin intervalos, los hombres están unos sobre otros, las casuchas unas sobre otras. La ciudad del colonizado es una ciudad hambrienta, hambrienta de pan, de carne, de zapatos, de carbón, de luz. La ciudad del colonizado es una ciudad agachada, una ciudad de rodillas, una ciudad revolcada en el fango. (p. 19)

El temor institucional territorializa un espacio de muerte a imagen y semejanza de la colonia. La imagen del campo de internamiento que Agamben (2006) ilustra como el factor que conforma la biopolítica moderna, no es solo un fenómeno que encuentra su paroxismo en los campos de exterminio

de la Segunda Guerra Mundial, sino que tiene su precedente en el espacio colonial, donde la más profunda *conditio inhumana* ya tenía lugar. En Chambacú se reincorporan las dinámicas del biopoder que administran el sustrato biológico de la vida humana, pero no en tanto que un dispositivo que gesta la producción de la vida para el abastecimiento capitalista, más bien como el espacio de muerte donde se hace morir para poder hacer vivir. Es decir, la necropolítica territorializa el espacio de muerte que traza, como su límite, el lugar en donde se despliega la biopolítica.

La imagen del corral representa el espacio donde la muerte y la vida coinciden, la liminalidad entre la reproducción del biopoder y la necropolítica que le abre paso para instaurarse. A su vez, presenta el lugar donde se cosechan las vidas que hacen parte del aparato de consumo para sostener la economía de la industria turística y para satisfacer los intereses geopolíticos:

While the description of the settlement as a corral invokes images of animal husbandry, and of a place into which livestock are herded as they await sale, usage or consumption, it also links the islanders' availability as less-than-human labor resource to the sense of restriction and distancing implied in their offshore location. (Branche, 2015, p. 144)

Chambacú es la fuente de abastecimiento de vidas para el Estado y, por tanto, consolida su soberanía. Al delimitar al barrio como una zona limítrofe, donde la existencia se constituye como “nuda vida”, el poder estatal muestra la condición del Estado moderno que despliega distintas formas de violencia para conformar un tipo deseado de población:

la biopolítica es una tecnología de gobierno que “hace vivir” a aquellos grupos poblacionales que mejor se adaptan al perfil de producción necesitado por el Estado capitalista y en cambio, “deja morir” a los que no sirven para fomentar el trabajo productivo, el desarrollo económico y la modernización. (Castro-Gómez, 2007, p. 157)

La precariedad de los chambaculeros —la cual conllevaba a que se les considerara objetos desechados o que debían ser reproducidos, como productos de una granja de cultivo— es una extensión de la soberanía del Estado, y el islote pantanoso que sostiene al barrio es un reflejo de su limbo ontológico. En *Chambacú, corral de negros*, Crispulo afirma: “Esta tierra no es buena para nada. ¡Para enterrar vivos!” (Zapata Olivella, 2009,

p. 123). Nacer en Chambaquí es sinónimo de morir en vida, de ser un muerto en vida, al estar desprovisto de todo estatus político. En el primer capítulo de la novela, oficiales de la policía capturan a hombres del barrio para enlistarlos en el ejército y mandarlos a Asia del Este. Mientras todos los jóvenes huyen en desbandada buscando dónde esconderse, se escuchan las botas de los agentes haciendo crujir el suelo. Los policías siguen el rastro de los prófugos a la sombra de los graffitis de protesta en las murallas de la ciudad:

Galopaban las botas. Producían un chasquido que antes de estrellarse contra las viejas murallas ya se convertían en eco. Los carramplones de la caballada humana resonaban fuertes. Sombras, polvo, voces. Despertaban a cuatro siglos dormidos. –¡Por ahí van! ¡Deténganlos!– La orden del Capitán. Los soldados sudaban macerado sudor de correas, fusiles, y cantimploras. Pegaban las narices contra el muro y gritaban encolerizados: –¡Aquí también escribieron! (Zapata Olivella, 2009, p. 27)

La narrativa de Zapata Olivella se caracteriza por su ritmo punzante, conformada de frases cortas y sucintas que retratan la agitación que se vive en el barrio con la llegada del cuerpo policial. La obertura de la novela sugiere al lector que esta lucha ha sido una constante en la vida de los afrodescendientes, y que en la nación poscolonial esa persecución continúa. Zapata Olivella señala el legado histórico de la resistencia de los afrocolombianos cuando menciona que el tronar de los pasos de los agentes despiertan cuatro siglos. Con esta imagen, alude a los rancheadores que se dedicaban a la caza de cimarrones, ahora transformados en agentes policiales.

En medio de la requisa de las viviendas de los chambaculeros, casas que los mismos habitantes han construido con pedazos de tabla y cartón, se introduce el personaje central de la novela y punto gravitacional de todos los otros protagonistas: la Cotena, la matriarca de la familia. El núcleo familiar está compuesto por sus hijos: Máximo, José Raquel, Clotilde, Crispulo y Dominguito, su nieto. Mientras los agentes requisan su casa, la Cotena empieza a reprimir a los intrusos y sus palabras revelan el trauma del rompimiento de las conexiones filiales característico de la esclavitud. Sobre esto, Patterson (1982) apunta:

Not only was the slave denied all claims on, and obligations to, his parents and living blood relations but, by extension, all such claims and obligations on his more remote ancestors and on his descendants. He was truly a genealogical isolate. (Patterson, 1982, p. 5)

Hubo casos en que las madres preferían matar a sus hijos a que fueran esclavizados o devueltos a la esclavitud:⁴

Ya lo saben, no vuelvan más a la casa de la Cotena que, si bien es cierto que tengo cuatro hijos, ninguno de ellos irá a la guerra. Antes de que los maten extraños prefiero apuñalarlos con mis propias manos y saber en qué sitio los entierro. (Zapata Olivella, 2009, p. 30)

La tensión entre la alienación social y el rompimiento de las conexiones filiales caracteriza el aparato de sujeción que conforma a un sujeto, en tanto que sujeto esclavizado. En este sentido, en Chambacú se reinscribe la lógica de sometimiento de la plantación que disuelve el núcleo familiar:

El negro en América tiene graves problemas de identidad. Las razones son obvias y deben buscarse en la raíz misma de la esclavitud, que propició por más de trescientos cincuenta años el colonialismo europeo en las Antillas, Centro y Suramérica, al igual que en Norteamérica. La lacra del sistema colonial ha quedado fuertemente gravada en la consciencia del negro latinoamericano con la persistencia de la carimba que tatuó su piel. (Zapata Olivella, 2010, p. 341)

Al final del primer capítulo, Máximo es arrestado por los agentes. Los gendarmes lo desnudan y el capitán del pelotón le corta el cuerpo con un cuchillo: “El Capitán entreabrió los labios jactanciosamente. Desenvainó el sable y con él le trazó una cruz en la ingle” (Zapata Olivella, 2009, p. 66). Esta herida no solo es un símbolo de poder sobre el sometido, sino de posesión, dado que el agente puede disponer de su vida de la manera que le plazca. Se trata, pues, de la marca de esa carimba que ha marcado su piel como acto simbólico que transfigura su cuerpo en un objeto de propiedad en el cual puede apreciarse la dimensión libidinal de la posesión, cuando el

⁴ La novela *Beloved* (1991), de la escritora norteamericana Toni Morrison, explora la dimensión traumática de la maternidad en las mujeres cautivas. Toma el caso de Margaret Garner, quien en 1854 escapa con sus hijos de Kentucky al estado libre de Ohio. Luego de atrincherarse en una casa, los agentes federales la capturan. Garner había matado a su hija de dos años para que no la devolvieran a la esclavitud.

oficial saborea su poder sobre Máximo. La herida en su piel es un palimpsesto donde se reescribe el orden colonial y la racialización como justificación de sometimiento: “Te has puesto a contradecir el mandato de las Naciones Unidas. ¡Tú, un pobre negro!” (p. 67). El pasado colonial se perpetúa en la deshumanización justificada por la racialización: mecanismo de poder del colonialista europeo y, luego, de sus vástagos en América.

Insurgencia y desalienación

En el primer capítulo de *Chambacú, corral de negros* se trazan los caminos que pueden tomar los afrocolombianos sumidos en una realidad hostil, representados en dos personajes: Máximo —símbolo de la insurgencia y resistencia social— y su hermano José Raquel —el asimisionalista, que lucha en Corea y luego se vuelve oficial de policía. La figura de Máximo es emblemática desde una perspectiva que conecta la realidad de Chambacú con la historia de la ciudad y el pasado de las comunidades de la diáspora africana. En cambio, su hermano representa al sujeto oportunista e individualista que busca escalar socialmente negando su identidad racial. La relación entre ellos genera una dialéctica de la racialidad, una tensión entre la reivindicación de la negrura como expresión revolucionaria y la negrura como adecuación al arquetipo colonial, es decir, como blanqueamiento.

Máximo no solo se identifica con la africanidad, sino que se entiende, a su vez, como un sujeto moderno que lee teoría marxista y se nutre de los principios democráticos y emancipatorios que trae consigo la modernidad. Hay una doble disposición que marca su existencia como un ser limítrofe entre el legado de la memoria racial y la lucha de clases del comunismo europeo. Para Máximo, la condición de los chambaculeros manifiesta el entrecruzamiento de las categorías de raza y clase, dado que, en el orden social, la negrura coincide con la explotación económica y la falta de recursos de las clases populares cartageneras. Al respecto, Wade (2010) utilizó el término de “non-black social matrix” (p. 92) para ilustrar cómo las jerarquías sociales en América Latina predicen el ideal de la blancura como sinónimo de estatus social y bienestar económico.

Contrariamente, José Raquel representa al asimisionalista que sacrifica a su comunidad y a su familia con tal de escalar socialmente. Cuando vuelve de Corea, trae consigo a Inge, una mujer blanca con la que se casó en Suecia. Después de pasar un tiempo corto en casa de la Cotena, José Raquel la deja abandonada con su familia para dedicarse al juego y la bebida. Al final de la novela, este se enlista en la policía de la ciudad con el fin de ganar más dinero para recuperar a Inge e irse a un barrio de mejor

estima social. Su temperamento es caracterizado por una conciencia individualista y está dictado por el paradigma de vida asociado a la blancura, en el que coinciden el valor social y la riqueza económica. Como le dice José Raquel a Inge:

Inge, te necesito. Vengo por ti. Quiero sacarte de esta porquería. Nos vamos a vivir a Manga, donde nunca sepamos nada de Chambacú. Ahora soy Sargento. Sé que no es mucho sueldo, pero en secreto te digo que me han prometido muchos dólares. Viviremos decentemente. Te compraré vestidos, radio y... podía ser que hasta un automóvil. Entra y saca tus maletas. No necesitas despedirte de nadie. (Zapata Olivella, 2009, p. 216)

En el último capítulo de la novela, titulado “La batalla”, en una conversación de Máximo con Inge, el chambaculero hace una crítica genealógica del sometimiento de los afrodescendientes que, si bien se libraron de las cadenas de esclavitud del yugo colonial, son encadenados al hambre de la miseria económica:

Los que huían se refugiaban en las selvas que rodeaban entonces a Cartagena. Hambrientos, asaltaban a los transeúntes por los caminos. Se les trató de recapturar, pero supieron defenderse. A los que aprehendían les mutilaban alguna parte del cuerpo. Una mano, la lengua, la nariz. Benkos Bíojo, uno de sus líderes, capituló, y al llegar a la ciudad fue colgado. Una muerte cruel, pero que sirvió mucho a los esclavos. Nunca más capitularon ante los conquistadores. Después de nuestra guerra de Independencia, los fugitivos cimarrones regresaron a la ciudad. Encontraron nuevos amos que les pagaban salarios de miseria. El hambre es un yugo más pesado que los grilletes. Aquí nos ves. Nos niegan el derecho a tener un rancho dónde dormir. (Zapata Olivella, 2009, p. 191)

La toma de conciencia y el entendimiento histórico nutren el espíritu revolucionario de Máximo. Él es consciente de que la construcción de la ciudad fue el resultado del trabajo forzado de los esclavizados, y que sus manos erigieron las murallas de Cartagena. La herida colonial marca el presente de las comunidades negras, y de esta proviene la contradicción esencial que define a la nación poscolonial: la edificación de la ciudad caribeña fue el resultado del trabajo forzado de sus ancestros y sus descendientes nunca recibieron los frutos de su labor:

No es ocasional que Chambacú, corral de negros, haya nacido al pie de las murallas. Nuestros antepasados fueron traídos aquí para construirlas. Los barcos negreros llegaron atestados de esclavos provenientes de toda África. Mandingas, yolofo, minas, carabalíes, biáfaras, yorubas, más de cuarenta tribus. Para diferenciarlos marcaban las espaldas y pechos con hierros candentes. (Zapata Olivella, 2009, p. 189)

En definitiva, las murallas de la ciudad se construyeron sobre los muertos que las edificaron. Los cautivos “morían de hambre, de sed, de peste, de torturas. Se les enterraba en la playa, en el mismo lugar donde morían. Los que sobrevivían cavaban las fosas a sabiendas de que al día siguiente otros abrirían las suyas” (Zapata Olivella, 2009, pp. 191-192). Máximo es consciente de que se pueden demostrar las injusticias y la violencia histórica desde la visión de los desposeídos y los explotados. Como afirmó Herman Cohen: “El método consiste en saber situarse en el lugar de los pobres y desde allí efectuar un diagnóstico de la patología del Estado” (cit. en Dussel, 2006, p. 140).

De todas formas, el chambaculero no es el intelectual que se sitúa en el lugar de los oprimidos para pensar la injusticia estatal, sino el explotado que toma consciencia de su situación y busca redefinir las condiciones de su vida y las de su comunidad. A pesar de esto, su visión del mundo es un misterio para varios de sus familiares, lo cual se confirma en la brecha que hay entre sus ideales y la resignación existencial de su madre. En una escena, Máximo intenta explicarle a la Cotena sobre las condiciones materiales de la pobreza, la alienación y la explotación del pobre como condición del Estado. Para la matriarca, la miseria no se piensa, sino que se vive: “Él pretendía explicarle la dialéctica de la miseria. La madre no lo entendía. Le bastaba vivir esa miseria, sufrirla” (Zapata Olivella, 2009, p. 174). Pese a ello, los actos revolucionarios de Máximo adquieren un valor heroico en la novela y varios chambaculeros terminan uniéndose a su causa. En varias situaciones puede verse su frustración con la naturaleza supersticiosa que atribuye a las creencias y las costumbres del entorno social de Chambacú. Incluso, por un momento, Máximo se pregunta qué se sentiría ver a través de los ojos de Inge para dejar de percibir el mundo como un hombre negro:

Mirar su propio mundo desde ese ángulo europeo. Las costumbres rústicas. La lucha por salir de la barbarie. La mente cargada de supersticiones. Esa noche larga y tenebrosa de cuatrocientos años. La vieja África transportada en

los hombros de sus antepasados. Más dolorosa si la separaba de la civilización solo un caño de aguas sucias. Y ahora esa civilización entraba a compartir su miseria. (Zapata Olivella, 2009, p. 159)

Este intento por cambiar su óptica confirma la contraposición entre civilización y barbarie, de manera simétrica a la oposición entre blancura y negrura (Branche, 2015, p. 150). El mecanismo relacional en la base de la “ensoñación” de Máximo denota que las valoraciones coloniales están inscritas en el sentido común de los afrodescendientes; su identidad escindida se debate entre el legado africano y los libros que lee de autores occidentales de pensamiento político y filosófico. Me parece que la clave hermenéutica para entender este dilema es la del antagonismo como fuerza estructural de la subjetividad (Castro-Gómez, 2015, p. 21). Así, hay un movimiento dialéctico que despliega un proceso de subjetivación que no es armonioso, donde no hay una reconciliación entre estas dos fuerzas constitutivas.

La intersección del legado africano y el pensamiento político moderno agencian una doble consciencia en el personaje. En la identidad escindida de Máximo pueden delinearse las relaciones históricas de poder del sistema de castas y los ideales emancipatorios que traen consigo el pensamiento político europeo, pero que siempre estuvieron acechados por el espectro del colonialismo. La mirada de Inge confirma las valoraciones coloniales sedimentadas en su identidad. El antagonismo inherente a la identidad de Máximo amplifica la herida colonial y los interrogantes que problematizan la negrura en un contexto nacional en el cual se reinscriben las estratificaciones sociales de la colonia. La lucha contra estas herencias determina una posición histórica, aunque también ofrece un horizonte de sentido emancipatorio.

La lucha de Máximo por dignificar la condición de su comunidad abre esa puerta de oportunidad para reconciliar la negrura con la ciudadanía. El chambaculero forma una junta comunitaria para denunciar al Estado sus planes de urbanización y del desalojo del barrio: “Reclamaremos cuanto nos han quitado. Pretenden arrojarnos de estas casuchas que llamamos hogar en vez de darnos lo que nos niegan: trabajo, pan, educación, salud” (Zapata Olivella, 2009, p. 184). El gobierno quiere expulsar a sus habitantes para iniciar la construcción de un hotel y así capitalizar la emergente industria turística.

El movimiento comunitario que organiza Máximo busca un título legal sobre la tenencia de la tierra. La territorialidad tiene el potencial de borrar la marca de la soberanía y abrir un espacio de significación cultural y de resistencia política. La novela termina con el asesinato de Máximo a manos de su hermano José Raquel. El fratricidio viene a ser una metáfora del antagonismo estructural entre la identidad nacional y la negrura. Si hay dos temas que permanecen al margen de las reflexiones de la novela son, en primer lugar, pensar la batalla por la hegemonía como una lucha que se libra en el sentido común. En segundo lugar, cómo lo negro puede aportar a un “reparto de lo sensible” (Rancièrè, 2004) en la conformación de lo nacional; es decir, de qué modo los sujetos históricamente racializados pueden reconfigurar el orden del Estado que los ha dejado sin parte.

Consideraciones sobre el reverso emancipatorio del mestizaje

Durante su vida, Zapata Olivella tuvo varias iniciativas para cambiar la percepción sobre la gente negra y el papel que tuvieron en la formación cultural de las Américas. Cabe destacar la serie de congresos que organizó en los años 70 y 80, donde reunió intelectuales, académicos y personas que hacían parte de diversas organizaciones sociales, para debatir y avizorar un futuro capaz de desprenderse del lastre colonial. Los Congresos de la Cultura Negra de las Américas probaron ser un lugar de encuentro donde confluyeron distintas visiones que, en muchos casos, no coincidían en la conceptualización del problema de los legados coloniales y cuáles serían las condiciones de posibilidad para su desalineación histórica (Valero, 2020). La posición de Zapata Olivella fue criticada por enfocarse exclusivamente en la cultura y no privilegiar los procesos socioeconómicos que determinan la subalternización de las comunidades negras. Por ejemplo, Valentín Moreno Salazar, líder del Movimiento de Negritudes y Mestizaje de Colombia, le reclamaba al escritor por su enfoque “culturalista”, ignorando que era en el ámbito político donde debía librarse la lucha por la emancipación:

Quienes somos reverentes de la cultura por considerarla fundamental para el desenvolvimiento humano, necesaria en la estructura del hombre, sin embargo, sabemos que ella no tiene operancia en los regímenes donde predomina la política como arte de gobernar y conducir a los pueblos que requiere de la ignorancia para su predominio. La cultura estorba y en nuestro medio ha permitido la fuga de cerebros para el imperio de la mediocridad. Estimamos que siendo

prioritaria la cultura de la negritud en cuanto permita la capacitación de las gentes para su desempeño decoroso y eficiente en cualquier área del saber, no aquí se encuentra la conjura de la discriminación, sino en la fuerza de poder político y económico que logren los negros aglutinar a su favor. (Moreno Salazar, cit. en Valero, 2020, p. 32)

Esta aproximación crítica y de comprensión de lo político también puede apreciarse en la “grilla de inteligibilidad” (Foucault, 2008) de la que se valió Wade en su libro *Gente negra, nación Mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia* (1977). El antropólogo inglés trazó una topografía de las relaciones raciales desde la matriz de lo negro/no negro como estructura jerarquizante de las relaciones sociales en Colombia. Dentro de esta lógica de poder, el mestizaje se entiende desde una triangulación, cuyos dos extremos inferiores representan lo indígena y lo negro, mientras que en la punta superior se sitúa la blancura. Es decir, lo negro solo puede entenderse en relación con lo blanco, en tanto que se niega o se entiende como meta para su perfeccionamiento, a partir de un proceso de aculturación. Esto, en últimas, lleva a las comunidades negras a estar supeditadas a la asimilación como la actividad por antonomasia para posicionarse dentro del marco nacional:

se han adaptado culturalmente a los valores y las normas cuya orientación básica ha sido determinada por la mayoría dominante, dirigida esencialmente por elites, tanto coloniales como republicanas. En el proceso, estos negros han comenzado a participar más plenamente en las jerarquías nacionales de prestigio y estatus. Matizándolo en términos raciales, han dejado atrás una cultura asociada por ellos y por otros con los ‘negros’, y han adoptado una cultura que, en tanto pueda ser llamada mestiza en vez de blanca, ciertamente es vista como no negra. (Wade, 1997, p. 36)

La escisión entre la blancura y la negrura de manera abismal es aquello que Zapata Olivella problematiza en sus reflexiones sobre las políticas culturales del mestizaje. En una intervención en el 45 Congreso de Americanistas que tuvo lugar en 1985, el escritor enfatizó que nunca existieron razas puras, sino que el mestizaje conforma el plano relacional que fecunda el proceso de diferenciación mismo de las distintas razas (Valero, 2020, p. 36). Su visión desjerarquizada de los procesos de la mezcla racial se alinea a la posición del teórico cultural senegalés Léopold Sédar Senghor:

Ya en 1965, a solo un año del golpe de estado de Brasil, durante una conferencia en la Academia brasileña de las Letras, y frente a una audiencia oficial, Senghor había manifestado su admiración por el mestizaje biológico, pero, sobre todo, por la “symbiose culturelle”, “les vertus complémentaires des trois ethnies”. (Valero, 2020, pp. 37-38)

Esta manera de percibir los procesos históricos de racialización dista de una concepción sobre las relaciones de poder expresada enteramente en términos de dominación y de una teleología implícita cimentada en el blanqueamiento. De alguna forma, Zapata Olivella encontró las claves de la emancipación de la negrura y su aporte a la construcción de las Américas en el marco colonial que la negaba.

Conclusiones

La novela *Chambacú, corral de negros* retrata el abandono estatal y las distintas tecnologías de dominación política a las que ha sido sometida la población afrodescendiente en Cartagena. La contextualización histórica del libro permite trazar una genealogía de la subyugación de los pueblos afro a distintas tecnologías de control sobre la vida y la muerte por parte de las entidades estatales. Desde las guerras independentistas hasta la Guerra de Corea, la ciudadanía de estas comunidades estuvo determinada por la manera en que el Estado disponía de sus vidas. En la novela, el dominio sobre los chambaculeros se articula desde formas de opresión relacionadas con las circunstancias geopolíticas del conflicto mundial y los intereses de las élites cartageneras que concentran el capital hegemónico. La lucha por el territorio define la táctica del movimiento insurgente de los chambaculeros para resistir a la violencia institucional. El último punto tratado en este artículo fue pensar la doble conciencia del héroe de la novela para examinar el modo en que el trauma de la racialidad repercute en el sentido común de la subjetividad afro y que, aun así, esta subjetividad escindida puede fomentar una transvaloración de la identidad para su emancipación.

En definitiva, la novela de Zapata Olivella ofrece una reflexión literaria sobre los legados coloniales y cómo se han reinscrito en la vida de los afrodescendientes. El pasado colonial se ha sedimentado en un marco de relaciones de poder que tienen como base la racialidad, con lo cual se demuestra que la realidad de los habitantes de Chambacú refleja la condición de subordinación en un contexto poscolonial. El final abierto de la novela, con la muerte de Máximo y el futuro del barrio en suspenso, a lo mejor amplifica

la contradicción inherente a una nación llamada democrática en la que las jerarquías coloniales perduran en las divisiones sociales y en las tecnologías de control sobre la vida que traen consigo su necropolítica.

Referencias

- Agamben, G. (2006). *El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
- Atehortúa Cruz, A. L. (2008). Colombia en la guerra de Corea. *Folios*, Segunda Época, 27, pp. 63-76.
- Branche, J. C. (2015). *The Poetics and Politics of Diaspora: Transatlantic Musings*. New York: Routledge.
- Castro-Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, S. (2007). Michael Foucault y la colonialidad del poder. *Tabula Rasa*, 6, pp. 152-172.
- Castro-Gómez, S. (2015). *Revoluciones sin Sujeto: Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno*. Madrid: Akal.
- Conde Calderón, J. E. (2019). De esclavos a soldados de la patria: el ejército libertador como garante de la libertad y la ciudadanía. *Co-herencia*, 16 (31), pp. 79-100.
- Deavila Pertuz, O. (2008). Construyendo sospechas: imaginarios del miedo, segregación urbana y exclusión social en Cartagena 1956-1971. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 7, pp. 1-12.
- Díaz, D. (2008). Raza, pueblo y pobres: las tres estrategias biopolíticas del siglo XX en Colombia (1873-1962). En S. Castro-Gómez y E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 42-69). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México: Siglo XXI.
- Escobar, A. (2007). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Fanon, F. (1983). *Los condenados de la tierra*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. New York: Picador, Palgrave Macmillan.
- Mbembe, A. (2003). Necropolitics. *Public Culture*, 15 (1), pp. 11-40.
- Morrison, T. (1991). *Beloved*. New York: Penguin Books.

- Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death: A Comparative Study*. Cambridge: Harvard UP.
- Rancière, J. (2004). *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. New York: Continuum.
- Uribe Vergara, J. (2008). Sociología biológica, eugenesia y biotipología en Colombia y Argentina (1918-1939). En S. Castro-Gómez y E. Restrepo (Eds.), *Genealogías de la colombianidad: formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX* (pp. 204-253). Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Valdemar Villegas, F. F. (2017). Modernización urbana y exclusión social en Cartagena de Indias, una mirada desde la prensa local. *Territorios*, 36, pp. 159-188.
- Valero, S. (2020). “*Los negros se toman la palabra*”: *Primer Congreso de la Cultura Negra de las Américas: debates al interior de las comisiones y plenarias*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de Cartagena, Centro de Estudios Afrodescendientes.
- Wade, P. (1997). *Gente negra, nación mestiza: dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Wade, P. (2010). *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.
- Zapata Olivella, M. (2010). *Por los senderos de sus ancestros: textos escogidos: 1940-2000*. Alfonso Múnera (Ed.). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Zapata Olivella, M. (2009) *Chambacú: corral de negros*. Bogotá: Educar.

Raza e imaginación política de futuro en la Argentina posliberal.

Una exploración de
Una nueva Argentina, de
Alejandro Bunge (1940)

Race and political imagination of the future in post-liberal Argentina.

An exploration of Alejandro
Bunge's *A New Argentina*
(1940)

Ezequiel Gatto*

LICH/CONICET

 <https://orcid.org/0000-0002-7630-9499>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3850>

* Investigador Asistente (LICH/CONICET). Profesor de Sociología de la Cultura y el Arte, carrera de Gestión Cultural, Universidad Nacional de Rosario. Licenciado en Historia (UNR). Traductor y coordinador de talleres. Dr. en Ciencias Sociales (UBA). Participa en la editorial Tinta Limón. Colabora y articula con diversos proyectos políticos y culturales. Ha publicado artículos en revistas académicas y periódicos y tres libros: *Nuevo activismo negro. Lecturas y estrategias contra el racismo en Estados Unidos* (2016), compilador; *Redondos. A quién le importa. Biografía política de Patricio Rey* (2013), en coautoría con Ignacio Gago y Agustín Valle y *Futuridades. Ensayos sobre política posutópica* (2018). E-mail: ezequiel.gatto@gmail.com



Recibido: 25 abril 2022 * Aceptado: 27 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Gatto, E. (jul.-dic., 2022). Raza e imaginación política de futuro en la Argentina posliberal. Una exploración de *Una nueva Argentina*, de Alejandro Bunge (1940). *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 77-107. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3850>

Resumen

Este artículo investiga la relación entre categorías raciales y horizontes de futuro en *Una nueva Argentina* (1940), de Alejandro Bunge, obra sociológica y político-programática que utilizó variables económicas, demográficas y sociales en función de expectativas, pronósticos y visiones sobre el futuro del país. A diferencia de otros artículos, se sostiene que la propuesta de Bunge era intrínsecamente racista. Explorar la articulación entre raza (blanca) y futuro en *Una nueva Argentina* permite detectar el valor del racismo en discursos políticos y económicos, como el nacionalismo industrializador, posibilitando comprender la coproducción de discursos racializantes y orientaciones a futuro en la Argentina posliberal.

Palabras clave: Alejandro Bunge, *Una nueva Argentina*, racializaciones, futurizaciones, crisis del modelo agroexportador, Estado posliberal

Abstract

This article investigates the relationship between racial categories and future horizons in Alejandro Bunge's *Una Nueva Argentina* (1940), a sociological and political-programmatic work that used economic, demographic and social variables as a function of expectations, forecasts and visions about the future of the country. Unlike other articles, it is argued that Bunge's proposal was intrinsically racist. Exploring the articulation between (white) race and future in *Una Nueva Argentina* allows us to detect the value of racism in political and economic discourses, such as industrializing nationalism, making it possible to understand the co-production of racializing discourses and future orientations in post-liberal Argentina.

Keywords: Alejandro Bunge, *A New Argentina*, racialization, futurization, agro-export model, postliberal State

El análisis de la experiencia moderna requiere considerar las formas y las prácticas de estatalización emergidas a partir del siglo XVI (Foucault, 2014a; 2014b); las empresas coloniales europeas de conquista y dominio (Quijano, 2014; Todorov, 1982; Said, 2009); la consolidación de sistemas económicos de mercados capitalistas con regulación estatal y reorganización de las capacidades productivas y sociales (Polanyi, 2007); la aceleración de la invención tecnológica bajo nuevos paradigmas, cualidades y riesgos (Burnham, 2009); y un conjunto de saberes cuya denominación común podría ser la de “lo humano como figura epistémica”¹. También es necesario considerar la relevancia que el futuro —en tanto dimensión de la experiencia, categoría y problema— tuvo en la constitución de aquellos elementos y, por ende, en la configuración de la modernidad.

Para el historiador Reinhart Koselleck (1993), los cambios acaecidos durante el Renacimiento, la Reforma luterana y la conquista de América, así como las transformaciones socioeconómicas, científico-tecnológicas y políticas posteriores, socavaron, a diversas velocidades, las estructuras de repetición social que habían ordenado la experiencia —europea— y desarmando las garantías teológicas, proféticas y apocalípticas que habían caracterizado tanto al cristianismo como su vínculo con el futuro. En un mundo social dotado de formas temporales secularizadas —no exclusivas— hubo esfuerzos por enunciar leyes, sentidos particulares y universales, calcular posibilidades, elaborar pronósticos y proponer destinos, con el deseo de generar orientaciones utilizables en el presente humano (Koselleck, 2003).

La profecía religiosa, cuya consumación anulaba el tiempo (Cohn, 2019), dejó lugar a las filosofías de la historia, los programas político-sociales, las estadísticas y pronósticos que buscaban comprender e intervenir sobre un tiempo que ya no tenía un final, sino sentidos, orientaciones y tendencias que, en sus versiones extremas, postulaban la extinción de la especie humana (Moynihan, 2020). Entre el sentido de la historia y la desaparición —sin fuga celestial— de la humanidad oscilaron una infinidad de elaboraciones teóricas, sociológicas, políticas.

Para Koselleck (1993) y sus continuadores —entre ellos Hölscher (2014), Hartog (2007), Dosse (2004) y Wasserman (2020)—, la Modernidad fue la experimentación del tiempo como nuevo y abierto, convirtiendo al futuro en un desafío cada vez más vasto e incierto. Desde el siglo XVIII, categorías como “progreso”, “revolución”, “cambio”, “historia”, “decadencia”—a

¹ Agradezco esta sugerencia al Dr. Pablo Rodríguez, quien me la ofreció en una comunicación personal.

las que podrían agregarse otras no explícitamente referidas al tiempo como “naturaleza”, “sociedad”, “política”, “poder”, “cultura”, “clase”, “nación”, “industria” y “raza”. Sobre esta última me centraré—, consolidaron unos discursos e imágenes de futuro que ya no se apuntalaban en la repetición de las experiencias vividas, sino que se perfilaban a partir de un horizonte de expectativas abierto. Su condición era existir en un tiempo de cambios (Polak, 1973).

Desde un punto de vista histórico-semántico, es posible considerar estas nociones recurriendo a la categoría de enclave propuesta por Frederic Jameson (2009), entendida como una herramienta metodológica que permite delimitar las futurizaciones como narrativas modernas de desaceleración y sustracción de las dinámicas cambiantes de la Modernidad. Una suerte de válvula, pero también un artefacto reorganizador de las situaciones, en la medida en que “hacer una predicción modifica las condiciones mismas de lo predicho” (Moynihan, 2020, p.26). Por ello, los *enclaves* no serían representaciones sino más bien insumos estratégicos que permiten comprender el valor de experiencia y de figuración del *Futuro*, fundamental para el análisis de los últimos cinco siglos de historia.

Una definición de racialización

El horizonte de expectativas configurado como futuro fue decisivo como vector de temporalización sobre el cual se figuraron proyectos y saberes políticos, económicos, científicos y sociales, alimentando diversas narrativas modernas. En un proceso de coproducción emergieron las condiciones de una nueva temporalidad social y los objetos que aquella volvió posible. La emergencia del futuro, la de hombre europeo moderno y la de hombre no europeo —o, incluso, no hombre por no europeo— fueron simultáneas y necesarias para los otros procesos modernos mencionados. Tal como afirmó Frantz Fanon (2009), no había blancos ni negros antes de la relación que los produjo como términos de ese mismo vínculo. Por tal motivo, la temporalidad que constituye esa relación tampoco es precedente. En esta línea es posible entender la definición de racialización propuesta por Alejandro Campos García (2012), quien la explicó como:

categorías creadas por y no pre-existentes a la relación entre grupos en desequilibrio (...) No existen grupos raciales *per se*, sino solamente grupos socialmente racializados como resultado de prácticas, doctrinas y voluntaristas producciones de saber. Estas, ya sea por dolo, inocencia o por el

arbitrario acto de establecer diferenciaciones fijas, producen tipologías más o menos duraderas, más o menos consensuadas, que homogeneizan a los grupos considerados similares, mientras que heterogenizan a aquellos a los que se les considera distintos. (p. 198)

Pensar en los procesos de racialización permite saldar el debate sobre la existencia biológica de las razas, focalizándose en la producción social de diferenciaciones en función de aspectos fisonómicos y/o morales –que son producto de discursos y tramas históricas definidas–. La racialización se diferencia también de la etnicización de lo racial, al no considerar la cultura como una propiedad étnica intrínseca, identificable y transparente, sino como una mediación para la invención, el intercambio y el conflicto entre estructuras y agentes de los que emergen, una y otra vez, nuevas prácticas racializantes y significaciones racializadas (Hall, 2020).

Que las razas no existan como entidades presociales y que aun así tengan efectos sociales es justamente lo que la noción de racialización intenta comprender. Asimismo, la categoría permite pensar el proceso por el cual las posiciones racializadas son producidas, y no solo estudiar esas posiciones como dadas –un abordaje propio del estudio de las “relaciones raciales” (Winant and Omi, 2015, p.12) –. Ni siquiera el más “evidente” rasgo diferencial entre seres humanos está por fuera o precede a la trama discursiva en la que emerge. El color de piel, el fenotipo, la sangre y cualquier otro aspecto que da la impresión de ser dado inmediatamente, son significaciones. De allí la pertinencia de la pregunta de Peter Wade (2002): “¿Por qué aspectos específicos vienen a significar lo racial: variaciones particulares en el color de piel en lugar de en la altura, tipos particulares de cabello en lugar del color de ojos, rasgos faciales específicos en lugar de la musculatura?” (p. 8)

Esta interrogación no supone que lo material sea un plano indiferenciado sobre el que la cultura o el lenguaje instalan su malla diferenciadora, sino que la diferencia lingüística funciona como una integración no sintética, específica, y por definición inclausurable, de materialidades diferenciadas (Simondon, 2009). En otros términos, la marcación del cuerpo –en tanto “significante de la diferencia” (Hall, 2020, p. 63)– existe como posibilidad, pero no es autoevidente, por lo que es necesaria una operación de significación social que la perciba e inscriba en un determinado orden de diferencias. Sobre esa posibilidad se producen, fenomenológicamente, las condiciones para una evidencia, la propia evidencia y los juicios de valor sobre la evidencia.

Los procesos de racialización son discursos, en el sentido que planteó Stuart Hall (2020) de una “visión general de la conducta humana, siempre cargada de significado” (p. 45), aunque también en el sentido foucaultiano de exceder la representación inmediata de lo racial para impregnar epistémicamente toda una cadena de saberes, prácticas, instituciones y dispositivos. Se trata de un sistema de significados que no se limita a describir cierto objeto, sino que lo fabrica en tanto realidad sobre la que es posible hacer recaer prescripciones, y que no solo no está exento de ambigüedades, sino que se nutre de ellas (Stoler, 1995). De acuerdo con Hall (2020), las relaciones de poder racializadas:

dependen de las formas en las que el enorme espectro de diferencias (aparentemente distribuidas al azar) que existe en el mundo material se construye en un sistema de diferencias en el lenguaje y por lo tanto adquiere significación, constituyendo un sistema inteligible para la comprensión humana, el conocimiento y la práctica cotidiana. (p. 57)

Teniendo presente esa combinación entre marcaciones, diferencias, jerarquías, conocimiento y poder, puede decirse que racializar es un modo de gobernar lo posible en función de marcaciones corporales —externas o internas— cuya producción y valoración se produce en un juego entre la fijación y la modulación. De allí su persistencia y su variabilidad relativa: procesos interminables que hacen que toda identidad racial sea un proceso permanente de identificación racializada. Por la vía del cuerpo-marcado o del sujeto moral, estos discursos apuntan a “la gubernamentalización de la existencia de las poblaciones racializadas” (Arias y Restrepo, 2010, p. 48) y a modular los cambios que se producen. En este sentido, racializar es, más que fijar, un modo de gobernar continuidades, cambios y posibilidades sociales. Esta variabilidad es significativa en *Una nueva Argentina* (1987), de Alejandro Bunge.

Racializaciones y futurizaciones

Si las racializaciones son procesos que se constituyen en el campo de las relaciones de fuerza, y condicionan las posibilidades de los agentes sociales a través de una diversidad de acciones e imágenes —es decir, produciendo a la raza como componente y valor de futurización (Gatto, 2018, p.26)—, entonces se puede afirmar que los vínculos modernos con el futuro están marcados por dichos procesos de racialización. Este postulado sirve como clave de análisis del mundo europeo/occidental: para comprender el futuro en su acepción moderna es necesario analizar qué función cumplieron los procesos de racialización.

El hombre del Humanismo es una categoría, una figura epistémica, en la que se forjaron la blanquitud, la no-blanquitud, así como los postulados sobre el futuro y el futuro que Europa le supuso al resto del mundo (Whitten, 2007). Existe una intimidad ontológico-epistémica entre las racializaciones y la noción de futuro en la Modernidad. Los procesos de racialización y los racismos serían maneras de propiciar, inducir y normalizar cambios culturales y sociales. Esta orientación hacia adelante hace que aquellos tengan profundo impacto sobre las temporalidades sociales. En términos de Homi Bhabha (2002), la diferenciación racial es también una operación de temporalización histórica y se la puede pensar como un modo de vinculación con el futuro y una modalidad del gobierno de lo posible.

En cuanto a los procesos de racialización, el antropólogo André Leroi-Gourhan (1988) sostuvo sobre la historia de la técnica que “las orientaciones hacia el porvenir son más significativas que el pasado común a la hora de mantener unidos a los grupos humanos” (p. 46). La dominación racial es, de manera simultánea, una amalgama, una estrategia y un proyecto de mundo. Como tal debe incluir una serie de hipótesis, pronósticos, proyecciones y expectativas que pueden asumir diferentes fisonomías: una utopía racista, un diagnóstico racializado del devenir u operaciones más locales y puntuales, ensambladas con otras ideas que no funcionan –al menos no unívocamente– como discursos racistas. Es decir, una futurización racial cumple diferentes funciones –totalizantes como una utopía, fragmentaria como una política específica–. En los procesos de racialización, los signos del cuerpo se vuelven Destino o Tendencia, resoluciones en el porvenir.

Los discursos de la raza como figuras de anticipación, la filosofía racista de la historia como pronóstico catastrófico, la ideología del progreso como vanguardismo racial, y la intimidad entre futurizaciones capitalistas y futurizaciones raciales sirven para ilustrar que una dimensión clave de los procesos de racialización implica orientaciones a futuro para una población, al punto que dicha población se define en gran medida por esa orientación. Numerosos trabajos coinciden en mostrar que sin ese elemento social de expectativas sobre las posibilidades propias y ajenas, dominantes o subordinadas, no hay racializaciones –entre ellos Arias y Restrepo (2010), Bhabha (2002), Haraway (1995), Robinson (2000) y Wade (2002)–. Y esas posibilidades no se definen en otro lado que no sea el de la propia relación racializada.

En ese sentido, las expectativas sobre el sí mismo y, por tanto, una dimensión clave del sí mismo, se define en la racialización de las posibilidades propias y ajenas. En el siglo XVII, Spinoza afirmó: “No sabemos lo que puede un

cuerpo” (2000, p.97). Los de racialización parecen tomar otro camino, el de afirmar qué pueden y qué no pueden ciertos cuerpos. Ese es un núcleo estratégico de una política racializada y racista. Incluso las propiedades del cuerpo se definen en relación con las posibilidades de los otros cuerpos.

Al tiempo que los procesos de racialización y sus futurizaciones —como principio de funcionamiento— han operado en una escala geográfica, social e histórica amplia, también constituyen operaciones situadas, las cuales:

son resultado de diálogos e influencias que las élites han sostenido con categorías raciales que circulan globalmente, pero no son sus simples ni mecánicas reproducciones en lo local, sino más bien reelaboraciones y apropiaciones que operan en contextos concretos y con significados e implicaciones específicas. (Arias y Restrepo, 2010, p. 17)

De aquí en adelante se presenta el análisis de una de esas operaciones locales de articulación entre raza y futuro, con base en el estudio del libro *Una nueva Argentina* (1987), de Alejandro Bunge.

Una biografía de Alejandro Bunge y un panorama de las investigaciones que lo analizan

Los Bunge habían llegado como comerciantes a Buenos Aires desde Alemania en las primeras décadas del siglo XIX. Luego, un sector de la familia se dedicó al negocio rural y otro a las profesiones liberales, la docencia y la administración estatal. Raimundo Octavio Bunge Peña, padre de Alejandro, inició esta segunda orientación de la familia, disparando un tipo de modernización burguesa diversa a la terrateniente. Hijo de María Luisa Rufina de Arteaga Sánchez, cuya familia se remontaba a la colonia, y Raimundo, Alejandro nació en 1880. Tuvo ocho hermanos. Como afirmó García Haymes (2011):

si el sector más acaudalado de las clases altas respondió al aluvión inmigratorio, a la movilidad social y al cuestionamiento de las jerarquías tradicionales con hábitos aristocráticos y un estilo de vida ostentoso, otro sector, menos rico, si bien no fue del todo ajeno a esta aristocratización, reaccionó incorporando algunas pautas propias de un orden social más moderno, como la valoración del desarrollo profesional e intelectual y la meritocracia. (p. 3)

Aunque inscriptos en las redes de la clase terrateniente de Buenos Aires, los Bunge Arteaga eran singulares en términos de estrategias y disposiciones, pues en su casa “el desarrollo profesional era más valorado que la prosperidad económica” (García Haymes, 2011, p. 27). O, mejor dicho, ese crecimiento económico debía ser del colectivo antes que individual. Motivo por el cual en la familia Bunge “no parecían demasiado preocupados por consumir bienes de lujo como forma de distinción” (p. 23); no los atraía la ostentación, sino los desafíos políticos, profesionales y productivos.

Alejandro Bunge comenzó su educación escolar en Colegio El Salvador, de Buenos Aires. El catolicismo desbordó su experiencia escolar: a lo largo de su vida se involucró en diferentes iniciativas del catolicismo social, entre ellas se destaca su cargo como director de los Círculos de Obreros Católicos. La búsqueda de salidas católicas a la cuestión social se debía a su formación y, en parte, a su oposición al socialismo, al que conoció de primera mano porque Augusto –su hermano mayor– participó en la fundación del periódico *La Vanguardia*, en 1893, y del Partido Socialista, en 1896. Alejandro parece haber combatido al socialismo al afiliarse a la Liga Patriótica, que le suponía la tarea de “mantener el espíritu nacionalista sano y puro” (Rozengardt, 2013). Quizá como consecuencia de haber estudiado Ingeniería en Alemania en un momento de intensa articulación entre cuestiones industriales y de organización, fue lector de las teorías económicas del historicista alemán Frederich List, quien promovía un rol conductor de la economía nacional por parte del Estado (Araya, 2016).

Entre los cargos que ocupó Bunge se pueden destacar el de Director General de Estadísticas, docente en la Facultad de Ciencias Económicas de Buenos Aires y en la Facultad de Derecho de La Plata, miembro de la Academia Nacional de Ciencias Económicas, asesor ministerial, ministro en provincias, presidente de Phillips Argentina, Industria Argentina del Papel, El Cóndor y Seguros La Estrella y fundador y director de la *Revista de Economía Argentina (REA)*, una publicación importante para el pensamiento económico argentino, en la publicó más de 250 artículos entre 1918 –año de fundación de la revista– y 1943 –año de su fallecimiento– (Bacolla, 2020).

En materia de cargos políticos, Bunge fue nombrado director del Banco Nación en 1931 y, un año más tarde, vicepresidente de la Caja de Conversión. Cuando Agustín P. Justo asumió el gobierno (1932-1938), Bunge fue apartado de la política partidaria por su cercanía al gobierno militar de Uriburu, durante el cual había sido ministro de Hacienda e interventor de las provincias de Santa Fe: Mendoza y Corrientes. En paralelo, continuó

asesorando a la Unión Industrial Argentina (UIA), inclusive fue orador en actos que dicha corporación empresarial llevó a cabo para reclamar políticas sectoriales (Hora, 2020).

Existe una importante cantidad de artículos, libros e investigaciones dedicadas –de forma exclusiva o parcial– a Alejandro Bunge. En ese conjunto es posible identificar diferentes inquietudes y acercamientos. Algunos de esos trabajos son de corte biográfico y describen sus ideas a partir de su coyuntura familiar y social (García Haymes, 2011). Otros presentan su biografía académica, indicando los núcleos principales de sus ideas y disposiciones político-intelectuales (de Imaz, 1974). Entre ellos también se muestra interés en la producción académica y la práctica política de Bunge (González Bollo, 2012) o prestan atención al contexto de formación del campo de los economistas argentinos y los saberes expertos (Caravaca, 2005; Caravaca y Plotkin, 2007; Pantaleón, 2004; Llach, 2004). Otros se han interesado en las ideas económicas de Bunge, particularmente en sus posiciones industrialistas favorables a una mayor intervención estatal en la economía nacional, que suelen leerse como anticipatorias de la consolidación del modelo de sustitución de importaciones durante el peronismo (Adamovsky, 2013; Asiain, 2014; Rozengardt, 2013).

Dichos estudios se dividen entre los que mencionan los tópicos raciales y aquellos que no los abordan. Entre los primeros hay artículos que señalan este tema de manera tangencial y lo interpretan en términos de “clima de época” (Villanueva, 2010, p.26). En el caso de José Luis de Imaz (1974) se identifica el intento de medir la importancia de Bunge como sociólogo argentino, pues indicó la presencia e importancia de los elementos racistas en su obra. No obstante, recurrió a la metáfora de la “atmósfera de época” y a la constatación de no haber encontrado “nada de Spencer” en la biblioteca del sociólogo para matizar la significación del discurso racista y racializante de Bunge². Por su parte, Rozengardt (2013) señaló que Bunge “sostenía la superioridad de la raza europea” e “hizo gala de un notorio etnocentrismo” (p. 8), dejando así abierta la posibilidad explorar las consecuencias de dicha disposición.

El artículo de Pantaleón (2004) es el trabajo que presta mayor atención a los efectos del racismo de Bunge, con lo que busca dejar asentada la importancia del autor en la estructuración del campo de la economía argentina en la primera mitad del siglo XX. Es interesante la indicación de Pantaleón –que

² Esta ausencia de Spencer se refuta –al menos parcialmente– con las menciones al autor en *Una nueva Argentina* (Bunge, 1987, pp. 37-38). Y aún si la biblioteca de Alejandro Bunge hubiera carecido de las obras del inglés, esto pudo haber sido compensado con la presencia de obras de Spencer en la biblioteca y los trabajos de su hermano, Carlos Octavio Bunge, cinco años mayor que él y autor de *Nuestra América: ensayos de psicología social* (1994) y *Nuestra Patria* (1910).

también se encuentra en Rozengardt (2013)– del olvido posterior de Bunge como economista y funcionario –no así de sus legados institucionales y metodológicos, que se continuaron en las décadas siguientes–. Podría especularse que dicho olvido es efecto de la matriz argumental y la retórica racista de Bunge, que el genocidio nazi y una serie de desplazamientos científicos, teóricos y legales volvieron imposible en el campo de las ciencias sociales.

Más allá de la vigencia de las ideas económicas de Bunge y sus trayectorias institucionales, la lectura de *Una nueva Argentina* (1987) permite profundizar en la interpretación de su racismo. La hipótesis de lo que resta de este artículo es que los procesos de racialización estaban en el núcleo de las posiciones políticas, económicas y sociológicas de Bunge, por lo que nutrieron sus paradigmas; por ello, aplican como aspecto epistemológico en la medida en que “la interacción entre la representación de la diferencia, la producción de conocimiento y la inscripción del poder en el cuerpo es una relación límite que resulta crítica para la producción de la raza” (Hall, 2020). Lo racial no es anecdótico, ocasional, externo o un clima, sino que hace al sistema de las afirmaciones –y sus límites– de Bunge, a la materia conceptual de sus ideas, a la fisonomía de su programa y a la estructura de sus soluciones propuestas. Las futurizaciones de Bunge son impensables sin sus nociones racistas, las cuales, a su vez, solo adquieren sentido a la luz de tales futurizaciones.

Bunge y la crisis del proyecto blanco en Argentina: éxito económico, crisis demográfica

“Hemos entrado ya, inevitablemente,
en la zona potencial de la despoblación”

Alejandro Bunge. *Una nueva Argentina* (1987)

Como indica su título, *Una nueva Argentina* –publicado en 1940 por la editorial porteña Guillermo Kraft– buscaba ser fundacional. Las 500 páginas componen un libro que participa de los textos que han propuesto modelos de sociedad. En este caso, se trata de un programa, consistente en un diagnóstico y una orientación (Martínez, 2019). Resultado de cuarenta años de investigación sociodemográfica y estadística de las condiciones económico-sociales argentinas³–, *Una nueva Argentina* era una delimitación de problemas -sus causas y sus agentes-, una alerta sobre riesgos, un sopesamiento de las posibilidades y una imagen de solución.

³ En los años previos a la edición de *Una nueva Argentina* se identifican artículos de Bunge que prefiguran el libro: “Un privilegio argentino que tiende a desaparecer. Decrece el aumento anual de la población” (1934), “El drama demográfico de un país joven” (1938) y “Nuestra inesperada y prematura madurez” (1939).

A diferencia de Domingo Sarmiento en su ensayo *Conflicto y armonía de las razas en América Latina* (1883), Bunge no se propuso escribir la historia de las relaciones raciales: no dio detalles de la conquista blanca; en lugar de eso, hizo sociología estadística, construyó series demográficas y económicas que le ayudaran a la interpretación de realidades sociales. Pero esa sociología está signada por las relaciones raciales.

Una nueva Argentina acabó siendo un testamento programático: Alejandro Bunge murió tres años después de su publicación. Y un balance histórico: en 1940, la máxima alberdiana —“Gobernar es poblar” —, ya había expresado sus consecuencias. Bunge había visto su realización y esplendor. “Esplendor y decadencia de la raza blanca” es el nombre del capítulo inicial de *Una Nueva Argentina*, el más extenso del libro. Esplendor de la Argentina como consecuencia positiva del proyecto europeo, del proyecto blanco. En esas primeras páginas, Bunge (1987) celebraba el pasado reciente: “La gran Argentina de hoy y toda América son el fruto de esa conquista [blanca] del espacio. Y participaron en gran medida del portentoso crecimiento natural de la raza blanca...” (Bunge 1987, p. 31). En efecto, Argentina era resultado parcial de un fenómeno más amplio, el de un conjunto de líderes que “crearon un instrumental formidable dominando a la naturaleza y extrayendo de ella, en variedad y cantidad, recursos con los cuales jamás se hubiera podido soñar en siglos anteriores” (Bunge 1987, p. 48). El “crecimiento natural de la raza blanca” (Bunge 1987, p. 50) había sido posible por aquel dominio, extracción y uso de recursos. La reproducción biológica era el punto de contacto entre la performance económica, el proyecto civilizatorio y la actividad de la raza. En un proceso de varios siglos, la raza blanca, “la población de sangre europea” (Bunge 1987, p. 56), forjó y se forjó a través de su ciencia, su técnica, su producción, su educación, su comunicación. Ahora disfrutaba de la abundancia. Para Bunge, la blanquitud era una fuerza productiva. Estas descripciones y valoraciones de la cuestión racial se enraizaban profundamente en su diagnóstico, pronósticos y propuestas.

A finales de los años 30,⁴ lo que le importaba a Bunge era precisar tendencias —que eran riesgos y posibilidades— leyendo el futuro en los datos recolectados. Tal como sostuvo Foucault (2014b), la demografía —en tanto conocimiento articulado a la probabilística y la gestión poblacional en función de criterios biológicos y sexuales— fue un saber fundamental en los discursos racistas y racializantes que dieron entidad a la investigación sociológica. Los ecos de esos discursos se oían en los diagnósticos, los temores y las

⁴ Esta periodización supone que, editado en 1940, el libro llevó a Bunge algunos años de redacción.

propuestas de Bunge, y creaban una atmósfera predictiva y prospectiva, al articular una filosofía racista de la historia con una sociología racista antimalthusiana del devenir argentino. Mientras el prólogo tiene una fecha muy significativa para su temática –12 de octubre de 1940–, los cuadros estadísticos que integran el libro permiten a Bunge mostrar lo que veía, o preveía: menos argentinos, más viejos, más urbanizados y menos blancos.

En la década de 1930, el país estaba marcado por “cambios fundamentales ocurridos en nuestras tendencias demográficas, en particular la de natalidad, la transformación racial y la población rural y urbana” (Bunge, 1987, p. 13), que anunciaban el peor escenario futuro: la desblanquización del país.⁵ *Una nueva Argentina* fue escrito como instrumento para impedir ese fenómeno, a partir de la convicción de que, siendo imposible volver atrás, era necesario imaginar futuros nuevos.

De espaldas al esplendor, el libro está escrito sobre la hipótesis de estar viviendo la decadencia, por lo que toda la arquitectura de sus futurizaciones está marcada por esa condición. Aunque los blancos de Bunge no eran exclusiva ni principalmente los arios y anglosajones, sino los italianos, españoles y criollos (que, por cierto, los arios rechazaban)⁶, *Una nueva Argentina* alertaba que la raza blanca presente en Argentina se estaba reproduciendo cada vez menos:

Después de cuatro o cinco generaciones de desarrollo y bienestar progresivo, nos cuesta aceptar la realidad cruda de una muy cercana decadencia demográfica, de consecuencias tanto o más dramáticas que las que hace siglo y medio pasaron a ser lejanos recuerdos históricos. (Bunge, 1987, p. 26)

Decadencia, inminencia de una catástrofe y un poderoso y sombrío afecto de futuro: lo peor estaba por venir. El halo pesimista que da su tono al libro surge de una idea: no hay destino racial de grandeza, sino política racial que consuman o impiden la grandeza. Por ende, la blanquitud debía producirse a sí misma como poderosa. El riesgo de que no sucediera y adviniera la catástrofe poblacional y económica imprimía a las palabras de Bunge tonos de honda

⁵ Entre 1880 y 1935 habían ingresado al país 3 400 000 millones de inmigrantes, en su mayoría europeos, reestructurando la sociedad argentina en todos sus niveles. Un aspecto decisivo de ese fenómeno fue el proceso de “blanqueamiento” que distinguió a Argentina de otros países de la región. En palabras de George Reid Andrews (2016) en su “Epilogue: Whiteness and its discontents” –escrito para el libro *Rethinking Race in Modern Argentina* (Alberto y Elena, 2016)–, el elemento distintivo argentino fue que “en lugar de abrazar el mestizaje racial y las identidades mestizas celebradas por la mayoría de las naciones latinoamericanas (...) se creó una blanquitud amplia y abarcativa como norma nacional”.

⁶ Quizá esto explica el uso de “razas blancas” en algunos pasajes de la obra, por ejemplo, en la página 48.

preocupación, cuando no de resignación. *Una nueva Argentina*, en tanto diagnóstico, asumía la retórica de un ultimátum porque, de consumarse el declive biológico-social de los blancos, el país se precipitaría en un derrumbe en el que lo esperaba un “aspecto de la dramática selección social y biológica (...)”: la reproducción queda confinada a los sectores económicamente menos afortunados, culturalmente menos favorecidos y con frecuencia biológicamente menos selectos” (Bunge, 1987, p. 178). A diferencia del pensamiento evolucionista para el cual la supervivencia era la de los más aptos, Bunge veía una selección de lo peor. Y a diferencia de una mirada economicista de la crisis del modelo agroexportador, detectaba en la catástrofe racial una debacle económica que, espiralada y recursiva, acentuaba aquella debacle racial.

El triángulo de problemas que armaban la pobreza, la ignorancia y la debilidad genética producía una espiral de empeoramiento sociorracial cuyo opuesto era el triángulo virtuoso que formaban la riqueza, la educación y el vigor, ahora disolutos. La condición social reforzaba la condición biológica, que a su vez reforzaba la social. Si el “crisol de razas” había sido un objetivo y una política –educativa, sanitaria, económica– de blanqueamiento, Bunge quería mostrar que no se había logrado. Argentina no era un país racialmente homogéneo. Con esto, tal vez sin proponérselo, golpeaba al Mito de la Nación Blanca:

que aseguraba que el país era racialmente homogéneo (que en concreto quería decir sin negros, ni indios) y que a principios de siglo XX había calculado su población racializada como blanca alcanzando un inverosímil 98%, un porcentaje por encima de los países escandinavos. (Gordillo, 2020, p. 7)

En una suerte de contracara o balance de las discusiones político-académicas sobre población, inmigración y economía que se avivaron en torno al Centenario, Bunge construyó una futurización cara a los temores y pesadillas del biorracismo, sosteniendo que la raza blanca –a la que reconocía en cualquier eurodescendiente, a diferencia de las generaciones previas, las cuales habían establecido calidades diferentes– estaba desapareciendo. El devenir social estaba marcado por “un drama en dos actos” (Bunge, 1987, p. 27): el de tener más personas ancianas que económicamente activas y el de intentar posponer lo máximo posible el punto límite de la crisis civilizacional. El diagnóstico de Bunge articulaba procesos de racialización, modelos de país y futurizaciones.

Era 1940, “en un continente donde la conservación y la reproducción de las élites son esencialísimas” (Bunge, 1987, p. 56). Todo se había vuelto

problemático y decadente. Sosteniendo que “no son siempre muy nítidos los límites entre los problemas políticos y sociales, por una parte, y los demográficos y biológicos, por otra” (p. 25), Bunge echó mano de los instrumentos de investigación demográfica y de la sociología estadística para producir sus evidencias. La raza se cuantificaba, al igual que sus efectos. La imagen de la pirámide poblacional –cuya base se componían de las numerosas jóvenes generaciones y, a medida que se subía, se angustiaba hasta llegar a una pequeña cantidad de ancianos– había sido la forma de la demografía argentina durante los cincuenta años previos a 1940: su crisis la estaba convirtiendo en “una urna funeraria” (Bunge 1987, p.76), compuesta de una base joven estrecha y una cima adulta ancha.

La hipótesis más promisoría era que “el país llegaría a tener 20 millones de habitantes alrededor de 1990” (Bunge, 1987, p. 34); la menos favorable “nos conducía a la conclusión inquietante de que la población habrá de crecer lentamente hasta el año 1960, alcanzando un máximo comprendido entre 14 y 15 millones, para descender más tarde quizá hasta unos 11,5 millones en 1990”. En ese proceso demográfico general tenía lugar el proceso específico que más preocupaba al autor: la tasa de natalidad blanca era mucho menor a la tasa de natalidad no blanca, lo cual propiciaba la desaparición de los blancos. La estadística demográfica como un reloj biológico isomórfico que mostraba el temible fin. Bunge dibujaba una futurización en la que Argentina acababa siendo un país desblanqueado, minúsculo en su poder poblacional y, por ende, débil en todos los órdenes.

La decadencia de la reproducción de seres humanos racializados como blancos era la decadencia de unas imágenes de futuro luminoso. El terreno que se perdía en el esquema genético era el de las posibilidades sociales. Porque el futuro era, en sí mismo, blanco. Era el Pueblo Elegido para que la historia se moviera. ¿Qué podía venir con “el creciente predominio numérico de los débiles corporales y mentales”? (Bunge, 1987, p. 42). La degradación demográfica –menos blancos– conllevaba la degradación moral –más vicios–. De no detenerse la degradación, la futurización era inapelable, profética: “la derrota colectiva y, quizá, la muerte” (p. 43).

El escenario catastrófico encerraba una especie de ironía de la historia. De acuerdo con Bunge (1987), el preocupante fenómeno demográfico no era simplemente biológico –el vigor genético no era lo que se debilitaba–, sino que era un fenómeno sociocultural emparentado con el triunfo de la raza blanca. La baja en la fecundidad era resultado de que “la civilización abre ante [el blanco] un campo completamente nuevo de oportunidades y responsabilidades” (p. 51).

Parafraseando a Freud (1978, p. 323), los blancos fracasaban cuando triunfaban. El debilitamiento del colectivo racial se debía al individualismo y a los deseos que la victoria de ese mismo colectivo inspiró. Los blancos de los años 30, herederos del esfuerzo, pero sobre todo del proyecto, de los blancos precedentes:

no han visto aún, en su afán uniforme de mejora material a toda costa, al precio hasta de la limitación de los hijos, que esto último los está empobreciendo en el orden material, en el orden moral y en la calidad de la raza. (Bunge, 1987, p. 42)

Resuena un viejo principio del determinismo ambientalista de la Antigüedad clásica, que quedó plasmado en *Aires, Aguas, Lugares*, de Hipócrates, y que para Benjamin Isaac (2004) obró como una longeva piedra de apoyo de las racializaciones y los racismos occidentales: “No existe ninguna tierra que produzca los mejores frutos y, al mismo tiempo, hombres buenos para la guerra” (p. 25). El riesgo de la comodidad era debilitar la fuerza, el esfuerzo, el vigor. Un juego paradójico: la capacidad de mejora de la raza y la realización de dicha mejora enriquecieron materialmente a los blancos, pero el uso dispendioso de esos logros los estaba eliminando como raza. Dicho en otros términos, para que exista una clase propietaria blanca deben existir blancos; pero el hecho que su poder económico haya mejorado, los pone en riesgo biológico. En este sentido, el racismo de Bunge es autocrítico. No del racismo, sino de sus objetivos. Bunge cuestionó determinadas futurizaciones racistas, no al racismo y sus futurizaciones (Gatto, 2021, p.4). Es por el futuro que Bunge puso en duda el gusto y la búsqueda de la comodidad, “de ambiciones triviales, de libertad para los halagos” (1987, p. 41). Esas imágenes de futuro –tan nimias, mezquinas, hedonistas– eran decisivas en la crisis de la natalidad blanca, pautas socioculturales racializadas como blancas que los estaban llevando a la desaparición. El consumo improductivo e individualista estaba aniquilando la empresa racial colectiva. En *Los años decisivos* –publicado en 1934–, Oswald Spengler (2017) afirmó que “la raza celtogermánica es la de más fuerte voluntad que jamás viera el mundo” (p. 25). Alejandro Bunge, en cambio, diagnosticó una suerte de derrota de la voluntad, o de una transformación para peor, una mutación decadente.

En la cima, los beneficiados de y por la blanquitud encontraban el límite, dejaban de reproducirse a la velocidad necesaria para continuar el paso ascendente que Bunge, sin dar explicaciones, afirmó que había comenzado en 1830. “La prosperidad fabulosa alcanzada en un siglo dependió en gran parte del enorme crecimiento de la raza blanca, y la crisis de 1929 coincide con la detención de ese crecimiento” (Bunge, 1987, p. 44). La prosperidad

debilitaba el vigor: por eso las clases/razas blancas, que no siempre eran acomodadas o superiores pero eran las únicas que podían serlo y tenían en sus manos “la empresa de crear esta formidable y compleja civilización y de sostenerla” (p. 45), tenían cada vez menos hijos.

La baja natalidad blanca, especialmente entre ricos, era la condición demográfica que funcionaba como componente clave de la futurización temida de Bunge: la desaparición. En la desnatalidad, la raza se revelaba como fenómeno poblacional y sexual, pero también económico, de clase y cultural (Roediger, 2017). Al ser un principio de vigor social y genético, el declive de la raza blanca era la imposibilidad de una clase alta (Gatto, 2021, p.4). Para colmo de males, la crisis de clase/raza dirigencial mostraba que podía terminar en liderazgos tiránicos de hombres que:

movidos unas veces por impulsos generosos, otras por ambiciones políticas y otras por satisfacciones de complejo origen, están apareciendo con demasiada frecuencia en este hemisferio occidental; hombres superiores que con métodos demagógicos se lanzan en la empresa de exacerbar a los sectores sociales peor dotados y les señalan con su índice a la élite usurpadora. (Bunge, 1987, p. 68)

De lo expresado por Bunge se deduce que esos hombres demagógicos, en tanto superiores, tenían por fuerza que ser blancos –¿Hipólito Yrigoyen? ¿Getulio Vargas? ¿Lázaro Cárdenas?– que se volvían contra otros blancos. Sin embargo, esta desblanquización no se daba por mestizaje, sino como resultado de una orientación a futuro de los propios blancos. Por eso, la decadencia no era inexorable, los blancos podían cambiar la tendencia y evitar un suicidio colectivo.

Mientras que en otros discursos –por ejemplo, el de José María Ramos Mejía– las masas aparecían como la alteridad peligrosa por violenta o improductiva (Gordillo, 2020, p.3), en *Una nueva Argentina* ese sector no es problematizado; no hay preocupaciones por su violencia, rebeldía o haraganería. Esta invisibilidad no es signo de irrelevancia, sino de exclusión del campo de las soluciones. No obstante, el problema del parásito social está presente en *Una nueva Argentina*, solo que en el par racial. Es otro blanco, cuya violencia no es la de destruir sino la de no producir, inclinándose por el consumo y el hedonismo. Resonaban aquí ciertas críticas de izquierda y nacionalistas, que consideraban a la oligarquía terrateniente un parásito estructural, depredador y vector de aculturación extranjerizante (Dolkart, 2001). Sin embargo, había una gran diferencia: Bunge definió el problema en términos no esenciales, sino de agotamiento histórico.

Este aspecto es importante para entender lo que podríamos denominar la historicidad de la blanquitud en Bunge. En este sentido, *Una nueva Argentina* puede leerse como una intervención programática realizada al interior de la clase dominante argentina, pero no empalmada sin más con sus intereses y formas, sino en términos de discusión estratégica y “pedagogía del consumo” (Pantaleón, 2004). Era una ética de la producción –no sólo del trabajo– opuesta a una estética del gasto. Las futurizaciones incluidas en el libro, y el libro como tal, brotaban de una autocrítica al sujeto colectivo –la clase blanca dominante– hecha por un individuo que participaba de dicha clase e identificación racializada. Eran tensiones intraélites. Elites blancas. En ese escenario, Bunge consideró que lo que hacía falta era una nueva orientación política y económica de la blanquitud.

Una nueva Argentina: ¿un racismo posliberal?

“Se ha dicho que no es digno de acción directiva quien no es capaz de mirar no sólo el pasado y el presente, sino también cuarenta años adelante”

Alejandro Bunge. Una nueva Argentina (1987)

Desde los años 20 se venían dando un conjunto de cambios –lo que impide pensar el asunto en términos de imprevisto o sorpresa– que se intensificaron con la crisis económica internacional a partir de 1929, la cual “hará desaparecer el ideal liberal de progreso indefinido que había guiado al país en sus últimos años” (Caravaca, 2005, p. 8). En esa coyuntura, como afirmó Rozengardt (2013), “Bunge transitó el período con activos y modernos planteos acerca de lo que se debía hacer para el mejor desenvolvimiento del país” (p. 3). Esta inclinación por la renovación estratégica –combinada con la crisis de la visión de futuro del ideal liberal entre 1880 y 1920– provocó que el discurso racista de Bunge de mediados de siglo XX no fuera idéntico al de finales del siglo XIX.

Una nueva Argentina (1987) fue escrito en un país y un mundo diferentes al de finales del siglo XIX. La crisis de las instituciones republicanas se mezcló con el declive de las exportaciones primarias; la estructuración de un mercado de consumo masivo interno más complejo y diversificado; mayor presencia de capitales norteamericanos; instituciones educativas que incluían a millones de estudiantes; enormes disparidades entre las grandes ciudades y el resto del país; la reconfiguración del espectro político partidario y la consolidación de representaciones sectoriales y corporativas como interlocutoras del Estado (Reyes, 2020). En palabras de Hora (2020), este panorama “despejó el camino para la formulación de un nuevo

horizonte a partir del cual desplegar las aspiraciones de bienestar de las mayorías: la nueva nación crecida al calor de la sustitución de importaciones y el proteccionismo industrial” (p. 13).

En la formulación de los horizontes industriales parece haber existido también otras preocupaciones, que, al menos en parte, ordenaban las ideas de Bunge en *Una nueva Argentina* y que podrían sintetizarse en estas preguntas: ¿Qué pasaría con la blanquitud si el ocaso del exitoso modelo agroexportador no venía reemplazado por un nuevo proyecto de las élites blancas? ¿En qué consistía ese nuevo proyecto económico, social y racial? De las respuestas que recibieran dependía esa nueva Argentina.

Reconociendo la historicidad y la plasticidad relativas del discurso racista es posible ver el libro de Bunge como un punto de condensación de lo que González Bollo (2004) definió como “un proyecto de tinte nacionalista, conservador y perfeccionista moral, que trataba de reencauzar la sociedad aluvial (...)” (p. 61). Ese perfeccionamiento moral era también un reacomodo racial y racista. Si la crisis del modelo agroexportador era una crisis de múltiples dimensiones –productiva (había que modificar la matriz), de consumo (había que redireccionar recursos) y racial (había que renovar el proyecto civilizacional)– podría decirse que la definición de “blanco” de Bunge era la de aquel sujeto que, por características genéticas, era el único en condiciones de elaborar un proyecto, una futurización capitalista exitosa.

En su *Ensayo sobre las desigualdades entre las razas humanas*, Joseph Gobineau (1884) había pronosticado el final de la civilización para el año 6850, cuando la mezcla racial hubiera hecho desaparecer a los blancos (Biddiss, 1966, p. 257). Con ellos se habría ido la posibilidad de una dirigencia racional, enérgica e inteligente de los asuntos del mundo. La raza aria pura originaria podía vincularse con otras razas –negras y amarillas–, pero siempre en función dominante; y aunque el mestizaje fuera inevitable, sus grados habían sido lo suficientemente bajos como para dar a los blancos algunos siglos de gobierno del mundo.⁷

Numerosas investigaciones sociodemográficas que planteaban preocupaciones sobre la reproducción de las poblaciones europeas y eurodescendientes –entre ellas, las del economista alemán de izquierdas Robert Kuczynski (1928; 1936); del militar ruso aristócrata Roderich Von Ungern-Sternberg (1931); del biólogo, médico, eugenista y premio Nobel francés Alexis Carrel (1935); del demógrafo estadounidense Warren

⁷ No he podido establecer si Bunge leyó el ensayo de Gobineau, pero es posible afirmar que entre sus lecturas figuraban títulos que seguían la estela del conde francés: obras contemporáneas que muestran un Bunge actualizado en la bibliografía académica occidental.

Thompson (1942); y del biólogo estadounidense Raymond Pearl (1939)—dieron a Bunge elementos para diseñar un final diferente al de Gobineau. La decadencia no era una futurización destinal, sino que podía interrumpirse si se propiciaba una purificación y se organizaba al mundo a partir del núcleo blanco mantenido a distancia del riesgo de mestizaje.

Ese parece ser, sin la narrativa expansionista y exterminadora del nazismo, el camino tomado por Bunge. Si para su hermano mayor, Carlos Octavio, “la consigna alberdiana ‘gobernar es poblar’ derivaba en ‘gobernar es educar’” (García Fanlo, 2010, p. 14), *Una nueva Argentina* volvía sobre el tópico demográfico para postular un diagnóstico crítico y una salida posible. Gobernar ya no sería poblar —a secas— ni educar, sino incidir en las pautas demográfico raciales a partir de la renovación de las orientaciones político-económicas. La raza blanca no estaba atada a una única expresión histórica de su superioridad. En cambio, debía mutar su política para mantener su gobierno:

Todo el vigor de la raza, del patriotismo de los hombres superiores y de la abnegación del espíritu cristiano, debe volcarse desde ahora para reinstaurar cuanto antes el concepto de la bendición de los hijos y de las familias numerosas, en particular entre las clases más acomodadas. (Bunge, 1987, p. 137)

Ese vigor, como puede leerse, no pertenece exclusivamente a las clases acomodadas, sino a todo el espectro blanco, que incluía a los descendientes de las migraciones de finales del XIX y principios del XX. La reproducción sexual —elemento decisivo de cualquier “política de la raza” (Schaub, 2020, p. 5)— se propiciaba como endogamia racializada. La natalidad endogámica es la condición necesaria, aunque no suficiente, para relanzar el proyecto de país. La demografía era una herramienta de “corrección de las conductas desviadas” (Schaub, 2020, p. 8); desviaciones que, en el caso de *Una nueva Argentina*, no refieren a los racialmente inferiores sino a los dominantes.

Como vimos en el apartado anterior, el llamado de Bunge era a anteponer el interés racial colectivo a la propiedad económica y el consumo individual, y para eso era necesaria una mutación política que garantizara una constancia biológica (Wade, 2002). En la medida en que extremar la doctrina hereditaria sería quitar eficacia a la obra de mejora por el ambiente, Bunge —de quien se diría que entendió a la genética como una posibilidad y no como un destino— desarrolló un proyecto racista específico, diferente al que había gobernado el país hasta entonces. En este sentido, *Una nueva Argentina* es la consumación del hecho de instaurar una nueva futurización blanca; además, formó parte de la producción política e intelectual “que

sostenía que el ciclo agroexportador pampeano extensivo, dominado por la gran propiedad agraria, con inmigración europea golondrina de baja calificación laboral e inversión pública volcada en la infraestructura agraria, había quedado irremediabilmente agotado” (González Bollo, 2004, p. 62).

Hacia 1935, la caída del valor de las exportaciones de bienes primarios era una condición irreversible, pues se trataba de una consecuencia de la crisis económica en curso (Gerchunoff y Rapetti, 2016). Los años 1935-1937 mostraron un crecimiento industrial equivalente al de los 20 años previos tomados en conjunto (Murmis y Portantiero, 1971). Esta situación significó el empoderamiento de los procesos de sustitución de importaciones industriales que habían comenzado en los años 20, sobre todo en sectores de consumo interno masivo (Diamand, 1983; Reyes, 2020). En esa coyuntura de discusiones y tensiones sectoriales sobre las orientaciones de la economía argentina en un mundo que ya no se organizaba bajo criterios liberales, Bunge tomó un camino poco transitado: el de la solidaridad racial como amalgama de la diversidad de intereses de clases. Integrante de una familia que podía mostrar cartas de blanquitud y adscripción territorial que la diferenciaban de los blancos de la migración de finales de XIX y principios del XX, Bunge fue un blanco que podía hablar a las generaciones migrantes posteriores con la autoridad racial de un descendiente de alemanes que, para el momento de lanzamiento de *Una nueva Argentina*, remontaban su presencia a un siglo en un país que apenas tenía 130 años.

Contra ese horizonte de decadencia del “sueño argentino” –que para una parte de la clase dirigente y los sectores populares ya no olía a progreso positivista y liberal–, el proyecto de *Una nueva Argentina* buscaría hacer pie, dado que parecía conservar el positivismo y desechar lo liberal, al tiempo que reestructurar la propiedad y la producción agropecuaria –a través de la multiplicación de propietarios y de la productividad– e intensificar la producción industrial por medio de políticas de fomento y medidas proteccionistas en materia arancelaria (Rozengardt, 2013). De acuerdo con Dolkart (2001), los conservadores liberales sentían que “el golpe de Estado [de 1930] era un símbolo del retorno a la edad dorada de la armonía nacional previa al ascenso del radicalismo” (p. 156), por lo que les cabría la definición de *retrotópicos*⁸, en tanto pugnaban por un futuro que consistía en un pasado idealizado, liberado de sus ambivalencias y tensiones. Bunge se distanció de esa retrotopía liberal y se alineó con los nacionalistas que reivindicaban el golpe de Uriburu como “un cambio radical, un avance

⁸ Esta definición es una derivación a partir de la propuesta de “retrotopía” de Zygmunt Bauman en *Retrotopía* (2017), según la cual existen modos de anhelo y proyección que remiten al pasado. La *retrotopía* sería el modo específico de proyección a partir de la idealización de una situación previa efectivamente acaecida.

hacia un nuevo y todavía indefinido Estado argentino” (p. 158). Ese sesgo fundacional se expresa en *Una nueva Argentina* como un barajar y dar de nuevo para la élite blanca, en un escenario a todo o nada.

Respecto del sentido de esta disyuntiva absoluta puede decirse algo más. En su libro sobre los orígenes del peronismo, Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero (1971) sostuvieron que hacia 1938 “era más advertible que la política [del gobierno] incluía la aceptación del crecimiento industrial” (p. 34). Las investigaciones de las décadas siguientes confirmaron la hipótesis. ¿Qué fue, pues, lo que impulsó a Bunge a escribir su apología de la industrialización dando a entender otro escenario vigente? Si *Una nueva Argentina* tenía un aire de ultimátum que no parece condecirse con las tendencias económicas en curso, ¿qué explicación dar de ese desacople? ¿Y qué relación podría tener dicho desacople con los elementos racializantes y racistas que estructuran la obra? Quizá una respuesta posible radique no en la tendencia misma –difícilmente un asesor de la UIA no estuviera al tanto de las novedades industriales⁹–, sino en su velocidad. Bunge proponía acelerar antes que fuera demasiado tarde para reconstruir el control blanco.

El horizonte demográfico catastrófico se avecinaba a una velocidad que era inversamente proporcional a la de la industrialización. Apurar esta última era empujar el horizonte un poco más allá. El progreso ya no era un ritmo acumulativo inevitable e interminable. Ahora el progreso era un resultado posible, un futuro que parecía emerger de una carrera contrarreloj, una carrera irremediamente perdida. En ese escenario Bunge quiso reinventar un destino para la raza blanca: ya no el de crear la nación –como Sarmiento–, sino el de salvarla. “Será difícil el éxito si no surge un ideal esforzado, un concepto cristiano de familia y una identificación vigorosa con los supremos intereses de la nación y de la raza” (Bunge, 1987, p. 75). ¿Cuáles son esos intereses? Los de la industrialización nacional: que la producción supere al consumo, que el Estado planifique, construya infraestructura y vivienda, implemente planes de matrimonios y nacimientos, reoriente la inversión pública al interior del país, arancele las importaciones.

Bunge recurrió a una metáfora arquitectónica para dibujar el país pretendido (Gatto, 2021, p. 5). Esa arquitectura neoclásica que definió la Argentina agroexportadora le sirvió para figurar su programa: si durante las décadas

⁹ El capítulo X se abre con la siguiente afirmación: “A partir de 1914 y en particular desde 1931, la producción argentina se hace cada año más diversa y aumento el grado de elaboración” (Bunge, 1987, p. 219).

previas “los salones a la calle” —el modelo agroexportador y la situación económica de las clases acomodadas— fueron el centro de la escena, ahora la atención debía enfocarse en las “miseras dependencias de su interior” (Bunge, 1987, p. 112). Este cambio permitiría —y sería posible gracias a— el desarrollo de una industria manufacturera nacional “como base de la modernización de la economía y de las pautas de conducta de las clases sociales, y la modernización del Estado” (González Bollo, 2004, p. 62).

A propósito de ello, Bunge estaba convencido de que no habría nación futura sin industria, como tampoco habría nación ni industria sin el gobierno de los blancos, que inventaron el capitalismo y son los únicos capaces de propiciar su continuidad. Así, la industrialización del país tiene esa salvación racial entre sus objetivos fundamentales. Para seguir siendo blanca, la Argentina tenía que abandonar su modelo liberal. Un planteo que tal vez explique más profundamente las apuestas corporativistas de Bunge y su compromiso con el gobierno dictatorial de Uriburu (González Bollo, 2004, p. 66).

La coproducción de la nación argentina y la raza blanca está mediada y habilitada por la industria moderna, articulando imperativos económicos, técnicos, morales y raciales. Tal vez un rasgo distintivo de este proyecto industrial nacional racista es que, a diferencia de otros proyectos del momento —como las propuestas del gobierno de Justo, la Unión Industrial Argentina o el Plan Pinedo—, no se preocupaba solamente por acomodar al país en una nueva división internacional del trabajo, sino que buscaba construir un país mucho más autosuficiente del mercado mundial en nombre de la blancura europea; fortalecer económicamente un territorio particular en pos de un sujeto “universal”. En este contexto, la división del trabajo decimonónica y el mercado mundial perdían centralidad, por lo que el proyecto consistía en sustraerse de esa misma división en beneficio de aquello que la había configurado (Gatto 2021, p. 4).

La propuesta de Bunge (1987) consistía en pasar de “estancieros e importadores” a “granjeros e industriales” (p. 50), y achicar los latifundios para agrandar la nación industrial. La futurización blanca ya no era la futurización blanca de antaño. ¿Cambiable la definición de “blancos” o “raza blanca”? No, si la definición apunta al fenotipo; sí, si se trata de los recursos cognitivos y el proyecto político. Y nuevamente no, si se entiende lo blanco como capacidad de lo nuevo y la iniciativa. El vigor blanco ha de cambiar su objeto, volverse planificador.

El impulso a planificar fue un elemento decisivo de la propuesta de *Una nueva Argentina*, el cual se expresó como una mirada del Estado que dejaba de verlo

como un testigo más o menos incómodo o garante de la libre competencia, para entenderlo como protagonista de procesos de transformación (Caravaca, 2005). La trama de problemas y tópicos abordables por el Estado se revela en un posible índice temático de *Una nueva Argentina*: el poder político, las formas de organización social, la blanquitud, la reproducción sexual y el matrimonio, las posibilidades de las tecnologías, la planificación territorial, el destino nacional, entre otros. El Estado se convertía en vector de soluciones, por lo que podría decirse que Bunge ayudó a establecer un nuevo vínculo entre aquel y las futurizaciones: en el futuro deseado –y para que pudiera darse ese futuro–, el Estado debía ser una fuerza organizadora. Para que los blancos tuvieran futuro, debía haber Estado. Imperativo político, imperativo de futurización.

Es ahí donde, si no se abría, al menos se consolidaba una lectura posliberal de las funciones del Estado, que ya no se limitaba a existir como acompañante de la inserción argentina en el mercado mundial (Caravaca, 2005). Bunge no se restringió a proponer un nuevo Estado y una nueva política económica –industrial, proteccionista, mercado internista–, que es lo que suele subrayarse de su legado y que ocupa la segunda parte de *Una nueva Argentina*, sino también un nuevo proyecto racial. La primera parte del libro, dedicada a “los problemas de la población” –tasas de natalidad y mortalidad, distribución geográfica, envejecimiento, mortalidad infantil, urbanización, nacimientos extramatrimoniales–, se abre con el capítulo titulado “Esplendor y decadencia de la raza blanca”, que no solo es el primero, sino que con sus 34 páginas casi duplica al segundo capítulo más largo de esa primera parte –20 páginas–, revelando así su importancia.

En esa *Nueva Argentina*, el Estado, la Economía y la Raza blanca se reformulaban y articulaban para garantizar el éxito de cada una de esas entidades, cuyo conjunto define el sentido de Nación del economista. El Estado no era un simple instrumento de los dominadores para organizar la dominación, sino que era, en sí mismo, un instrumento para organizar a los dominantes. Podríamos hablar entonces de un racismo posliberal en tanto discurso que tomó forma en el interregno entre la crisis del orden liberal y el peronismo, en un contexto de transformaciones políticas, institucionales, económicas y sociales. También posliberal, porque ahora la supervivencia de la raza blanca dependía de desenganchar la economía argentina del mercado mundial en su forma adquirida a lo largo del siglo XIX. En ese sentido, el discurso de Bunge no replica el racismo previo, al tiempo que mantiene un discurso supremacista explícito, difícil de sostener después de 1945 –el 45 argentino y el 45 mundial–¹⁰.

¹⁰ Queda para otro trabajo una caracterización más general de ese racismo y sus futurizaciones en Argentina.

¿Qué pasaba con los demás pobladores? Los mezclados, los indios, los negros eran objetos o sujetos de la antihistoria, inmóviles. Pero en *Una nueva Argentina* no hay discursos segregacionistas ni de posiciones exterminadoras; al contrario, el libro ofrece políticas para esas poblaciones. La segunda parte del libro, titulada “Economía y política económica”, está compuesta por un minucioso análisis de las situaciones y los desequilibrios económicos, regionales, educativos y sociales, así como por reflexiones sobre las novedades que trajeron aparejadas las guerras mundiales y la crisis económica de 1929. Estas cuestiones dan cuenta de una preocupación por la integración jerarquizada de las clases sociales/raciales¹¹.

Convencido de que “la democracia se salvará si evoluciona” (Bunge, 1987, p. 87), y de que esa evolución depende del modelo económico más que de la ampliación de la representación política, Bunge es claro: los subalternos no pueden hablar. Su apoyo a la dictadura de Uriburu y su condena del gobierno radical de Yrigoyen –parte de esos “blancos demagogos” ya mencionados– ilustran su aversión a la participación democrática popular. Los no-blancos no tienen nada para decir; las series cuantitativas y estadísticas¹² no se empalman nunca con indagaciones etnográficas o antropológicas, salvo la observación de pautas conductuales. No tienen, tampoco, iniciativa. Era la blanquitud la que quedaba soldada a la posibilidad de cambio y a su definición.

La disyunción temporal que Bhabha (2002) identificó como rasgo característico de los procesos de racialización se expresaba como una temporalidad racista en la que las diferentes partes de lo social son cronopartes –blancos avanzados y el resto retrasados– que forjan un “imperialismo cronológico” (Galtung, 2004). Tal como sostuvo de Imaz (1974), Bunge “no era capaz de pensar el conflicto social y daba por supuestas las jerarquías sociales y naturales” (p. 5). Se podría agregar que esa suposición se apoyaba en una naturalización de las jerarquías sociales, la cual le hacía afirmar que, para que Argentina fuera posible, debía haber un sujeto de la historia que no era el proletariado ni el pueblo de Dios ni el pueblo en armas, eran los blancos.

Palabras finales

La primera parte de este artículo presentó elementos teóricos e históricos para proponer la existencia un vínculo de coproducción entre racializaciones

¹¹ De acuerdo con Rozengardt (2013), “Sus posturas racistas y antidemocráticas no pueden ser obviadas, así como tampoco que propició medidas para las familias humildes, orientadas a solucionar temas de vivienda, implementar su sistema de asignaciones familiares o eliminar el analfabetismo”. Tan solo agregaría que la obra de Bunge nos presenta el desafío de evitar oponer racismo a políticas sociales, para entender de qué modo se combinan esos elementos.

¹² Bunge fue el primer economista argentino que midió el costo de vida.

y futurizaciones, de forma tal que determinadas nociones racializantes se corresponden con ciertas imágenes de futuro, y viceversa. La segunda parte del artículo intentó caracterizar esa relación en *Una nueva Argentina* (1987), de Alejandro Bunge, donde se exponen elementos económicos, demográficos y de política estatal en diálogo con expectativas, pronósticos, proyectos y visiones racializadas, con las cuales buscaba incidir sobre el futuro del país.

Una de las razones básicas de las estadísticas –desde su emergencia como instrumento de gobierno– ha sido ser un insumo proyectivo. Ese fue el uso que Bunge les dio a dichas razones. De allí que de Imaz (1974) haya resaltado su “capacidad anticipatoria” (p. 2). Independientemente del acierto o el error en el uso de esa capacidad, *Una nueva Argentina* constituyó un intento de propiciar decisiones políticas a través de la producción de escenarios futuros, basadas en estadísticas racializadas sobre la vida económica y demográfica del país. En esas imágenes y sentidos que referían al futuro –a las que denomino futurizaciones–, la raza blanca operaba como un elemento clave en la anticipación y proyección.

Los modos específicos en que raza y futuro se organizan en *Una nueva Argentina* permiten dar luz sobre las maneras en que los discursos raciales se reconfiguraron en los años iniciales de la Argentina posliberal, a partir de la obra de un investigador relevante del período, quien racializó las imágenes de futuro y futurizó las racializaciones. Esa reconfiguración permite detectar el elemento racista en nuevos discursos políticos y económicos del período –como el nacionalismo conservador industrialista–, posibilitando la comprensión de un modo específico de articulación entre discursos racializantes y orientaciones e imaginarios de futuro en una Argentina que estaba experimentando transformaciones significativas.

La específica centralidad de lo racial explica también la distancia que Bunge estableció tanto del conservadurismo liberal –que añoraba el país del 1900– como del criollismo antioligárquico del nacionalismo de los años 30. A unos y otros les ofreció la posibilidad de una continuidad y un cambio: la supervivencia y la salvación de la raza blanca. Ni retroutópico ni criollista, Bunge, el antisocialista, imaginó un orden racializado de base industrial.

Luego de 43 años de la publicación de *Una nueva Argentina*, Marcelo Diamand (1972), ingeniero y pensador de la economía argentina, escribió: “Una ventaja comparativa industrial no se debe a una dotación genética favorables de ciertos pueblos” (p. 4). Esta afirmación hubiera sido impensable para Bunge, quien entendía que el oscurecimiento de la población equivalía a la decadencia social. Entre la obra de este último y la de Diamand habían

tenido lugar procesos de industrialización plagados de tensiones, proscripciones, programas revolucionarios y genocidios. Siguiendo a Schaub (2020), Hall (2020) y Wade (2002), los efectos de la Segunda Guerra Mundial propiciaron el abandono de las epistemologías racistas en las ciencias sociales y las humanidades, no así de los temas y tópicos raciales como objetos de investigación –muchos de los cuales se desplazaron hacia el debate en torno a la etnia– ni tampoco de los marcos teóricos racializantes.

El libro de Bunge se sitúa en la frontera de ese cambio, ostentando ideas que poco después serían abandonadas, criticadas y legisladas como delitos, y cuya persistencia se daría por canales menos públicos y visibles. A diferencia del mundo posterior a 1950, el mundo de Alejandro Bunge no tuvo una blanquitud invisible, transparente o inasible, más bien fue un mundo de blanquitud hipervisible. El contraste con la situación actual sirve para entender que las racializaciones no son fijaciones permanentes en una determinada imagen, sino mejor un principio de fijación y gestión de los cambios. Se trata de un principio que sigue activo, como se puede detectar en la actual expansión de los discursos supremacistas y en los racismos organizados a partir del temor al “Gran reemplazo”, que vuelven a traer a la demografía y sus proyecciones al centro de la escena racista. Por ello, interrogar la historia de los procesos de racialización, así como sus efectos en los modos de orientación a futuro y los proyectos políticos, es una operación clave para descolonizar nuestro vínculo con el futuro y las posibilidades por venir.

Referencias

- Adamovsky, E. (2013). La dimensión étnico-racial de las identidades de clase en la Argentina. El caso de Cipriano Reyes y una hipótesis sobre la “negritud” no diaspórica. En F. Guzmán y L. Geler (Eds.), *Cartografías afrolatinoamericanas: perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (pp. 87-112). Buenos Aires: Biblos.
- Alberto, P. y Elena, E. (2016). *Rethinking Race in Modern Argentina*. New York: Cambridge University Press.
- Andrews, G. R. (2016). Epilogue: Whiteness and its discontents. En P. Alberto y E. Elena (Eds.), *Rethinking Race in Modern Argentina* (pp. 318-326). New York: Cambridge University Press.
- Araya, D. (2016). El sistema nacional de economía política (1840) para una nueva Argentina (1940): Friedrich List en Alejandro E. Bunge. *Cuestiones de Sociología*, 15, pp. 1-23.
- Arias, J. y Restrepo, E. (2010). Historizando la raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Emancipación y crítica*, 3, pp. 45-64.

- Asiain, A. (2014). Alejandro Bunge (1880-1943). Un conservador defensor de la independencia y la soberanía nacional. *Ciclos en la Historia, la Economía y la Sociedad*, 42.
- Bacolla, N. (2007). Intelectuales y crisis. Lecturas de la crisis de 1930 en la Revista de Economía Argentina. *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán.
- Bacolla, N. (2020). Una economía política para la “República Verdadera”. La Revista de Economía Argentina en los años 1930. *Estudios sociales: Revista Universitaria Semestral*, 58(1), pp. 31-60.
- Bauman, Z. (2017). *Retrotopía*. Buenos Aires: Paidós.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Biddiss, M. (1966). Gobineau and the Origins of European Racism. *Race*, 7(3), pp. 255-270.
- Bunge, A. (1939). Nuestra inesperada y prematura madurez. *Revista de Economía Argentina*, 251(38), pp. 12-19.
- Bunge, A. (1938). El drama demográfico de un país joven. *Revista de Economía Argentina*, 245(38), pp. 43-59.
- Bunge, A. (1934). Un privilegio argentino que tiende a desaparecer. Decece el aumento anual de la población. *Revista de Economía Argentina*, 192(32), pp. 8-18.
- Bunge, A. (1987). *Una nueva Argentina*. Buenos Aires: Editorial Hispamérica.
- Bunge, C. O. (1910). *Nuestra Patria. Libro de lectura para la educación nacional*. Buenos Aires: Estrada.
- Bunge, C. O. (1994). *Nuestra América: ensayos de psicología social*. Buenos Aires: Secretaría de Cultura de la Nación.
- Caravaca, J. (2005). Los economistas y el nuevo estado argentino en la década del '30. *X Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Universidad Nacional del Rosario.
- Caravaca, J. y Plotkin, M. (2007). Crisis, ciencias sociales y elites estatales: la constitución del campo de los economistas estatales en la Argentina, 1910-1935. *Desarrollo Económico*, 187(47), pp. 401-428.
- Carrel, A. (1935). *Man, the Unknown*. Washington: Halcyon House.
- Cohn, N. (2019). *The pursuit of millennium: revolutionary millenarians and mystical anarchists of the Middle Ages*. Londres: Vintage Digital.
- De Imaz, J. L. (6 de julio de 1974). *Alejandro E. Bunge, Economista y sociólogo (1880-1940)*. XI Congreso Latinoamericano de Sociología, San José, Costa Rica.
- Diamand, M. (1972). La estructura productiva desequilibrada argentina y el tipo de cambio. *Desarrollo Económico*, 45(12), pp. 1-25.

- Diamand, M. (1983). *El péndulo argentino: ¿Hasta cuándo?* Conferencia sobre Medidas de Cambio Político Económico en América Latina, Buenos Aires, Argentina.
- Dolkart, R. (2001). La derecha durante la década infame, 1930-1943. En D. Rock, *La derecha argentina. Nacionalistas, neoliberales, militares y clericales*. Buenos Aires: Ediciones B.
- Dosse, F. (2004). *La historia: conceptos y escrituras*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Freud, S. (1978). Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico. *Obras completas*. vol. XIV. Madrid: Amorrortu Editores.
- Foucault, M. (2014a). *Defender la sociedad: curso en el Collège de France*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014b). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Galtung, J. (2004). *Transcend and Transform: An Introduction to Conflict Work*. London: Pluto.
- García Fanlo, L. (2010). *Genealogía de la argentinidad*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- García Haymes, M. (mayo de 2011). La familia Bunge: modernos y segundos en las clases altas porteñas del '900. *III Jornadas Nacionales de Historia Social*, 25. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.9764/ev.9764.pdf
- Gatto, E. (2018). *Futuridades. Ensayos sobre política posutópica*. Rosario: Casagrande.
- Gatto, E. (sep. 6, 2021). Todo el poder a los blancos. *Crisis*, Disponible en: <https://revistacrisis.com.ar/notas/todo-el-poder-los-blancos>
- Gerchunoff, P. y Rapetti, M. (2016). La economía argentina y su conflicto distributivo estructural (1930-2015). *El trimestre económico*, 330(83), pp. 225-272.
- Gobineau, J. (1884). *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Québec: Firmin-Didot.
- González Bollo, H. (2004). Alejandro Ernesto Bunge: ideas, proyectos y programas para la Argentina post-liberal (1913-1943). *Valores en la Sociedad Industrial*, 61, pp. 61-74.
- González Bollo, H. (2012). *La teodicea estadística de Alejandro E. Bunge (1880-1943)*. Buenos Aires: Editorial Imago Mundi.
- Gordillo, G. (2020). Se viene el malón. Las geografías afectivas del racismo argentino. *Cuadernos de Antropología Social*, 52, pp. 7-35.

- Hall, S. (2020). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencias del tiempo*. México: Universidad Iberoamericana.
- Hölscher, L. (2014). *El descubrimiento del futuro*. Madrid: Siglo XXI.
- Hora, R. (2020). ¿Qué es y qué quiere el campo argentino? *Nueva Sociedad*, 287, pp. 11-22.
- Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey: Princeton UP.
- Jameson, F. (2009). *Arqueologías del futuro*. Madrid: Akal.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, prognosis y secularización*. Valencia: Pre-Textos.
- Kuczynski, R. (1928). *The Balance of Births and Deaths*. New York: Macmillan.
- Kuczynski, R. (1936). *Populations Movements*. Oxford: Clarendon P.
- Leroi-Gourhan, A. (1988). *El hombre y la materia. Evolución y técnica, I*. Madrid: Taurus.
- Llach, J. J. (2004). Alejandro Bunge, la Revista de Economía Argentina y los orígenes del estancamiento económico argentino. *Cultura económica*, 59, pp. 51-65.
- Martínez, C. (2019). Explorar el futuro. Transformaciones espacio-temporales de los relatos utópicos. *Nueva Sociedad*, 283, pp. 66-74.
- Moynihan, T. (2020). *X-Risk: How Humanity Discovered its own Extinction*. London: Falmouth Urbanomic.
- Murmis, M. y Portantiero, J. C. (1971). *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Pantaleón, J. (2004). El surgimiento de la nueva economía argentina: el caso Bunge. En F. Neiburg y M. Ben Plotkin (Eds.), *Intelectuales y expertos: la constitución del conocimiento social en Argentina* (pp. 175-201). Buenos Aires: Paidós.
- Pearl, R. (1939). *The Natural History of Population*. Oxford: Oxford UP.
- Polak, F. (1973). *The Imagen of Future*. New York: Elsevier.
- Polanyi, K. (2007). *La gran transformación: crítica del liberalismo económico*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes*. Buenos Aires: CLACSO.
- Reyes, F. (13 de noviembre de 2020). La historia y las ideas: entrevista a Roy Hora. *La vanguardia*. <http://www.lavanguardiadigital.com.ar/index.php/2020/11/13/la-historia-y-las-ideas-entrevista-a-roy-hora-2/>
- Robinson, C. (2000). *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: U of North Carolina P.
- Roediger, D. (2017). *Class, Race and Marxism*. London: Verso Books.
- Rozengardt, D. (ago. de 2013). Alejandro Bunge: ¿intelectual orgánico o agorero de un modelo en decadencia? El pensamiento económico argentino en la transición entre modos de acumulación. *XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. <https://cdsa.aacademica.org/000-010/455>
- Said, E. (2009). *Orientalismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Sarmiento, D. (1883). *Conflicto y Armonías de las Razas en América*. Buenos Aires: S. Ostwald.
- Schaub, J. (2020). *Para una historia política de la raza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de materia e información*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Spengler, O. (2017). *Los años decisivos*. Madrid: Ediciones Insólitas.
- Spinoza, B. (2000). *La Ética explicada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Stoler, A. (1995). *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Chapel Hill: Duke UP.
- Thompson, W. (1942). *Population Problems*. New York: McGraw-Hill.
- Todorov, T. (1982). *La conquista de América*. El problema del otro. México: Siglo XXI.
- Villanueva, J. (2010). Alejandro Bunge: una visión de la Argentina. *Cultura Económica*, 28(77-78), pp. 73-77.
- Von Ungern-Sternberg, R. (1931). *The causes of the Decline in the Birth Rate within the European Sphere of Civilization*. Eugenics Research Association.
- Wade, P. (2002). *Race, Nature and Culture. An Anthropological Perspective*. London: Pluto P.
- Wasserman, F. (2020). *Tiempos críticos. Historia, revolución y temporalidad en el mundo iberoamericano (siglos XVIII y XIX)*. Buenos Aires: Prometeo.
- Whitten, N. J. (2007). The Longue Durée of Racial Fixity and the Transformative Conjunctures of Racial Blending. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 12(2), pp. 356-383.
- Winant, H., Omi, M. (2015) *Racial Formation in the United States*. New York: Routledge.

De la “música argentina de raíz folclórica” como discurso de identidad mestiza:

música, racialización
y etnización en cuatro
versiones de la *Misa Criolla*
de Ariel Ramírez

On “Argentine folk music” as a Mestizo Identity Discourse:

Music, Racialization and
Ethnicization in four Versions
of Ariel Ramírez’s *Misa
Criolla*

Viviana Parody*

Universidad de Buenos Aires

 <https://orcid.org/0000-0003-0691-843X>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3851>

* Viviana Parody es Profesora de Artes en Música (UNA), Magíster en Antropología Social (FLACSO Argentina), y doctoranda en ambas disciplinas (FDA/UNLP y EIDAES/UNSAM respectivamente). Ha sido Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) entre 2020 y 2023. El presente artículo se corresponde con su proyecto postdoctoral, y se sucede a trabajos previos relativos al folklore argentino tales como “Cuando ‘dios y la patria lo demandan’: acerca de la (im)posibilidad *queer* del ‘folklore’ argentino” (2022). Email: viviparody@yahoo.com.ar.



Recibido: 27 julio 2022 * Aceptado: 27 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Parody, V. (jul.-dic., 2022). De la “música argentina de raíz folclórica” como discurso de identidad mestiza: música, racialización y etnización en cuatro versiones de la *Misa Criolla* de Ariel Ramírez. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 108-141. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3851>

Resumen

El presente ensayo problematiza la función identitaria aglutinadora del folklore musical argentino como relato de nación *mestiza*. Para ello se analizan, en clave decolonial y poscolonial, diferentes versiones performadas de la *Misa Criolla* de Ariel Ramírez de los años 1967, 1988 y 2014. En estas versiones se advierten diversas estrategias de etnización/racialización cuales sustratos del mestizaje homogeneizante pretendido. Su revisión posibilita asumir estas contradicciones y ambigüedades de la identidad nacional que la música vehiculiza, a la vez que visitar el debate contemporáneo que la musicología latinoamericana viene proponiendo en su crítica al multiculturalismo de base esencialista.

Palabras clave: folklore argentino, etnización/racialización, mestizaje discursivo, *Misa criolla*

Abstract

This essay problematizes the unifying identity function of Argentine musical folklore as a story of a mestizo nation. To this end, different performed versions of the *Misa Criolla* by Ariel Ramírez from the years 1967, 1988 and 2014 are analyzed, in a decolonial and postcolonial key. In these versions, various strategies of ethnicization/racialization are noted as substrates of the intended homogenizing miscegenation. Its review makes it possible to assume these contradictions and ambiguities of the national identity that music conveys, while at the same time revisiting the contemporary debate that Latin American musicology has been proposing in its criticism of essentialist multiculturalism.

Keywords: Argentine folklore, ethnicization/racialization, discursive miscegenation, *Misa Criolla*

“...pero el lenguaje común se ha anticipado a la ciencia distinguiendo estos diversos orígenes y las medias castas intermedias, muy sensibles aún en el Perú y en Bolivia, aunque no sean felizmente muy visibles en nuestra propia sociedad argentina”

Domingo Faustino Sarmiento. *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883)

El vínculo entre *raza*, *etnicidad* y *nación* ha ocupado a lo largo de la historia a no pocos intelectuales en América Latina. Tal inquietud puede encontrarse muy tempranamente entre quienes gestaron las independencias de nuestros países, coincidiendo en una única razón americana¹, y en un proyecto emancipatorio basado en la educación (popular, rural y agraria) como vía de inclusión para las “castas” (Rodríguez, 1840; Martí, 1977). Se trataba de un anhelo heterogéneo, tangible en el caso de las Provincias Unidas del Río de la Plata (actual República Argentina) en las traducciones del acta de la independencia a los idiomas *guaraní*, *quechua* y *aymara* que Juan Manuel Belgrano² (prócer nacional) encargara realizar, en evidente consonancia con su concepción pluricultural y plurilingüe de la sociedad. Poco más de medio siglo después, los idearios modernizadores eclipsaron este proyecto en pos de un plan civilizatorio (Ribeiro, 1969; Elias, 1987)³ que para los estados nacionales latinoamericanos vino a resultar fundacional⁴ (Quijano y Wallerstein, 1992; Quijano, 2000a, 2000b; Wade, 1997, 1993, 2002; De la Cadena, 2005; Frigerio, 2006; Segato, 2010, 2007; Stolcke, 2008; Restrepo, 2023).

En este extenso proceso que va de las colonias a las repúblicas, dos formas de gestión de poblaciones caracterizaron a la región, ambas erguidas sobre criterios racializados⁵ de jerarquización social. Tales han sido la *pureza*

¹ Para entonces (inicios de siglo XIX) no se encontraban delimitados los Estados Nacionales sino que la organización político-territorial aún era virreinal. Por lo tanto, próceres e intelectuales pensaban en América, y no en términos de nacionalismos como hoy se los conoce.

² <https://www.cultura.gob.ar/manuel-belgrano-su-vision-sobre-el-rol-de-la-mujer-y-los-pueblos-origi-9085/>

³ Norbert Elias (1993) argumenta que el proceso civilizatorio (desplegado en el caso de Europa occidental entre los siglos XII y XVIII) abarcó la moderación de las costumbres entendida como un mayor control de las emociones y los comportamientos. En tanto esta moderación siempre se encuentra, según el autor, en riesgo de perderse, también es posible que de esta forma se pierda la condición de civilizado, razón que justifica el “patrullamiento” de las “buenas costumbres”.

⁴ Para estas nuevas corrientes intelectuales (Sarmiento, 1883), *la raza* también fue central, aunque bajo consignas eugenésicas.

⁵ Por racialización se entiende “el proceso de marcación-constitución de diferencias en jerarquía de poblaciones (en el sentido foucaultiano) a partir de diacríticos biologizados, que apelan al discurso experto, independientemente de que su inscripción sea en el cuerpo-marcado o en el sujeto moral, pero siempre apuntando a la gubernamentalización de la existencia de las poblaciones así racializadas” (Mitchel, 2000; cit. en Restrepo y Arias, 2010, p. 60).

de sangre y el racismo científico.⁶ Siguiendo a Luis Lira Montt (1995) en su estudio sobre el estatuto de limpieza de sangre en el derecho indiano, Verena Stolcke (2008) ha señalado que, a diferencia de como ocurriera bajo el racismo científico a partir del siglo XIX, el criterio de *pureza de sangre* heredado a las colonias de la España medieval hacía referencia a la “calidad de no descender de moros, judíos, herejes o cualquier persona convicta por la Inquisición” (Lira Montt, 199, p. 33-34 en Stolcke, 2008, p. 3). Al respecto, Walter Mignolo (2001) ha distinguido que aunque bajo el estatuto de *pureza de sangre* las personas se clasificaran de acuerdo con su religión, la base de este principio también debe entenderse como biológica en tanto en los siglos XVI y XVII la sangre era asumida como vehículo de la moral. Solo “cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de pureza de sangre al de color de la piel” (cit. en Restrepo y Arias, 2010, p. 52), estableciéndose así un segundo sistema de clasificación de poblaciones que, bajo un nuevo discurso, mantuvo vigente la asociación entre conducta moral y tipología racial (Lombroso, 1887).

Si bien éstos han sido dos criterios históricos correspondientes con conceptualizaciones situadas y epocales de “raza”, ambos criterios de clasificación social sobreviven en el sentido común perpetuando lecturas (racializadas) de mundo (De la Cadena, 2005; Wade, 2002, cit. en Restrepo y Arias, 2010). En casos como el argentino, el proyecto modernizador efectivamente hegemonizó un imaginario de nación blanco-europeizado (Sarmiento, 1997; 1883) que en 1910 el Centenario cristalizó (Clementeau, 1999), para alcanzarnos aún en la actualidad aunque no sin tensiones y disputas (Margulis y Urresti, 1999; Frigerio, 2006). Tal es así que, muy a pesar de la erosión que los diferentes movimientos nativistas y criolistas pudieron ejercer sobre este imaginario a lo largo de todo el siglo XX (Prieto, 2006; Adamovsky, 2020; Roca et al., 2010; Hirose, 2010), los esfuerzos por una identidad nacional *criolla* o *mestiza*⁷ aún conviven en la Argentina con el ideario de Nación blanco-europeizado, dando cuenta de un orden racial-espacial (Rahier, 1999; Wade, 1993) que se hace expreso en términos de centro-periferia: “Buenos Aires capital” como blanquedad vs “el interior del país” como negridad (Ratier, 1971; Grosso, 2008).

⁶ Restrepo y Arias (2010) también advierten sobre el error de considerar como necesaria o indefectiblemente racial cualquier jerarquización que recurra a aspectos como “el color de la piel” o la pureza de la sangre. Para los autores, la “raza”, más que un constructo histórico, es “una singularidad que permite la multiplicidad de articulaciones raciales posibles”, según el contexto (p. 48). Por su parte, Segato (2010) —siguiendo a Quijano (2000a; 2000b)— definió la raza como *signo*; es decir, como “el resultado de la lectura contextualmente informada de la marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia” (p. 11).

⁷ La política cultural del primer peronismo, entre 1946 y 1955 retoma esta tensión que describo enarbolándose tras la difusión de las músicas y danzas provincianas.

Al decir de Rufer (2016), no es cualquier tipo de Estado el que articula la idea *folk* de nación, sino solo aquel cuya definición de pueblo se corresponde con una acepción unívoca de cultura y un tipo de homogeneidad insoslayable en relación con el sentido de pertenencia:

Este proceso respaldó la creación de un tipo específico de homogeneización ciudadana (la cultura hecha fundamento de ley). A lo que me refiero aquí es que el concepto de “una nación, una cultura, una lengua y (a veces) una religión”, ha funcionado generalmente como un enunciado hegemónico que ocultó una serie de mecanismos que intentaron implementar formas específicas de racialización excluyente. (pp. 18-31)

Esta forma específica de “racialización excluyente”, aun diferenciándose de la ideología racial colonial, arrastró sus sedimentos (Quijano, 2007). En su reciente trabajo titulado *Arqueología del mestizaje*, Laura Catelli (2020) también demuestra cómo, en su afán unificador, el discurso del mestizaje cultural “recuerda y olvida el pasado colonial tras la ilusión de una síntesis racial armónica y reparadora”.⁸ Dicho de otra forma, en el mestizaje como discurso cultural las violencias coloniales se trasvasaron a la nación (pp. 65-69).

En este proceso mediante el cual la *episteme* nacional recubrió la lógica colonial (Grosso, 2008), las artes jugaron un rol ejemplar. Y entre todos los artefactos culturales, la música ha sido privilegiada para acompañar estos procesos. Siguiendo las ideas de Frith (1996), Tagg (1999) y Vila (2002), Hernández Salgar (2012) afirma que, contrariamente “a la ilusión de la autonomía del arte”, la música “contribuye activamente a la creación de la realidad, de los grupos sociales a los que pertenecemos, y de las identidades que asumimos” (p. 41). Quizás por esta razón, entre los trabajos académicos dedicados a analizar la relación entre música, etnicidad/racialización y nación (Wade, 2002; Hernández Salgar, 2009; Mendivil, 2010; Beezley, ed. 2018; Corti, 2018), es notorio encontrar que todos parten de asumir la eficacia que nuestros estados nacionales presentaron a la hora de configurar “comunidades imaginadas” (Anderson, 1983/1993; Hobsbawm, 1984; Chatterjee, 2008). No obstante, vale la pena advertir que esta misma clave de lectura se ha aplicado tanto para resaltar los procesos

⁸ Rivera Cusicanqui (2010) propuso distinguir entre mestizaje de sangre y mestizaje cultural o simbólico. Segato (2010) prefirió hablar de mestizaje etnocida para referirse a aquel proceso “utilizado para suprimir memorias y cancelar genealogías originarias, cuyo valor estratégico para las elites se ve, a partir de ahora, progresivamente invertido para hallar en el rostro mestizo, no-blanco, indicios de la persistencia y la posibilidad de una reatadura con un pasado latente (...) que se intentó cancelar” (p. 20).

recientes derivados del multiculturalismo (Frigerio, 2006; Corti, 2015, 2018; Ferreira Makl, 2007, 2008; Parody, 2016, 2017), como para dar cuenta del sentido “híbrido, transcultural o mestizo” que a nuestras músicas populares resultaría intrínseco (Sánchez Canedo, 2010; Mendivil, 2010; Fornaro, 2010; Recasens Barberá y Spencer Espinosa, 2010). En tanto no se advierte en el *mestizaje cultural* un dispositivo discursivo cuya eficacia se prolonga hasta nuestros días (Catelli, 2020)⁹, tras este tipo de trabajos descriptos (no exentos de antecedentes)¹⁰, la tendencia en musicología ha sido ubicar en el multiculturalismo un nuevo régimen de verdad cuya base indefectiblemente debe resultar esencialista (Bioletto Bueno, 2019). Si bien algunos estudios han remitido al mestizaje de manera crítica al abordar las etnicidades atribuidas a la música nacional (Spencer, 2009), lo han hecho sobre todo analizando el canon discursivo textual (científico o literario) que sobre las músicas “folklóricas” se ha emitido a la manera de verdaderos “paradigmas” (Bohlman, 1992; Weber, 1999, cit. en Spencer, 2009). En otros casos se ha priorizado el abordaje de la *musicopoiesis*, es decir, el discurso musical en sí mismo o discurso de primer orden (Ferreira Makl, 2013). Por último, también se encuentran aquellos estudios focalizados en *el decir* de los propios músicos respecto de su objeto (Corti, 2011) o “discursos de segundo orden” (Carvalho y Segato, 1994), mediante los cuales la música puede ser definida por sus hacedores como “negra” o “mestiza” (Corti, 2018).

Contando con la genealogía anteriormente referida, en el presente trabajo propongo una lectura a contrapelo del “crisol de razas” que sobre el folklore argentino se proyecta. Utilizo para ello el estudio de diferentes versiones de una obra emblemática de la música nacional como lo es la *Misa criolla* (1964) compuesta por Ariel Ramírez. Desde una noción foucaultiana de discurso, analizo tres de las diversas versiones de esta obra en las que resultan centrales los procesos de etnización/racialización. Estas dinámicas hegemónicas y contrahegemónicas del *mestizaje* cuya expresión de colonialidad se correspondería con el “colonialismo interno” (González Casanova, 1987; Rivera Cusicanqui, 1993; De Oto y Catelli, 2018) son asumidas en esta obra gracias a la mediación de los músicos que operan como sujetos-instrumentos o signos de una alteridad espectral globalmente legitimada, aunque localmente indecible y transfigurada. Durante mi abordaje, resalto la vigencia de los estudios de performances en su versión antropológico-teatral (Turner, 1987;

⁹ Catelli (2020) distinguió el “mestizaje estratégico carnal” del mestizaje simbólico como política cultural que tuvo en Vasconcelos y Gilberto Freyre algunos de sus máximos exponentes.

¹⁰ Entre las obras tempranas, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* –escrita por Fernando Ortiz en 1942– quizás haya sido la que mayor horizonte dio a tantísimos trabajos de folkloristas de diferente origen nacional. De hecho, su noción de transculturación aún es utilizada (Colombres, 2005; Pratt, 2010).

Schechner, 2000), en especial al momento de privilegiar *los cuerpos* en el análisis de la performance musical (Madrid, 2009; Citro, 2012). Propongo que un contextualismo radical¹¹ aplicado al análisis de las performances posibilita distinguir los procedimientos mediante los cuales *saber y poder* coaccionan al friccionar entre lo dicho manifiesto y la huella que se inscribe a la manera de lo no dicho (aunque performado). Para ello, en el primer apartado, ubico a la obra en el marco de las múltiples escenas musicales¹² en las que tiene su emergencia. Si bien no dejo de entender al folklore argentino como fenómeno de masas (Díaz, 2009; Chamosa, 2012), intento no despojarlo de la liminalidad a partir de la cual las corporeidades “performan” la música (Corti, 2018; Madrid, 2009). Siguiendo a Paul Gilroy (1993), pongo en consideración que ha sido precisamente por esta capacidad significativa y plurisémica que, en su faz de industria, el folklore musical pudo habilitar formas culturales etnicizadas/racializadas que jugaron tanto “un rol moderno como modernista” constituyéndose “como contracultura de esa modernidad” y “proveyendo un modelo de performance que puede suplementar y parcialmente desplazar la preocupación por la textualidad” (cit. en Corti, 2018, p. 81). En las diferentes versiones performadas de la obra podemos ubicar experiencias encarnadas en las que conviven “un imaginario pasado anti-moderno” con “un pos-moderno porvenir”. Concluyo dirimiendo la posibilidad de resituar estos tópicos entre los horizontes de la musicología latinoamericana contemporánea (González, 2001, 2008; Palomino, 2021).

Una plegaria, múltiples escenas

Ariel Ramírez nace en Santa Fe en 1921. Estudia piano en su provincia, hasta que el afán por la música popular lo lleva a Córdoba en compañía de Atahualpa Yupanqui, quien lo insta a conocer el “folklore” del noroeste argentino. Durante dos años, Ramírez recorre las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy. Ya en Humahuaca estudia con Don Justiniano Torres Aparicio, doctor y músico (maestro del Dr. Carrillo).¹³ A los 22 años arriba a Buenos Aires como intérprete (1943) y obtiene cierta difusión como

¹¹ Aymara Barés (2021) —citando a Grossberg (2009)— nos recuerda que en el contextualismo radical “ningún elemento puede aislarse de sus relaciones” (p. 28), por lo que se hace necesario entender los eventos “de manera relacional, como una condensación de múltiples determinaciones y efectos”. El entramado de esas relaciones es lo que en los estudios culturales británicos se denomina como “contexto”, al descartarlos como mero “telón de fondo de los acontecimientos”, en vez de entenderlos como la condición para que estos sean posibles (Grossberg, 1997, p. 255), pues serían “la resultante de la coyuntura histórica concreta” (Restrepo, 2013, pp. 12-13).

¹² El concepto de escena musical puede rastrearse Bennet y Peterson (2004), Pedro *et al* (2018), Mendivil y Spencer (2016), aunque el uso que aquí hago de esta noción no es exacta a las fuentes.

¹³ Ramón Carrillo fue un médico sanitarista nacido en la provincia de Santiago del Estero, también formado *entre* la Universidad de Buenos Aires y Europa. Fue el primer titular de la cartera sanitaria en 1946, durante el primer gobierno del presidente Perón, y su alcance fue social y renovador.

pianista.¹⁴ Allí se forma en composición con Luis Gianneo, Guillermo Graetzer y Erwin Leuchter,¹⁵ hasta que en 1946 consigue grabar para RCA Víctor uno de sus primeros discos. En 1950 inicia sus viajes por Europa, ofreciendo durante cuatro años conciertos en prestigiosas salas de Barcelona, Santander, Madrid, Londres y Hamburgo. A su regreso, se radica primeramente en Lima (1954) y, tras brindar diversos conciertos en Chile, Bolivia y Uruguay, vuelve a Argentina en 1955 para fundar la *Compañía Folklórica Ariel Ramírez*, "reclutando" en ella a los mejores músicos de las diferentes regiones del país.¹⁶

Es durante su gira por Europa (1950-1954) que, en un convento en Würzburg —Alemania—, dos religiosas —Elisabeth y Regina Brückner— le brindan un relato testimonial referido a su acción de caridad durante el nazismo. Esto habría dado motivo, años más tarde, para la escritura de la *Misa criolla*. Respecto de esta motivación, Ariel Ramírez (2006) refirió:

...[En Europa]...encontrar a estas religiosas me permitió dialogar en español con otras personas, en medio de un universo de habla alemana e italiana. Almorzando diariamente con ellas, desde la ventana contemplaba extasiado el inspirador paisaje tras una enorme casona. Sin embargo, ellas no compartían mi entusiasmo: no podían olvidar que esa casona había sido parte de un campo de concentración donde hubo alrededor de mil judíos prisioneros. [...] Frente al relato de mis queridas protectoras, sentí que tenía que escribir una obra, algo profundo, religioso, que honrara la vida, que involucrara a las personas *más allá de sus creencias, de su raza, de su color u origen*. Que se refiriera al hombre, a su dignidad, al valor, a la libertad, al respeto del hombre relacionado a Dios como su Creador". (s.p.; énfasis de quien suscribe).¹⁷

La escena reviste situaciones por demás ecuménicas y plurilingües, a la vez que traduce el clima epocal de posguerra en el que entra en declive la

¹⁴ Firma contrato con Radio *El Mundo*. En 1946 inició su discografía en RCA Víctor (21 discos dobles de 78 revoluciones), y en 1961 en Philips.

¹⁵ Estos maestros pertenecían a la generación de compositores pedagogos. En su mayoría, se habían formado en Viena, radicándose posteriormente en la Argentina, facilitando a músicos locales el acceso a materiales imprescindibles que dejaron de tener distribución en plena Segunda Guerra Mundial. Como director de publicaciones de la Editorial Ricordi, Erwin Leuchter impulsó la edición de muchas de las obras que aún nutren la formación musical académica en Argentina.

¹⁶ Entre ellos, Jaime Torres, Jorge Cafrune, Raúl Barbosa, y el grupo Los Fronterizos, formado en 1953.

¹⁷ Transcribo extractos de su testimonio difundido por *Raíces Argentinas*. Antiguamente también disponibles en la página web del compositor —<http://www.arielramirez.com>—.

superioridad racial como principio ordenador de la humanidad (Stolcke, 2000).¹⁸ Este cambio de paradigma propio de la posguerra, fue acompañado con la creación de organismos que desde entonces estuvieron dedicados a garantizar la paz entre los pueblos, todo lo que se volvió condición de posibilidad para los siguientes sucesos históricos, entre ellos el lento proceso de descolonización de África (1955-1975).¹⁹ Es en dicho contexto que el padre Guido Haazen —un fraile franciscano de origen belga que desde 1953 se desempeñaba en Congo— crea la *Misa Luba*,²⁰ una adaptación de la misa en latín a los estilos tradicionales de canto en lengua *kiluba*. Originalmente interpretada en la misión católica de San Bavón por *Les Troubadours du Roi Baudouin* —el coro de adultos y niños de la ciudad congoleña de Kamina—, la *Misa Luba* emprendió su gira ese mismo año por Europa y los Países Bajos, para actuar luego en Bruselas —Bélgica— y en Alemania junto a los Niños Cantores de Viena (Foster, 2005). En ese mismo año (1958), Philips Records libera los registros de un LP de diez pulgadas de la *Misa Luba* interpretada por *Les Troubadours du Roi Baudouin*, primero en Holanda y luego en otros mercados europeos. En el lado A, el disco contenía canciones congoleñas y, del lado B, se encontraban las seis piezas que integraban la *Misa Luba* —“Kyrie”, “Gloria”, “Credo”, “Sanctus”, “Benedictus” y “Agnus Dei”—. En 1965, el *Kyrie* se utilizó por primera vez en un film y —aprovechando la sucesiva utilización cinematográfica de las músicas de la misa— el sello discográfico editó el *Sanctus* y el *Benedictus* como obra independiente, pasando este a ocupar durante 11 semanas el primer puesto en las listas de ventas británicas.²¹ Es, en principio, tras el éxito de la *Misa Luba*, que Philips encarga a Ariel Ramírez la *Misa criolla* (Díaz, 2009).

A su regreso a la Argentina en 1955, luego de la gira por Europa (1950-1954), las composiciones de Ariel Ramírez habían cobrado mayor reconocimiento en la escena musical nacional. Desde al menos dos décadas el proceso económico de industrialización creciente había movilizó porciones enteras de población provinciana hacia la ciudad de Buenos Aires, y esta dinámica de “migración interna” (además de favorecer la

¹⁸ De acuerdo con la UNESCO, después de la Segunda Guerra Mundial, el vocablo “raza” fue reemplazado por “etnia” (Stolcke, 2000).

¹⁹ Entre 1881 y 1914, los Estados europeos se repartieron África siguiendo el modelo territorial de los Estados Nacionales (Pelegrín, 2011). Su proceso de descolonización estuvo lejos de acontecer de forma pacífica. Hicieron parte de este proceso la guerra de Argelia —colonia francesa—, la Guerra de independencia de Angola —colonia portuguesa—, la crisis del Congo Belga —en su formulación como República Democrática del Congo—, el levantamiento del *Mau Mau* en la Kenia británica, y la Guerra civil de Nigeria en el estado secesionista de Biafra.

²⁰ Respetando el formato usual de este tipo de obra coral-religiosa, Haazen desarrolló la misa mediante un proceso de creación colectiva con su coro de escuela, cuyo repertorio estaba centrado en los cantos tradicionales, por lo cual el lenguaje musical de la misa tiende a alejarse de la influencia musical occidental.

²¹ Pueden visualizarse estos datos en <https://www.officialcharts.com/charts/>.

difusión de nuevos repertorios)²² encontró su visibilidad durante el primer peronismo (re)configurando la formación nacional *racionalizada* (Grimson, 2016; Ratier, 1971). En su justicia redistributiva, los dos primeros gobiernos peronistas (1946-1955)²³ favorecieron la inclusión masiva de los trabajadores a través del consumo —incluyendo el consumo recreativo—, además de instaurar una política cultural de corte nacionalista y revisionista en cuyo centro estuvo puesto el folklore —científico, de difusión, pedagógico y musical-danzario o artístico—.²⁴ En nombre del federalismo —y prácticamente contra el porteño-centrismo europeizante de la capital del país—, las músicas y danzas provincianas que hasta entonces solo podían conocerse de la mano de espectáculos o emisiones radiales costumbristas,²⁵ fueron instituidas por el Estado para ser enseñadas y aprendidas en todo el país (Hirose, 2010; Díaz, 2009; Chamosa, 2012).

La ruptura del gobierno del General Perón con la Iglesia Católica en 1954, seguida del sangriento bombardeo a la Plaza de Mayo en 1955, dio entonces lugar a un período de aproximadamente dos décadas en las que en la Argentina las instituciones democráticas serían sucesivamente interrumpidas por golpes de Estado.²⁶ En tales años, la escena musical latinoamericana vio emerger a Violeta Parra, Víctor Jara, y todxs lxs músicxs que acompañaron al *Movimiento Nuevo Cancionero* en su apuesta por un folklore de compromiso social y de reivindicación latinoamericanista e indigenista (Fornaro y Guilleux, 2021). Sin que por ello se entienda la adhesión de Ramírez a tales principios izquierdistas, cierto es que Atahualpa Yupanqui finalmente había sido su maestro y las retóricas del *Movimiento Nuevo Cancionero* lo reponían en gran medida, facilitando ciertos cruces discursivos entre artistas en pos de un mismo imaginario subalternizado.²⁷ Estas corrientes indigenistas y americanistas favorecieron la renovación cultural de la mano de los ideales de la revolución cubana (1959) que, en el contexto ideológico de la Guerra Fría, alimentó “movimientos contestatarios que veían en los extremos —revolución o muerte— una efectiva respuesta a situaciones de exclusión social” (Ruffini, 2016). En igual sentido, la Teoría de

²² Con la difusión de los discos de Antonio Tormo, el chamamé pasó a ser identificado con el peronismo y lo “popular-chavacano”. Navidad Nuestra —lado b del disco— tiene un chamamé muy mesurado que no forma parte de la Misa.

²³ Gobiernos a cargo del General Juan Domingo Perón, de fuerte liderazgo político y marcada atención por los sectores más desfavorecidos.

²⁴ En su aspiración a la unidad nacional fundada en el federalismo, durante el primer peronismo se impulsó la enseñanza del folklore en las escuelas. También se crearon el Instituto Nacional de Folklore y el Instituto Carlos Vega (Díaz, 2009; Chamosa, 2012; Hirose, 2010).

²⁵ Desde 1920, junto a la labor de las primeras emisoras radiales, folkloristas como Andrés Chazarreta y Manuel Gómez Carrillo exaltaron el nacionalismo *folk* con dotes de tradicionalismo, siendo esto condición de posibilidad para el surgimiento posterior del folklore como movimiento cultural (Chamosa, 2012; Díaz, 2009).

²⁶ Entre 1955 y 1976 se hicieron cuatro golpes de Estado en Argentina.

²⁷ El álbum *Mujeres Argentinas* editado por Philips en 1969 reúne poemas de Félix Luna y música de Ariel Ramírez interpretadas por Mercedes Sosa, y es un buen ejemplo de estos cruces.

la dependencia (Cardoso y Faletto, 1969; Faletto, 1999) y la Teología de la liberación (Dussel, 1995) sustanciaron estas ideas. Cuando en 1963 en el marco de estos movimientos sociales ecuménicos la Iglesia Católica convoca al Concilio Vaticano II, su principal objetivo estuvo puesto en la renovación de la relación entre pueblo e iglesia, proceso que también fue dado en clave subalterna.²⁸ Esto se tradujo en que, a pesar de que la lengua oficial del Concilio fue el latín, éste resultó sumamente permeable y heterogéneo en materia de lenguas y “etnias” (así como de apertura a otras confesiones religiosas cristianas). A la vez, entre sus determinaciones finales estuvo la aprobación del uso de “lenguas vernáculas” para la realización de misas y liturgias que hasta entonces, en todo el mundo, se realizaban en latín. La Comisión Episcopal para Sudamérica, encargada de la traducción al español de la misa, fue entonces presidida por el Padre Catena, un sacerdote argentino de origen santafesino perteneciente al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo con quien Ariel Ramírez mantenía una amistad de juventud. Él es quien encarga, con la letra de la misa en español en mano, la obra a la que Ariel Ramírez pone música *criolla*.²⁹

Sonoridades “tradicionales” en la *Misa Criolla* (o acerca de lo “criollo” regionalizado)

Al igual que ocurriera con la *Misa Luba* del padre belga Guido Haazen, el disco que Philips Records editó de la *Misa Criolla* de Ariel Ramírez tuvo a la misa en su Lado A (mayoritariamente compuesta en base al folklore andino o del noroeste del país, con un solo número pampeano final), y a las demás músicas regionales argentinas en su Lado B bajo la unidad sonora de la obra *Navidad Nuestra* (otras seis piezas en co autoría realizadas junto al historiador Félix Luna).³⁰

La *Misa Criolla* consta de cinco partes que se ajustan estrictamente a la estructura de una misa cantada: *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei*. La hace singular no solo el uso del español a cambio del latín, sino el uso de “ritmos musicales tradicionales de Argentina”: el *Kyrie* es un aire de *vidala-baguala*, el *Gloria* alterna entre ritmos de *huayno* (“carnavalito”) y *yaraví*, el *Credo* es una *chacarera trunca*, el *Sanctus* un *carnaval*

²⁸ Tuvo su apertura con el papa Juan XXIII, quien lo anunció el 25 de enero de 1963 —en las postrimerías de la revolución cubana—, y tuvo su clausura el 8 de diciembre de 1965 con Pablo VI —quien sucedió a Juan XXIII tras su fallecimiento—.

²⁹ Osvaldo Catena había sido elegido por el Concilio por ser experto en música y liturgia. Mantenía lazos de amistad con Ariel Ramírez desde su ciudad natal, en la que ejerció el cargo de director del Instituto Superior de Música dependiente de la Universidad Nacional del Litoral. Fue fundador del Grupo Pueblo de Dios, con el que editó y grabó numerosas piezas musicales para la liturgia cristiana hasta su muerte en 1986.

³⁰ En este caso contaron con la colaboración del padre Antonio Segade puesto que estas composiciones del LADO B del disco se corresponden con seis hitos del evangelio de infancia (San Lucas y San Mateo).

cochabambino, y finalmente el *Agnus dei* se aparta del eje andino-norteño siendo un *estilo pampeano*. Su primera grabación tuvo lugar en 1964, para publicarse al año siguiente en la histórica placa Philips 820 39 LP. En esta versión, los instrumentos musicales y los intérpretes fueron: *clave* y dirección (Ariel Ramírez); *percusión* (Domingo Cura); *bombo* y *accesorios de percusión* (Chango Farías Gómez); el *charango* (Jaime Torres); la *guitarra* “criolla” (Luis Amaya y José Medina); *contrabajo* (Alberto Remus); y *voces solistas* del grupo *Los Fronterizos*³¹. La dirección de grabación estuvo a cargo de Juan Belotto, y el *coro* -dirigido por el Padre Segade- correspondió a la Cantoría de la Basílica de Nuestra Señora del Socorro (Buenos Aires).

La obra presenta unidad en sí misma gracias a la continuidad del tratamiento tímbrico e interpretativo, además de la unidad que es dada por la forma (misa) y la relación entre las “especies musicales” seleccionadas para cada parte de la misa con absoluto protagonismo andino. Algunas fuentes sonoras entendidas como “nativas” o “criollas”, como el *bombo legüero*, permanecen de inicio a final de la obra estando éste específicamente destacado al inicio (*Kyrie* y *Gloria*, con las especies *vidala-baguala* y *huayno-yaravi*), relegado hacia la zona áurea de la obra (*Credo*, *chacarrera trunca*), e inexistente al cierre (*Agnus Dei*, estilo pampeano). El coro se mantiene en su configuración, vocalización y estilo de emisión (uso de la voz, arreglos corales) en la concepción europea. Sin embargo, es el coro el que crea permanentemente un *aura* de tinte geográfico, un tipo de *espacialidad* sumamente abierta sobre la que se instalan las voces solistas cuales peregrinos suplicantes en la inmensidad del paisaje. Estas voces aterciopeladas buscan llegar al cielo, no solo por el rango de alturas que el coro alcanza (en las voces angelicales y femeninas) sino también por los recursos tímbricos de los solistas masculinos (en las voces del grupo *Los Fronterizos*³²). Sus voces, solitarias frente a la inmensidad, resultan suplicantes, se elevan al cielo desde el grito de la tierra, aunque de manera “moderada” respecto de aquella *vocalidad* que es propia de la *baguala*³³. La esfera andina es prudencialmente despojada de *quijadas* o elementos percusivos más “nativos” derivados del pastoreo, evitando así dotar a

³¹ El grupo salteño se conformó en 1953 con Carlos Barbarán, Gerardo López, Eduardo Madeo y Juan Carlos Moreno. En 1956 César Isella reemplaza a Carlos Barbarán. En 1954 graban su primer disco en Buenos Aires, y en 1957 realizan su primera gira europea, de manera que ya tenían repercusión al momento de grabar la *Misa Criolla* (1964) y el LP *Coronación del Folklore* (1963) junto a Ariel Ramírez (Díaz, 2009).

³² De igual formación y con mismo éxito, en dicha época se encontraban otros grupos como *Los Chalcaleros*, *Los Huaca Huá*, *Los cuatro de Córdoba*. Se trataba en todos los casos de voces masculinas acompañadas de guitarra y bombo, con vestuario gauchesco alegórico (botas, pantalón bombacha, poncho).

³³ La *baguala* es una especie musical de la familia del *canto con caja* andino. Es generalmente tritónica, y su emisión vocal utiliza agudos extremos y ornamentos melódicos que se denominan *kenko* (en *quechua* “serpenteado”): voz impostada en alternancia de los registros de pecho y cabeza (Cámara De Landa, 2001; Aretz, 1976).

la obra de animalidad. Hay, en este sentido, ausencia de todo signo de “barbarie” en la versión “criolla” de la misa como versión sacra del mundo andino que de esta forma alcanza el cielo. Por la misma razón, los aullidos festivos de las *señaladas* o las *corpachadas*³⁴ tampoco forman parte de los recursos tímbricos en el *huayno*³⁵. En el *Gloria*, lo festivo, como aquello permitido del orden de la bacanal, es acotado a los cascabeles, que contrastan con la solemnidad del coro. La medida, y cierto modalismo que es citado a manera de intertextualidad por medio del tritono o la pentatónica, conforman su característica tonal-modal y armónica.

Ramírez estimaba que la obra representaba a la humanidad “más allá del origen, de la religión, o las razas”, al decir del propio Ramírez y su cantante solista, Zamba Quipildor. La *Misa* se propone, en este sentido, en primera instancia, desde la música como lenguaje universal, y específicamente desde la música religiosa como lenguaje ecuménico -y como dadora de la estructura formal de la obra-, incorporando a la vez sonoridades situadas y regionales, en una apuesta por la paz y contra el genocidio³⁶, en consonancia con el contexto de época pero también en relación con las connotaciones que llevaron a Ramírez desde el contexto del nazismo a pensar en América y su propio conflicto con “las razas”, palpado por Ramírez en sus viajes de juventud por el noroeste argentino, territorio que en la obra cobra visibilidad cual alteridad mediante determinadas sonoridades y músicos regionales entendidos como elementos indisociados.

Si observamos a estos músicos-instrumento en las diferentes “puestas en escena” de la obra, se distingue con claridad su *performatividad musical* creciente (Madrid, 2009). Las connotaciones etnicizadas/racializadas de esta primera serie de versiones o presentaciones responden a sentidos regionalizados de “lo criollo”. En el registro de su estreno en Alemania (1967)³⁷, se observa a la totalidad de los músicos con traje de etiqueta, con excepción de las voces protagonistas a cargo del grupo *Los Fronterizos* quienes utilizan el atuendo gauchesco distintivo de la provincia de Salta (bota, pañuelo, bombacha “de gaucho” y camisa blanca, y poncho en color

³⁴ Es un ritual ganadero consistente en el señalamiento de animales para su reconocimiento por parte de cada pastor. Generalmente es seguido de una fiesta nocturna y la matanza de algún cabrito en la mañana. El ritual implica una reunión importante con puestos andinos vecinos. Asimismo, la *corpachada* es una ceremonia comunitaria de ofrendas a la *pachamama* (o madre tierra) con participación pueblerina masiva.

³⁵ Ariel Ramírez no denomina como “carnavalito” a esta pieza sino como *huayno*. El vocablo “carnavalito” fue utilizado para denominar al *huayno* por compositores pedagogos porteños (nacidos en Buenos Aires) como Edmundo Zaldivar, tras lo que dicha denominación queda abigarrada al sistema escolar argentino.

³⁶ Fueron el propio Ariel Ramírez, y Zamba Quipildor (tenor solista destacado en las versiones de las décadas de los 80 y 90), quienes resaltaron siempre el carácter universal y ecuménico de la obra.

³⁷ Es de resaltar que la *Misa* se estrenó en Tilcara, frente a la Iglesia. El sitio se conmemora con el pasaje que lleva el nombre de Ariel Ramírez. De dicha presentación no existen registros filmicos públicos.

rojo y negro). Este tipo de escenificación se reitera en todos los escenarios (nacionales e internacionales) en los que fue ejecutada la obra durante los años 60 y 70. Incluso en el caso del film *Argentinísima II* (Ayala y Olivera, 1973), en el que el *Kyrie* musicaliza la multitudinaria *Procesión del Señor y la Virgen del Milagro* en Salta, siendo esta provincia asociada a la gesta independentista mediante la figura del General Güemes (homenajeadada en la performatividad gauchesca o criollo-regional de *Los Fronterizos* mediante el atuendo).



Figura 1. *Misa Criolla* en Alemania, 1967. Archivo del grupo Los Fronterizos.



Figura 2. Los Fronterizos en 1972.



Figura 3. Contratapa del disco *Coronación del Folklore* (1963). ©

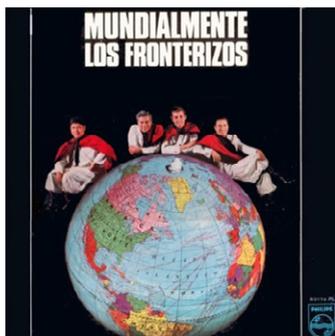


Figura 4. Disco de 1967.

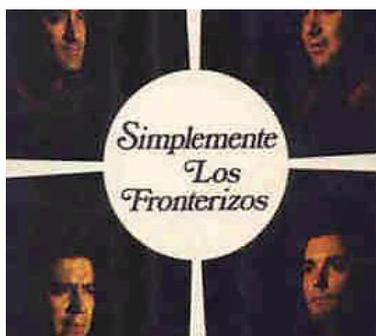


Figura 5. Disco de 1968.



Figura 6. En Francia, 1967.©

Cuando Ramírez convoca para la grabación al grupo *Los Fronterizos*, el éxito y difusión del grupo en manos de Philips ya contaba con antecedentes discográficos (Figuras 4 a 6).³⁸ En su lanzamiento internacional, *Los Fronterizos* representan lo nativo; en su contexto de recepción nacional son la imagen viva del criollo mestizo cuyo rango social asciende por su “consagración” artística mundial, lo que revierte el estigma doblemente racializado del mestizo (Catelli, 2020).

Es en este contexto que se suscita el proceso de expansión y “dignificación estética” del folklore argentino (Díaz, 2009) cuyas máximas obras exponentes han sido *Coronación del Folklore* (1963) y *la Misa Criolla* (1964), en el primer caso con el protagonismo de Ariel Ramírez junto a Eduardo Falú y *Los Fronterizos*, y en el segundo reuniendo a Ariel Ramírez con Domingo Cura, Jaime Torres, *Los Fronterizos* y Raúl Barboza (quien junto con las identidades regionales litoraleñas, entre otras, queda con su *acordeón* plasmado en el LADO B del disco). En su semiosis, estas dos obras identificadas con el “boom” del folklore, presentan adjetivaciones mediante las cuales lo “criollo” se subordina a lo monárquico y eclesiástico (Díaz, 2009). En estas obras, músicos y compositores visitan el archivo colonial invirtiendo sus lógicas: ahora es el colonizado el que es coronado mediante su consagración artística, y a la vez, en su *pureza de sangre cristiana* es redimido.

³⁸ Las imágenes son tomadas del Archivo del grupo Los Fronterizos. http://www.losfronterizos.com/Pant_principal.htm



Figura 7. Ariel Ramírez y Los Fronterizos entregando el disco al Papa en el Vaticano, 1967.



Figura 8. Tapa del LP (1964).

En todas las versiones de la Misa, la *performance* remite a criterios etnicizados/ racializados en una doble acepción: en su representación de las alteridades regionales (mediante la articulación entre vestimenta, fuente sonora y fenotipo), y en la delimitación de espacialidades escénicas cuales fronteras étnicas (Barth, 1969). Entiendo aquí la *enticidad* como *locación* cultural o discursiva (*locus*), por lo que no se trata de un atributo exclusivo de aquellos sujetos factibles de ser esencializados como “étnicos” (Hall, 1997 en Restrepo, 2004), sino de una condición que también enviste a Europa (en su *performance* civilizatoria). Dada su condición relacional y selectiva (Hall, 2010), la etnicidad emerge como la consecuencia de las condiciones epocales (global-locales) que permiten su articulación siempre específica. En este mismo sentido, la adjetivación de “criollo” debe comprenderse contextualmente (puede tanto resaltar lo hispánico-blanqueado como, en otros contextos como el aquí analizado, lo mestizo en un sentido local-regional racializado).

Como puede observarse en la Figura 9, esta primera versión o “puesta en escena”, a la derecha del escenario los criollos son los *gauchos salteños* como voz provinciana que se interpone al criollismo pampeano como alegoría nacional de mediados de siglo (Prieto, 2006; Adamovsky, 2020)³⁹. A la izquierda, Ariel Ramírez y Domingo Cura visten de *smoking* asumiendo un hispanismo que en la organología es traducido por el *clave* y el *bombo* (ejecutado con técnica orquestal). Junto a ellos, también de *smoking* y con posición destacada en la delantera, Jaime Torres y su *charango*. En el centro del escenario: Europa (coro polifónico, y director coral con *chaqué*).⁴⁰ En esta concepción, la etnicidad sería entonces “una modalidad (entre otras como género, generación, clase, nación) históricamente articulada (y, por

³⁹ En algunas versiones son ubicados en el centro, sin embargo siempre con distancia del coro y de los otros grupos de músicos, siendo esto definido con criterio étnico-racial, no solo musical.

⁴⁰ Respecto de la distinción, ver Bourdieu (1988).

tanto, necesariamente plural) de inscripción/problematización de la diferencia/mismidad” (Restrepo, 2004, p. 45)⁴¹. Por su parte, la *racialización* ya hemos visto que refería “a un régimen discursivo en el cual lo biológico es entendido como un efecto de verdad” (p.46). De esta forma, *etnicidad* y *racialización* se distinguen aunque presentan analogías y superposiciones: la primera se encuentra asociada a la locación social (*locus* de enunciación) y se articula mediante “rasgos culturales”, mientras que la racialización se basa en características somáticas que operan como diacríticos sociales (Hall 2000, en Restrepo, 2004, p. 47). En las diferentes versiones de la *Misa Criolla* aquí citadas, según coyuntura histórica, se encarnan diacríticos etnicizados/racializados mediante la representación de identidades sociales (y alteridades) que resultan regional o provincialmente definidas en oposición a una versión blanca e hispánica del “criollo”. A la vez, de la mano de la Iglesia y la Corona, el folklore mira a Europa, no solamente como mercado sino como matriz dadora de valores morales y fuente de legitimación estética⁴². Los valores morales son transcritos en la metáfora interétnica que encarna la obra, mediante la distribución de espacios escénicos étnica y racialmente delimitados. En este procedimiento, el vestuario o la indumentaria son asumidos como segunda piel, como máscara, como segundo cuerpo (Fanon, 2015 en Aguirre, 2021).



Figura 9. *Misa Criolla* en Holanda, 1967.

⁴¹ Según sintaxis histórica específica en la cual opere, la “etnicidad” puede investir connotaciones diferentes, de allí la necesidad de una radical historicidad, relacionalidad y posicionalidad o análisis de “eticidades concretas, históricamente situadas, desde las cuales se pueden decantar analíticamente las condiciones de existencia compartidas para suponer una modalidad específica, pero plural, de inscripción/problematización de la diferencia que llamaríamos etnicidad” (Restrepo, 2004, p. 44).

⁴² Díaz (2009) y Chamosa (2012) entenderían esto como parte de la relación entre folklore argentino e industria musical. Dada la totalidad de la obra de Ramírez, aquí prefiero sostener que para músicos y compositores de folklore, aún los de *elite*, se conjugaban también factores sociales, culturales y políticos en este proceso.



Figuras 10 y 11. Segundo tipo de versión de la *Misa Criolla*, con Cuarteto de los Andes (Argentina) y Zampa Quipildor como tenor.



Figura 12. Tukuta Gordillo y Zamba Quipildor, la *Misa Criolla* en Cosquín, 1988.
Fuente: Prisma/Archivo Histórico.

En las versiones de la *Misa* realizadas a partir de los años 80 y 90, la *salteñidad* desaparece en los términos anteriormente descritos en función de la unidad nacional representada en la indumentaria del cantante solista (poncho blanco y celeste)⁴³. En manos del *Cuarteto de los Andes*, se apersonan en esta serie de versiones algunos instrumentos musicales “típicos” de la Quebrada de Humahuaca (Jujuy), a la vez que atuendos eclesiásticos en el cuarteto de músicos andinos que los ejecuta. Son otras entonces las relaciones interétnicas que se establecen: la voz criolla encarna al mestizo en su definición nacional mediante poncho celeste y blanco, con fenotipo y vocalidad andinos; en el cuarteto andino el “indio” americano es redimido mediante los atuendos eclesiásticos, aunque empuñando *erke*, *xicus*, *guitarra “criolla”* y *charango*. Europa, y su proyección local, mantiene sus distinciones y jerarquías vistiendo de etiqueta (*chaqué*, *smoking*).⁴⁴

⁴³ En estas versiones el cantante solista pasará a ser *Zamba Quipildor*, tenor oriundo de la provincia de Jujuy.

⁴⁴ Prisma es la plataforma digital que hace posible la democratización del acceso al acervo audiovisual y sonoro del Archivo Histórico de RTA (Radio y Televisión Argentina). Tal como establece el artículo 7 del Reglamento de Funcionamiento del Archivo Histórico de RTA, Prisma garantiza el acceso universal por internet del material emitido y/o grabado por Radio Nacional y la Televisión Pública, así como de piezas audiovisuales o sonoras a los que el Archivo ha accedido a través de los convenios de digitalización que RTA mantiene con diversas instituciones públicas de la Argentina.

En relación con el archivo colonial, como nos recordara Coriún Aharonián (1993, p. 45), “a América llega no solo la dominación de las instituciones musicales que la colonia verá instauradas, sino los andalucismos y todos los grises dados entre el cristianismo medieval (formas cadenciales de la música trovadoresca) y el modalismo moro”, lo que es claro en las coplas de canto andino (*canto con caja*⁴⁵). Según cita el musicólogo, quien establece en oposición dos lenguajes musicales (el culto y el popular) es “la nueva Europa burguesa capitalista” realizando esta escisión entre culto/popular. La primera Europa, habría sido la encargada de “vanguardizar” la música popular folklórica europea. Sin embargo, según Aharonián, la música litúrgica culta no abarcó las necesidades de la América colonizada, y la música popular europea dio razones para enraizar en América: “Ante el triunfo de los cristianos por sobre los andaluces, la música de la clase dominante del frente cristiano intenta plantear una franca oposición de modelos: sobriedad, un mesurado ascetismo y polifonía totalizante, contra flujo torrencial, sensualidad y tesurado modalismo” (Aharonián, 1993, p. 46).

La opción de la *Misa Criolla* es claramente la sobriedad, la civilizatoriedad. Siguiendo a Daniel Belinche y Verónica Benassi (2016), lo mismo puede referirse en relación a las *vocalidades*: “En la música popular no se canta con apoyo, ni ahuecando el velo del paladar como un bostezo. Se canta de pecho, incluso, endureciendo y levantando la garganta en el límite del desgarrar. Y esa voz rota puede ser condición de su existencia” (p. 35).

En el tratamiento de las voces de la *Misa Criolla* hay una clara opción por el sujeto civilizado en tanto nativo cristianizado (Wilde, 2010), lo que se estima en la *Misa Criolla* en el tratamiento de las voces solistas (siempre masculinas): “asumida como una diferencia aculturada, la inclinación negativa del exotismo queda reemplazada por un escrutinio (positivo) del punto de vista nativo” (Peirano, 2008, p. 232). Siguiendo el concepto de Charles Hale y Rosamel Millamán (2006) acuñado por Silvia Rivera Cusicanqui (2004), vendría a la obra la idea de “indio permitido”. Volviendo a Stolcke (2008), también la idea de *gentil*: la condición que los indígenas como vasallos de la Corona de Castilla podían adquirir a través del bautismo como acto de purificación de la sangre⁴⁶. En su acepción “criolla”, esta misa recorre la genealogía de “un programa según el cual las expresiones culturales nativas...debían ser sustraídas de su vínculo con las

⁴⁵ Entre las recopilaciones de Isabel Aretz, y posteriormente de Leda Valladares, pueden encontrarse incluso textos de coplas que refieren al Rey Salomón.

⁴⁶ Por ello sus almas debieron ser instruidas por la Iglesia. Así entendida, “la pureza de sangre simbolizaba la fe genuina e inquebrantable en Dios”. Por su condición de *gentiles* (bautizados) se les consideraba de “sangre pura... sin mezcla o infección de ninguna secta maldita” (Stolcke, 2008, s.p.).

creencias tradicionales y dotadas de un significado cristiano”, tratamiento que tiene sus bases en el repertorio eclesiástico de las misiones (Wilde, 2010, p. 107).⁴⁷

El siguiente recurso tímbrico de privilegio para este proceso de semantización que la *Misa Criolla* propone es el inaugurado por el *charango* como instrumento protagonista, el que en todas las versiones de la obra dio lugar a la aparición escénica del Otro, del músico racializado/eticizado que emerge cual *espectro* (presencia en la obra, ausencia en el imaginario de nación) con la autenticidad del “origen”. Como instrumento musical “criollo”, el *charango* destaca el inicio del *Gloria* (del *huayno*) junto a las voces solistas, almas campesinas rendidas ante Dios Padre. Los *staccatti* de las voces en el *yaraví*, y el uso del español (en defecto del *quechua* o *aymara*) evitan la intervocalidad y el plurilingüismo⁴⁸, lo que vuelve a este *huayno* en una obra representativa de la identidad nacional argentina⁴⁹. En el mismo sentido, en la *chacarera trunca* el *bombo legüero* (fuente sonora de origen africano) se escucha “falto de animalidad” (falta de graves imprescindibles en el golpe de parche, abundancia de fraseos no sincopados), y la guitarra presenta un tipo de rasguído *muy* medido y con ausencia de chasquido. Es con todos estos tratamientos, aunque con algunos más que con otros, que Ramírez “vuelve criolla” a la obra eclesiástica cuyo anclaje en América data de la colonia (la misa). Estos elementos convierten a la obra en una Misa “nuestra”. Al igual que en la *Misa Luba*, quien protagoniza la *Misa Criolla* no es únicamente el “indio” o el “criollo”, sino el colonizado. “El cuerpo mestizo puede así ser entendido como carta de navegación, a contracorriente” (Segato, 2010, p. 26).

Lo “criollo” postbicentenario: entre lo “étnico” y lo (alegóricamente) “popular”

Para finalizar este ensayo, dos versiones contemporáneas de la *Misa Criolla* resultan de interés, pues vuelven a traer la relación entre música y etnicidad/racialización. La primera de ellas es la realizada para el cincuentenario de la creación de la *Misa Criolla* (2014) en el Vaticano, tras la asunción del Papa Francisco, el “papa argentino” (Figura 12). En esta versión, la presentación artística contó con la participación de Patricia Sosa en la voz y Facundo Ramírez⁵⁰ en el piano, junto con otros músicos

⁴⁷ Según Wilde (2010) este tipo de pedagogía musical-moral ha sido extendido en toda América Latina vía las misiones jesuíticas.

⁴⁸ Vuelvo a resaltar que la misa tiene su texto en español, no en lenguas originarias como ocurre con la *Misa Luba*.

⁴⁹ En Bolivia y Perú los *huaynos* suelen combinar español con *quechua*.

⁵⁰ Ariel Ramírez fallece en 2010, y su hijo Facundo Ramírez -siendo eximio concertista de piano- continuó relaborando la obra de su padre. El elige a Patricia Sosa, cantante melódica de voz grave.

argentinos y el coro romano *Musica Nuova*. Entre los “músicos otros” que la difusión del evento no menciona, se encuentran los músicos andinos. En este caso, nuevamente Tukuta Gordillo es quien asume la ocupación espacial-instrumental otorgando mayor protagonismo al *erke* en un marco de reivindicación originaria. Al centro del escenario, sobre su micrófono, se despliega la bandera *wiphala* (símbolo de los pueblos originarios andinos en su movilización étnica). Sobre el piano de Facundo Ramírez, como *aura* del charanguista: un *aguayo*⁵¹ (Figura 15). La versión destaca y privilegia sus presencias como músicos andinos/indígenas que son revestidos de los *mantos sagrados* o vestimentas eclesiásticas (Figuras 12 y 13), ya introducidas en las versiones de los años 80 y 90, aunque en este caso los músicos originarios se encuentran ubicados *en el centro* de la escena interfiriendo con la *wiphala* la europeidad del coro, encabezando la orquesta, y delimitando dos zonas áureas o sagradas. Junto a la ampliación tímbrica de la percusión (Figura 14), que no teme echar mano de *chekerés* y *caxixis* introduciendo así por primera vez otros instrumentos de origen africano/afroamericano (además del *bombo legüero*), se incorpora *lo popular* en la periferia de la escena como contenido secularizado/desacralizado alejado de los espacios liminales o áuricos etnicizados.



Figura 13. Basílica de San Pedro, Vaticano, 2014. Charango.

⁵¹ El aguayo es manto andino tejido a base de lana de llama, oveja o de alpaca, teñido con tintes naturales.



Figura 14. Basílica de San Pedro, Vaticano, 2014. Erke.



Figura 15. Percusión. Registro audiovisual del Ministerio de Cultura de la Nación, Argentina.

En contraposición a esta versión, la realizada recientemente en el Teatro Colón para los cien años del natalicio de Ariel Ramírez (2021), nos posibilita reabrir un segundo núcleo significativo cuando el *acordeón* en manos del Chango Spasiuk⁵² se vuelve su figura privilegiada, pues el concierto se inicia con las obras que en 1964 formaron parte del lado B del LP.⁵³ En este concierto, Facundo Ramírez define la obra compuesta por su padre junto al historiador Félix Luna —en parte contenida en el lado B del LP original de la *Misa Criolla*— como “cancionero popular argentino”, repertorio que pasa a interpretar a manera de *concierto de piano*, percusión, guitarra, bajo

⁵² Raúl Barboza había sabido ser el acordeonista en otras dos oportunidades en que la obra fue ejecutada.

⁵³ *Navidad Nuestra* es una de las más importantes obras folclóricas argentinas de Ariel Ramírez (1921-2010) y Félix Luna (1925-2009), en una larga lista de creaciones compartidas que aquí no mencionaré por razones de extensión.

eléctrico, y acordeón. A diferencia de su padre, Facundo Ramírez se acerca mucho más al virtuosismo que a los típicos adornos medidos de rasgos folklóricos que han sido característicos en Ariel Ramírez y los pianistas de su generación⁵⁴. En Facundo, se destaca la brillantez seguida de abundancia, en desmérito de la transparencia y sencillez cadenciosa de su padre⁵⁵.

En este concierto dado en el Teatro Colón (Figuras 16 y 17), las insignias originarias se encuentran en los márgenes, los músicos andinos y regionales rodean el espacio central del piano que dialoga privilegiadamente con el cantante (Abel Pintos, como “voz joven” y melódica del folklore). De todos los escenarios utilizados en las versiones aquí analizadas (generalmente iglesias, o escenarios consagratorios), el Teatro Colón opera como consagratorio por excelencia, a la vez que la obra en tanto concierto (sin el orden de la misa) resulta *secularizada*. Adquiere también, al secularizarse, un sentido contradictoriamente popular mediante la inclusión de figuras destacadas de la música folklórica masiva (Chango Spasiuk, Abel Pintos), los que al igual que el pianista y el cantante son agasajados al final del concierto con ramos de flores extendidos por cuatro consortes vestidos en estilo neoclásico, cual gesto señorial y cortesano propio del siglo XVII. De esta forma, esta versión limita a su mínimo la *etnización* de los músicos andinos, a la vez que repone (y exagera) la tensión entre lo culto y lo popular.



Figura 16. Basílica de San Pedro, Vaticano, 2014.

⁵⁴ Adolfo Ábalos es otro claro ejemplo de este estilo.

⁵⁵ Las versiones citadas pueden visualizarse en los canales de Youtube del Ministerio de Cultura de la Nación y del Teatro Colón respectivamente. Las figuras son extractos de dichas transmisiones.



Figuras 17 y 18. Cien años del natalicio de Ariel Ramírez, Teatro Colón, 2021.

Conclusiones

En este breve ensayo inicial he tomado, simplemente, cuatro versiones de una de las obras emblemáticas de la música nacional (la *Misa Criolla*), para primeramente situar su creación en lo que consideré como sus escenas musicales (local, regional y global) de emergencia. Este *contextualismo radical* metodológico me permitió determinar su antecedente en la *Misa Luba* (y en el proceso de descolonización que ésta enuncia), su correlato en la insurgencia latinoamericana (que en el mismo año se hará manifiesto con el *Movimiento Nuevo Cancionero*), y su elocución “dignificadora” como inscrita en la lógica de una *formación nacional de alteridad racializada* (Buenos Aires blanca, y su “interior criollo”). Seguidamente, presenté un primer análisis posible de las diferentes versiones de la *Misa Criolla* de

Ariel Ramírez, a saber: las realizadas durante los años 60 y 70, cuyo mejor registro filmico es de 1967 y procede de Alemania; las realizadas a partir del concierto dado en Cosquín en 1988 (versiones de los años 80 y 90); y finalmente dos reinterpretaciones actuales de la obra dadas en el marco conmemorativo del nacimiento de la misma (2014, Vaticano) y en el natalicio de su autor (2021, Teatro Colón de Buenos Aires). En todos los casos, “lo criollo” opera como significante vacío que articula la alteridad-mis-midad de la Nación según intención y contexto (Corti, 2011; Rufer, 2012).

Siguiendo a Rubén López Cano (2011, p.2), solemos afirmar que una versión es aquella actualización de una obra previamente existente que en realidad podría ser pensada como *experiencia de escucha* que requiere de la asociación de la nueva versión con la original, y de la asunción de los cambios de significación que la nueva versión introduce. Sin embargo, estas versiones analizadas exceden los sentidos de escucha en favor de *lo performado* (Madrid, 2009). En la creación de esta obra confluyen intenciones ecuménicas, descolonizadoras, y procesos de etnización/racialización. En las versiones ecuménicas de la obra, la construcción de lo “criollo” como etnicidad se establece no tanto desde los ritmos o “especies musicales” (o no únicamente) sino desde un tratamiento *performático* y *acusmático* (Feld, 1982 en Bieletto Bueno, 2019, p.118) en el que las sonoridades “acusan cosmogonías y formas de habitar el mundo, a la vez que permiten construir conocimiento particular” sobre el mismo. En este tipo de tratamiento, en el que desde el enunciado performático el “indio” gentil cristianizado revisita la densidad histórica con la cual la colonialidad lo enviste (Segato, 2010), la música andina como etnicidad privilegiada no es desprovista de los efectos de la *racialización* moderna o tardía. En este sentido, en relación con el proyecto modernizador del Estado-Nación argentino, la *Misa Criolla* erosiona el proyecto cultural del blanqueamiento echando mano de una alteridad/otredad permitida y nombrada como “criolla”, a la vez que entendida como mestiza. En dicha alteridad permitida, “lo andino” opera como metonimia de la música nacional argentina (Chamosa, 2012), para ser presentado en términos provincianos u originarios, según década. De manera creciente, en las presentaciones de la *Misa Criolla* dadas a partir del contexto democrático avanzado (es decir, con posterioridad a su presentación en el Festival Nacional de Folklore de Cosquín de 1988), la *performance musical* pareciera querer resaltar su lógica *ch'ixi* (Rivera Cusicanqui, 2010), su *poiesis fronteriza* (Mignolo, 2013). Gracias a la virtud de su ambivalencia (o de la *contradicción*, en términos de Rivera), diversos signos constitutivos de la *performance musical* que exceden a lo musical (como vestuarios “nativos” de los músicos, bandera *wiphala* o aguayos, insignias nacionales o papales) se constituyen en diacríticos

culturales junto a los instrumentos musicales “nativos” que paulatinamente son incorporados por aquellos músicos que también son entendidos en estos términos. La obra comienza entonces a seguir lógicas en las que los diferentes discursos musicales se sostienen a la forma de un plurilingüismo (y no de un “hibridismo” ni un “mestizaje”).

Silvia Rivera (1993) distingue dos tipos de mestizajes o dos tipos de alusiones a lo mestizo: aquella versión que refuerza la estructura de castas colonial y, en cambio, aquella versión de mestizo que privilegiando su memoria indígena coexiste con la alteridad *q'ara* (no india) sin fundirse “en la tranquilidad de lo uno” sino viviendo en la contradicción colonial. Este “conjunto de contradicciones diacrónicas de diversa profundidad, que emergen a la superficie de la contemporaneidad y cruzan por tanto las esferas coetáneas de los modos de producción, los sistemas político estatales y las ideologías ancladas en la homogeneidad cultural” es en realidad entendido por Rivera como colonialismo interno (1993, p.30). Como refiere Berenice Corti (2011, p.7), “la variación de las condiciones de producción de estos discursos fue modificando el sentido del objeto simbólico referido”. Por esta misma condición, la *Misa Criolla* en el Teatro Colón (panteón emblemático de la música teatral local de estilo europeo), a cien años del natalicio de su creador, puede conseguir reasumir su elitismo y a la vez alcanzar un nuevo estatus popular *secularizado*. En este sentido, permanentemente la obra se halla en la delgada línea que hipotéticamente divide a la música académica de la música vernácula o folklórica, y a la “vanguardia” de la “tradición”.

En relación con “el grado de atención que debiera merecer la escucha musical y la relación de esta práctica con la construcción de las subjetividades”, Natalia Bieletto Bueno (2019, p.115) nos advierte respecto del multiculturalismo como *régimen aural*. Siguiendo a la etnomusicóloga en su diferenciación de este régimen respecto del régimen acústico, asumo que un régimen acústico “tiene que ver con lo que suena de manera predominante en un lugar, en un momento dado en la historia y en una determinada sociedad” (p. 117). Se trata de regímenes instaurados mediante recurrencias o ritualidades sonoras que respecto de la vida social resultan performativas (Daughtry, 2015 y Khan, 2011 en Bieletto Bueno, 2019). Los regímenes aurales, en cambio son “estructuras culturales y socio-políticas que moldean las formas de percepción y las prácticas de escucha que se inducen de forma mayoritaria” (Bieletto Bueno, 2019, p.118). Por esto afirmo que, en todo caso, en lo aquí analizado, el “mandato multicultural” puede operar (a partir de los años 80) como condición de posibilidad más que como régimen de escucha. A la vez, las versiones de la *Misa Criolla*

ejecutadas por el propio Ariel Ramírez en Europa entre los años 60 y 80, dejan claro que la *glocalidad* como circulación mundial de las particularidades locales o participación global desde la localidad (Robertson, 2003 en Bieletto Bueno, 2019), es preexistente respecto del multiculturalismo. El caso nos advierte que, en la Argentina, la tarea de “imaginar la nación”, más allá de las hegemonías, mantiene visiones en pugna (Smith, 2009).

Referencias

- Adamovsky, E. (2020). *El gaucho indómito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Aguirre Aguirre, C. (2021). Experiencia vivida, destrucción y autocreación: itinerarios fanonianos sobre el cuerpo. *Anuario de filosofía argentina y americana*, 38(2), 11-45.
- Aharonián, C. (1993) Factores de identidad musical latinoamericana tras cinco siglos de conquista, dominación y mestizaje. Conferencia pronunciada en el *VI Encontro Nacional da ANPPOM Música na América Latina*. Instituto Villa-Lobos da UNI-RIO, Escola de Música UFRJ, Conservatorio Brasileiro de Música. Agosto, 2-6.
- Anderson, B. (1993 [1983]) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Trad. Eduardo L. Suárez. México: Fondo de Cultura Económica.
- Aretz, I. (1976). Áreas musicales tradiciones orales en América Latinas. *Revista Musical Chilena*, 134, pp. 9-44.
- Belinche, D. y Benassi, V. (2016). Cantar: resplandores tardíos de la civilización y la barbarie. *Clang*, (4), pp. 33-46.
- Bares, A. (2021). Lawrence Grossberg: aportes al debate estructura/agencia. *La Trama de la Comunicación*, 25(1), pp. 91-101.
- Barth, F. (1969) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Beezley, W., (Ed.) (2018). *Cultural Nationalism and Ethnic Music in Latin America*. Albuquerque: U of New Mexico P.
- Bennett, A. y Peterson, R. (Eds.) (2004). *Music Scenes. Local, Translocal, and Virtual*. Nashville: Vanderbilt UP.
- Bieletto-Bueno, N. (2019). Regímenes aurales a través de la escucha musical: ideologías e instituciones en el siglo XXI. *El oído pensante* 7 (2), pp. 111-134.
- Blázquez, G. (2012). Las fiestas mayas una y otra vez. Performances patrióticos y performatividad de Estado en Argentina, en Rufer, M. (Coord) *Nación y diferencia. Procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales*. México: Editorial Itaca.

- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Cámara De Landa, E. (2001). La música de la baguala. *Boletín de Música Casa de las Américas*, 6-7 (Nueva Época), pp. 23-38.
- Cardoso, F.H. y Faletto, E. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Carvalho, J. J. y Segato R. (1994). Sistemas abiertos e territórios fechados: para uma nova compreensão das interfaces entre música e identidades sociais. *Cuadernos de Antropología* 164, s.p.
- Citro, S. (2012). La eficacia ritual de las performances en y desde los cuerpos. *ILHA*, 13(1), pp. 61-93.
- Chamosa, O. (2012). *Breve historia del folclore argentino. 1920-1970. Identidad, política y nación*. Buenos Aires: Edhasa.
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI, CLASCO.
- Clemenceau, G. (1999). *La Argentina del Centenario*. Buenos Aires: UNQ.
- Colombes, A. (2005). *Teoría transcultural del arte*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Corti, B. (2011). Discursos de raza y nación en y sobre Sarmiento. La (im) posibilidad mestiza de la 'blanquedad' porteña. En *Actas de las I Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos* (GEALA); Instituto de Estudios Históricos E. Ravignani, Facultad de Filosofía y Letras; Buenos Aires.
- Corti, B. (2013). Espacio, sonido y performance en la reformulación de narrativas de la nacionalidad: la música en los festejos del Bicentenario argentino. En *ACTAS del X^{mo} Congreso de la IASPM-AL*, Córdoba.
- Corti, B. (2015). *Jazz argentino. La música "negra" del país "blanco"*. Buenos Aires: Gourmet Musical.
- Corti, B. (2018). 'Sonar negro': la performance jazzística y la binarización de la 'raza'. Antecedentes en la ciudad de Buenos Aires. *Anuario de la Escuela de Historia*, (30), pp. 78-94.
- De la Cadena, M. (2005). ¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. *Universitas Humanística* 61, pp. 51-84.
- De Oto, A. y Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate. *Tabula Rasa*, (28), pp. 229-255.
- Díaz, C. (2009). *Variaciones sobre el ser nacional. Una aproximación sociodiscursiva al folklore argentino*. Córdoba: Ediciones Recovecos.
- Dussel, E. (1995). La historia social de América Latina y el origen de la teología de la liberación. En Marini, M Y Millán, M. *La teoría social latinoamericana: La centralidad del marxismo*. Coyoacán: El Caballito, pp. 167-176.

- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Trad. de Ramón García Cotarelo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Faletto, E. (1999). Los años sesenta y el tema de la dependencia. *Revista de Sociología* 13, pp. 119-126.
- Ferreira Makl, L. (2007). An Afrocentric Approach to Musical Performance in the Black South Atlantic: The Candombe Drumming in Uruguay. *Revista Transcultural de Música*, 11, s.p.
- Ferreira Makl, L. (2008). Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina. En Lechini, Gladys (Comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ferreira Makl, L. (2013). Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial. En Guzmán, F. y Geler, L. (Comp.) *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Fornaro, M. (2010). De improviso: el canto payadoresco, expresión de origen hispano en el área rioplatense”. En Recasens Barberá, A. y Spencer Espinosa, Ch. *A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano (79-90)*. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España (SEACEX); Ediciones Akal.
- Fornaro, M. y Guilleux, C. (en prensa). *¡La Nueva Canción da la vuelta al mundo! Conexiones, transferencias y apropiaciones*. Montevideo: UDELAR.
- Foster, M. (2005). *Missa Luba: A New Edition and Conductor's Analysis*. Dissertation. University of North Carolina at Greensboro.
- Frigerio, A. (2006). ‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. En: Maronese, L (Comp) *Buenos Aires Negra: Identidad y Cultura*. (77-98). Buenos Aires: CPPHC.
- Frith, S. (1996). Music and identity. En Hall, S. y Du Gay, P. *Questions of cultural identity*. Londres: Sage Publications.
- González, J.P. (2001). Musicología popular en América Latina: síntesis de sus logros, problemas y desafíos. *Revista Musical Chilena*, 55(195): pp. 38-64.
- González, J. P. (2008). Los estudios de música popular y la renovación de la musicología en América Latina. ¿La gallina o el huevo?. *Revista Transcultural de Música/Transcultural Music Review* 12 www.sibetrans.com/trans.
- González Casanova, P. (1987). El colonialismo interno. En *Sociología de la explotación*. México: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Grimson, A. (2016). Etnicidad, racialidad y clase en los orígenes del peronismo: Argentina, 1945. *Working Paper Series*, 93, pp. 1-73.

- Grosso, J. L. (2008). *Indios muertos, negros invisibles. Hegemonía, identidad y añoranza*. Córdoba: Grupo Editor Encuentro.
- Hale, Ch. y Millaman, R. (2006). Cultural Agency and Political Struggle in the Era of the 'Indio Permitido'. En D. Sommer (ed.). *Cultural Agency in the Americas* (281-304). Durham: Duke UP.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Enviñón Editores, IEP, Instituto Pensar, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Hernández Salgar, O. (2009). *Músicos blancos, sonidos negros. Trayectorias y redes de la música del sur del Pacífico colombiano en Bogotá*. Tesis de Maestría. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Hernández Salgar, O. (2012). La semiótica musical como herramienta para el estudio social de la música. *Cuadernos de Música, Artes Visuales y Artes Escénicas*, 7(1), pp. 39-77.
- Hirose, M. B. (2010). El movimiento institucionalizado: danzas folklóricas argentinas, la profesionalización de su enseñanza. *Revista del Museo de Antropología* 3: 187-194.
- Hobsbawm, E. (1984). Introdução: A Invenção das Tradições. En Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence (eds). *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lombroso, C. (1887). *L'homme criminel, criminel- né, fou moral, epileptique, étude anthropologique et médico-legale*. Trad. Su la IVE edition italienne par MM. Regnier et Bournet; et précédé d'un preface du Dr. Charles Letoruneau. París: Felix Alcan Editeur.
- López Cano, R. (2011). Lo original de la versión. De la ontología a la pragmática de la versión en la música popular urbana. *Consensus* 16, 57-82.
- Madrid, A. (2009). ¿Por qué música y estudios de performance? ¿Por qué ahora?: una introducción al dossier. *Revista Transcultural de Música*, 13, s.p.
- Madrid, A. (2010). Música y nacionalismos en Latinoamérica. En Recasens Barberá, A. y Spencer Espinosa, Ch. *A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano* (227-236). Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España (SEACEX); Ediciones Akal.
- Margulis, M. y Urresti, M. (1999). *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos.
- Martí, J. (1891/1977). *Nuestra América*. Caracas: Ediciones Biblioteca Ayacucho.
- Martínez, T. y Taboada, C. (2011). Una civilización sin 'indios' o la sublimación mítica del pasado. En Ana Teresa Martínez *Los hermanos Wagner entre*

- ciencia, mito y poesía: Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero (1920-1940)*. Bernal: UNQUI.
- Mendivil, J. (2013). Yo soy el huayno: el huayno peruano como confluencia de lo indígena con lo hispano y lo moderno. En Recasens Barberá, A. y Spencer Espinosa, Ch. *A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano* (pp. 37-46). Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España (SEACEX); Ediciones Akal.
- Mendivil, J. y Ch. Spencer. (2016b). “Epilogue: Reconsidering Music Scenes from a Latin American Perspective”. En Mendivil, J. y Spencer, Ch. (Eds) *Made in Latin America* (160-164). Nueva York: Routledge.
- Mignolo, W (2001). Colonialidad del poder y subalternidad. En Rodríguez, I. (ed.) *Convergencia de tiempos. Estudios subalternos/contextos latinoamericanos. Estado, cultura, subalternidad*. Ámsterdam: Rodopi.
- Mignolo, W. (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Ortiz, F. (2002 [1942]). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Palomino, P. (2021). *La invención de la música latinoamericana. Una historia transnacional*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Parody, V. (2016). *Candombe ‘afrouuguayo’ en Buenos Aires. Territorio, cultura y política*. Tesis de Maestría. Buenos Aires: FLACSO.
- Parody, V. (2017). ‘Danzando en el umbral’: del sujeto intersticial y su (im)posibilidad en un campo racializado de estudios ‘afrodescendientes’ en argentina. *Intersticios de la Política y la Cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 6(12), pp. 119–145.
- Pedro, Josep; P., R.; del Val, F. (2018). Repensar las escenas musicales contemporáneas: genealogía, límites y aperturas”. *Cuadernos de Etnomusicología*, 12, pp. 63-88.
- Peirano, M. (2008). Antropología sin culpa: una visión desde Brasil. En Degregori, C. y Sandoval, P (ed.) *Saberes periféricos. Ensayos sobre la antropología en América Latina*. Lima: Institut français d’études andines, Instituto de Estudios Peruanos.
- Pratt, M. L. (2010). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Prieto, A. (2006). *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). “La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial”. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 134, pp. 583-591.

- Quijano, A. (2000a). “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of World Systems Research* XI, 2, pp. 342-386.
- Quijano, A. (2000b). ¡Qué tal raza!. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6, 1: pp. 37-45.
- Quijano, A. (2007). “Colonialidad del poder y clasificación social”. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- Rahier, J. (1999). “Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?”: representaciones racistas en la revista *Vistazo*, 1957-1991. En Cervone, E y Rivera, F (Eds) *Ecuador racista* (73-110). Quito: FLACSO-Ecuador.
- Ramírez, A. (2006). La creación de la *Misa criolla*. *Raíces Argentinas*, en línea: <https://web.archive.org/web/20090210134053/http://raices-argentinas.com.ar/2006/abril2006/misaaramirez.htm> [Antiguamente también disponibles en la página web del compositor] <http://www.arielramirez.com->; <http://www.arielramirez.com/obra2.htm>
- Ratier, H. (1971). *El cabecita negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Recasens Barberá, A. y Spencer Espinosa, Ch. (2010). *A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano*. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España (SEACEX); Ediciones Akal.
- Restrepo, E (2004). *Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault*. Colombia: Ed. Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. (2013). Articulación y contextualismo radical. *Seminario Stuart Hall y los estudios culturales en América Latina y el Caribe*. Red de Estudios y Políticas Culturales (CLACSO-OEI).
- Restrepo, E. (2023). Expedición Humana, a la zaga de la ‘Colombia oculta’: diversidad genética, arrogancia científica e imaginarios de nación. *Tabula Rasa*, 47, pp. 239-273. <https://doi.org/10.25058/20112742.n47.10>
- Restrepo, E. y Arias, J. (2010). Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas. *Crítica y Emancipación*, (3): pp. 45-64.
- Rivera Cusicanqui, S. (1993). La raíz: colonizadores y colonizados. En Albó, X y Barrios, R (coords.) *Violencias encubiertas en Bolivia*. Tomo 1: Cultura y política. La Paz: CIPCA-ARUWIYIRI, p. 56.
- Rivera Cusicanqui, S. (2004). Reclaiming the Nation. *NACLA*, 39(3): pp. 19-23.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Chhixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Retazos-Tinta Limón.

- Roca, P; Soria, C y Dieleke, E (Eds.) (2010). *Políticas del sentimiento. El peronismo y la construcción de la Argentina moderna*. Buenos Aires: Prometeo.
- Rodríguez, S. (1828/1840). *Sociedades americanas. Cómo serán y cómo podrían ser en los siglos venideros*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- Ribeiro, D. (1969). *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Rufer, M. (2012). Introducción. En Rufer, M (coord.). *Nación y diferencia procesos de identificación y formaciones de otredad en contextos poscoloniales* (9-47). México: Editorial Itaca.
- Rufer, M. (2016). Nación y condición poscolonial sobre memoria y exclusión en los usos del pasado. En Bidaseca, K. (Comp.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ruffini, M. (2016). Poder y violencia en Argentina durante la década de 1960. La trama del atentado al ex presidente Arturo Frondizi. *Nuevo mundo mundos nuevos*, XVI, pp. 1-19.
- Sánchez Canedo, W. (2010). Las cambiantes identidades sonoras negro-africanas en Bolivia. En Recasens Barberá, A. y Spencer Espinosa, Ch. *A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano* (115-124). Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España (SEACEX); Ediciones Akal.
- Sarmiento, D. (1845/1997). *Facundo*. Buenos Aires: Santillana.
- Sarmiento, D. (1883). *Conflicto y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: S. Ostwald.
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, (3): pp. 11-44.
- Schechner, R. (2000). *Performance*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- Smith, A. (2009). *Ethno-symbolism and Nationalism: A Cultural Approach*. New York: Routledge.
- Spencer, Ch. (2009). Apología del mestizaje, exaltación de la nacionalidad. El papel del canon discursivo en la discusión sobre la autenticidad y etnicidad de la (zama)cueca chilena. *Revista Transcultural de Música*, 13, s.p.
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. *Política y Cultura*, 14, pp. 25-60.
- Stolcke, V. (2008). Los mestizos no nacen, se hacen. En *Identidades Ambivalentes en América Latina (siglos XVI-XXI)*, Verena Stolcke y Alexandre Coello (eds). Barcelona: Bellaterra.

- Tagg, P. (1999). Introductory Notes to the Semiotics of Music. [En línea]. <http://www.tagg.org/xpdfs/semiotug.pdf>.
- Turner, V. (1987). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications.
- Vila, P. (2002). Música e identidad. En Ochoa, A. M. y Cragnolini, A. (Eds) *Cuadernos de nación. Músicas en transición*. (pp. 15 – 43). Bogotá: Ministerio de Cultura.
- Wade, P. (1993). *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Wade, P. (1997). *Race and ethnicity in Latin America*. Londres: Pluto Press.
- Wade, P. (2002). *Música, raza y nación. Música tropical en Colombia*. Bogotá: Vicepresidencia de la República de Colombia.
- Wilde, G. (2010). Entre la duplicidad y el mestizaje: prácticas sonoras en las misiones jesuíticas de Sudamérica. En Recasens Barberá, A. y Spencer Espinosa, Ch. (Comp.) *A tres bandas. Mestizaje, sincretismo e hibridación en el espacio sonoro iberoamericano*. Madrid: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior de España (SEACEX), Ediciones Akal.

Negros/as argentinos/as:

Desbordes del mestizaje
blanqueador en los *Diarios
del odio*, de Roberto Jacoby
y Syd Krochmalny

Argentine Blacks:

Overflows of whitening
miscegenation in *Diarios
del Odio* by Roberto Jacoby
and Syd Krochmalny

Julieta Karol Kabalin Campos*

Universidad Nacional de Córdoba

 <https://orcid.org/0000-0002-1616-8815>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3852>

* Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), donde actualmente cursa la última etapa del doctorado en Letras. Es miembro del proyecto “Territorios y cuerpos en las escrituras latinoamericanas de entresiglos” y hace parte del programa “Escrituras latinoamericanas: literatura, teoría y crítica en debate (1990-2015)”, radicados en el Centro de Investigaciones María Saleme de Burnichon. En el ámbito docente, se desempeña como profesora adscripta en la cátedra Literatura Latinoamericana I, de la carrera Letras Modernas de la UNC. Sus últimas producciones son “Derivas críticas de los estudios sobre raza a partir de la experiencia del Período Especial” (2022) y “Disputando la nación: Cuti y su literatura negro-brasilera” (2021). Email: julietakabalin@gmail.com



Recibido: 27 julio 2022 * Aceptado: 27 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Kabalin Campos, J. K. (jul.-dic., 2022). Negros/as argentinos/as: desbordes del mestizaje blanqueador en los *Diarios del odio*, de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 142-168. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3852>

Resumen

En el presente artículo propongo una lectura crítica de la instalación *Diarios del odio* y su homónima secuela literaria, a partir del reconocimiento de la raza (Quijano, 2000; Mbembe, 2016) como uno de sus articuladores principales de sentido. En este orden, busco entender la relación que existe entre el concepto “negro/a” —noción recurrente y problemática de estas producciones— y el discurso del mestizaje blanqueador, en su carácter de dispositivo colonial (Catelli, 2020). Esta indagación es movilizadora por la voluntad de entender en qué medida estas escrituras, que integran el campo de la cultura nacional contemporánea, participan del engranaje discursivo racial argentino.

Palabras clave: *Diarios del odio*, raza, Argentina negra, mestizaje, colonialidad

Abstract

We propose a critical reading of the installation *Diarios del odio* and its homonymous sequel to literature, based on the recognition of race (Quijano, 2000; Mbembe, 2016) as one of its main elements in the articulation of meaning. In this sense, we will seek to understand the relationship that exists between the concept “black”, a recurrent and problematic notion in these productions, and the discourse of whitening miscegenation, understood here as a colonial dispositif (Catelli, 2020). In addition, the paper aims to understand how these writings, which are part of the field of contemporary national culture, participate in the Argentine racial discursive gears.

Key words: *Diarios del odio*, race, Black Argentina, miscegenation, coloniality

En el año 2014 se inauguró la instalación *Diarios del odio* en la Casa de la Cultura del Fondo Nacional de las Artes. La propuesta artística de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny (2015) consistió en la realización de un mural con frases odiantes, previamente extraídas de comentarios hechos por los lectores de dos diarios nacionales en sus versiones online.¹ Según los propios autores, la investigación y construcción de este corpus textual estuvo motivada por la percepción:

[de] la tolerancia social y jurídica respecto de la manifestación pública de expresiones de hostilidad radical: discursos racistas, clasistas, xenofóbicos, homofóbicos, incitaciones al genocidio y al magnicidio, expresiones derogatorias de los representantes legítimos de la voluntad ciudadana son publicadas día a día a través de los foros de Internet, tecnologías que permiten que miles de estas expresiones se hagan visibles sin responsabilidad alguna por parte de las empresas editoriales ni, desde luego, de sus anónimos redactores. (Jacoby y Krochmalny, 2015, p. 47)

Tanto el proceso de investigación y selección —periodo en el que se filtraron los comentarios que los lectores hicieron bajo ciertos presupuestos éticos y políticos— como la acción de montaje —procedimiento artístico en que el material recolectado se devuelve al ámbito de lo público— constituyen operaciones críticas desde las cuales se interpreta el discurso social (Angenot, 2010), dejando al descubierto algunas de sus aristas más intolerantes y destructivas.

En este sentido, el movimiento de “re-producción” propuesto por la instalación reconoce su límite en la lectura crítica que se desprende de la conceptualización de estas materialidades textuales como formas de odio, en tanto categoría afectiva aglutinante.² Es decir, la obra de arte es antecedida por un trabajo de archivo y constituye en sí misma un archivo donde se revisitan, indagan y reorganizan documentos que, en este caso, forman parte de un pasado reciente. Por tanto, el ejercicio archivístico propuesto —esto me remite a Mario Rufer (2016) acerca de la urgencia de entender el archivo como un campo dinámico de fuerzas del pasado y el presente en puja permanente— no constituye un

¹ Las declaraciones fueron recolectadas de foros de los diarios *La Nación* y *Clarín* en sus versiones digitales. Ambos periódicos de circulación nacional son los de mayor tirada y número de lectores en Argentina. En cuanto al recorte temporal, el año 2008 se estableció como punto de partida, fecha en la que coincidieron la crisis financiera global y el lockout agropecuario a nivel nacional. Estos eventos enfrentaron a parte del sector mediático —portadores de un discurso alineado a los grupos empresariales— con el Gobierno nacional, presidido en aquel momento por Cristina Fernández de Kirchner. Un año después, la sanción de la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual profundizó esta oposición, dando lugar, por una parte, a acusaciones robustecidas sobre el autoritarismo y la tendencia censora del Gobierno; por otra, a la parcialidad y al poder monopolizado de los medios.

² Para una reflexión sobre el odio como afecto central del tiempo presente, recomiendo la lectura de Giorgi y Kiffer (2020) y García (2021).

simple registro/exposición de insultos y frases ofensivas, sino una respuesta cuestionadora ante el marco de violencia explícito que los medios digitales y las nuevas tecnologías propician al habilitar, sin ningún tipo de regulación propia o externa, espacios para la práctica abusiva de la palabra bajo la licencia del anonimato.

A partir de esta operación de archivo, el supuesto ejercicio de la libertad de expresión —principio democrático por excelencia— queda expuesto como muestra de la impunidad verbal con la que cuenta hoy el escritor digital. En este sentido, siguiendo a Gabriel Giorgi (2018), el gesto decisivo de esta propuesta no solo consiste en nombrar y trabajar “el odio como *afecto político* central en las democracias del presente” (s.p.), sino además reconocer que “ese odio es inseparable de una transformación de los modos de escribir” (s.p.). No obstante, en esa operación de archivo que la obra de arte despliega, también advierto un efecto de extrañamiento sobre el lenguaje cotidiano que resulta fundamental para poner en crisis las pretendidas características de fugacidad y espontaneidad del comentario virtual.

Por ello, la rearticulación entre escritura y democracia expuesta por los *Diarios del odio* es también la advertencia sobre las fuerzas —imaginarios, voluntades y acciones— pretendidamente clausuradas en un tiempo anterior, las cuales vuelven a colocarse en contienda discursiva; los deseos de permanencia y fijación de ciertas estructuras y privilegios, así como la revelación de fisuras, resistencias, irresoluciones y promesas incumplidas de un proyecto nacional, una vez más, desbordado.

Los quiebres en las lógicas de las versiones originales posibilitan el detenimiento y la reflexión sobre el carácter conceptual e histórico de esas formulaciones. Es en esta dirección que planteo los siguientes interrogantes a partir de mi lectura de los *Diarios del odio*: ¿los imaginarios que se traman y despliegan en estas nuevas formas de escritura revisten igual novedad que sus medios de circulación? ¿Qué sentidos, memorias y legados movilizan el uso de determinados términos, conceptos y nociones para la construcción del insulto y la expresión de odio? ¿Es posible rastrear las raíces del lenguaje de odio explorado por la instalación y su secuela literaria homónima? ¿Qué tramas sociales y discursivas tornan legibles y aceptables esas narrativas de alterización radical?

La hipótesis principal de este trabajo es que los *Diarios del odio*, en tanto repertorio y montaje crítico de una discursividad mediática marginal —es decir, dependientes de un texto base que será objeto del debate asincrónico propuesto por el formato del foro digital—, caracterizada por la circulación indiscriminada de opiniones ancladas en el sentido común, logra exponer la

vigencia de la lógica racial como un vector estructurante de nuestra sociedad. El modo en que la propuesta artística reconstruye esta particular muestra de un sector de la opinión pública visibiliza ciertos imaginarios racistas y sus estratégicas intersecciones clasistas, sexistas, machistas, etc., desde los cuales los sujetos se piensan a sí mismos y sostienen determinados patrones de alteridad. Por lo tanto, permite advertir las efectivas persistencias de la colonialidad (Quijano, 2000) en el contexto nacional argentino actual.

Como veremos, la recurrente aparición del término “negro” como uno de los núcleos conceptuales del odio es la evidencia que movilizó una lectura de las obras en clave racial. El presupuesto que sostiene este abordaje es el reconocimiento de una relación fundamental entre raza —en tanto lógica estructurante de la episteme moderno-colonial— y la categoría “negro”, como uno de sus signos de alterización privilegiados. Dicha relación —conceptualizada por Achille Mbembe (2016) como “razón negra”— evoca directamente a los múltiples procesos de fabricación de sujetos de raza como principal dispositivo de ordenamiento, jerarquización y dominación del sistema colonial, desde su momento fundacional hasta la actualidad.

Si bien, en su formulación, Mbembe apuntó a considerar la compleja y litigante constelación de materialidades, discursividades y prácticas que se articulan en torno a la definición del sujeto africano y sus descendientes, también advirtió la necesidad de estar atento a las reglas y las tecnologías concretas que están puestas a disposición para la producción del “negro” como figura suprema de exterioridad. Por lo tanto, no se trata de determinar un a priori constitutivo de la relación, sino de reconocer los permanentes devenires de la raza, procesos históricamente situados que producen y reproducen la diferencia colonial. Es en este diálogo que las particularidades del caso argentino —expuestas críticamente por los *Diarios del odio*— pueden revelar aristas sumamente interesantes. De este modo, la preocupación de este trabajo está orientada a entender las articulaciones que este concepto asume en el contexto específico de la trama colonial.

Por consiguiente, esta reflexión parte del reconocimiento de un *continuum* entre las lógicas de la conquista —sus violencias constitutivas y sus estructuras de poder— y las reconfiguraciones nacionales gestadas por los criollismos latinoamericanos en el siglo XIX, como presupuesto fundamental para acceder a las disputas y las tensiones que atraviesan los procesos de subjetivación del tiempo presente. En este sentido, las reflexiones de Laura Catelli (2020) en torno al discurso del mestizaje en su carácter de dispositivo colonial resultan un punto de anclaje productivo para interrogar las disonancias de las narrativas nacionales en sus formulaciones contemporáneas y,

en este caso, los desbordes del mestizaje blanqueador argentino. Así pues, entender el mestizaje como dispositivo implica considerar su capacidad material e imaginaria de generar las condiciones y las estrategias propicias para que ocurran ciertos desplazamientos y transcripciones de poder/saber colonial. Asimismo, conlleva a reconocer sus heridas abiertas, latencias perturbadoras que develan sus horrores y arbitrariedades.

En esta dirección, considero pertinente recuperar la advertencia de Antonio Cornejo Polar (1998) acerca de la necesidad de poner bajo sospecha los lugares comunes en los que incurre la crítica cultural y literaria, y, con ello, la urgencia de indagar las metáforas conceptuales que operan en estos ámbitos con funciones encubridoras. Por tanto, si su énfasis crítico estuvo puesto sobre la categoría de mestizaje y algunas de sus derivaciones —consideradas por el autor como superadoras, entre ellas la hibridación y la transculturación—, en tanto formulaciones altamente ideologizadas, con tendencias falsificadoras y homogeneizadoras ante las tensas y conflictivas realidades latinoamericanas, entonces la atención en el término “negro” —categoría que la propia obra ofrece como núcleo problemático— busca complejizar la mirada sobre las perspectivas apaciguadoras que se generan a partir de concepciones que, explícita o implícitamente, enaltecen los procesos de mestizaje y sus efectos de blanqueamiento cultural.

Finalmente, esta indagación presenta la voluntad de entender en qué medida estas escrituras del presente, que integran el campo de la cultura nacional contemporánea, participan del engranaje discursivo racial argentino. Así, la lectura de los *Diarios del odio* funciona como un ejercicio crítico desde el cual el arte y la literatura son concebidos como espacios propicios para la generación y la actualización de debates que atraviesan la discursividad social. En este sentido, considerar la presencia problemática de nociones racializantes y racializadas —tal como se piensa la categoría “negro/a” en este trabajo— podría ayudar a entender de qué manera los lenguajes artísticos exponen y dinamizan las configuraciones racistas, sexistas y clasistas que, de modo interseccional, atraviesan el discurso social que estas escrituras integran. De esta manera, y en un movimiento inverso de razonamiento, sería posible pensar de qué modo las reconfiguraciones ficcionales en torno a lo negro —y otras potenciales nociones problemáticas— podrían generar un impacto sobre los propios dispositivos artísticos y literarios que, en tanto medios y objetos de disputa cultural, se redefinirían y resignificarían con ellas.³

³ Pensar arte y literatura en términos de dispositivo —siguiendo la definición de Gilles Deleuze (1990)— implica partir del reconocimiento del carácter inherentemente multilíneal de la compleja red en la que están implicados los discursos analizados. Con esta formulación, busco considerar el modo en que estas escrituras —vectores y tensores visibles del dispositivo— se integran en un campo de fuerzas donde lo que está en juego es el propio movimiento y disposición de las curvas de visibilidad y de enunciación que allí se definen.

El horizonte colonial de los *Diarios del odio*

Los murales de los *Diarios del odio* fueron construidos con la colaboración de diferentes personas que los autores convocaron, quienes fueron las encargadas de transcribir con carbonilla frases ajenas —mayoritariamente anónimas— sobre las paredes blancas que componían la instalación. Esta opción estética resulta significativa en al menos dos sentidos. Por un lado, el uso de la carbonilla ofreció la posibilidad de establecer una correspondencia con la volatilidad de los comentarios que ingresan en el mundo electrónico y, de este modo, realizar una crítica referente a la impunidad generada por la efímera participación ciudadana en lo que se evidencia como un espacio democrático quimérico. Por otro lado, el trazo y la caligrafía aportados por cada colaborador permitió reponer la individualidad y la humanidad de la escritura manual que el medio electrónico parecía suspender y, por lo tanto, romper el pacto bajo el cual se amparan este tipo de prácticas violentas: el anonimato. En este sentido, la estrategia de presentar diversas expresiones de odio —como se muestra en la Figura 1—, con sus objetos, motivaciones y temporalidades particulares, originalmente accesibles solo de modo singular y secuencial, de manera conjunta, descontextualizada y simultánea en el formato mural provoca otro efecto interesante. Con este dislocamiento material, se quiebran las lógicas temporales y espaciales que dieron sustento a cada frase en su contexto de enunciación original, quedando al descubierto las recurrencias y las conexiones de una trama común que excede al comentario individual.



Figura 1. S/D, 2014, *Syd Krochmalny Blog*. <http://sydkrochmalny.blogspot.com/2014/11/diarios-del-odio.html>

En el montaje que se muestra en la Figura 2, que pareciera emular la escritura colectiva de un baño público, la categoría “negro” emerge como una de las nociones predilectas para la articulación del insulto y la degradación, sean estos motivados por razones de índole política, sexual, racista, clasista u otras. “Negros de kk”, “negrópolis”, “viuda negra”, “negras mucamas”, “negra puta”, “negrolandia”, “negro cabeza” son algunas de las construcciones distribuidas a lo largo del mural, donde lo negro funciona como núcleo del agravio. De este modo, la muestra no solo consigue, por acumulación, intensificar y densificar la experiencia de afectación vivenciada en el espacio del comentario virtual, sino también revelar pistas sobre la matriz violenta que la antecede y posibilita.

En las frases que se presentan en las figuras 3 y 4, también es posible reconocer como lógica de vinculación una preponderante voluntad de exterminio de la alteridad. Palabras que se repiten, frases sueltas o argumentos completos explicitan modos concretos de imaginar la ejecución y/o inhabilitación de quienes son configurados como adversarios. “Balas, balas”, “hay que volar algo por los aires”, “paredón a los punteros”, “tiro en la nuca y a una fosa común”, “plomo”, “con esta gente hay que simular un tiroteo y ponerle un corchazo en la cabeza”. Historias de conquista, dominación, genocidios, guerras, masacres, represiones armadas, atentados, dictaduras, golpes de Estado y abusos de las fuerzas de seguridad en contextos democráticos —casos de “gatillo fácil” en la efectiva metáfora popular— son algunas de las conexiones que pueden desatarse en nuestras mentes a partir del aparato bélico desplegado a nivel discursivo en esta instalación.



Figura 2. S/D, 2020, Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti, Facebook. <https://www.facebook.com/centroculturalconti/posts/3605169166174709/>

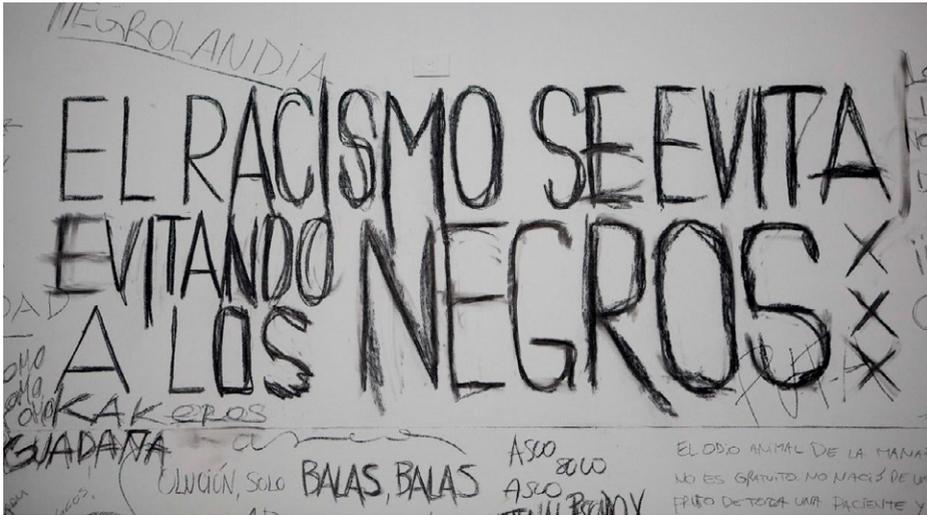


Figura 3. S/D, 2020, *Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti*, Facebook. <https://www.facebook.com/centroculturalconti/posts/3605169166174709/>

Los sufijos de los términos “negrópolis” y “negrolandia” permiten enfatizar, desde un recorte territorial, un vínculo de diferencia radical con ese otro que porta en el cuerpo la marca de la exclusión. Ciudad de negros o país/terra de negros son formas lingüísticas para fantasear los límites de un espacio donde habita lo indeseado y donde la violencia puede y, en cierto punto, requiere ser ejercida. Un país dentro del propio, lugar imaginario donde se habilita la masacre indiscriminada. Allí, en esta proyección necropolítica (Mbembe, 2011), bombas y balas pueden ingresar sin restricciones porque las leyes de la república y su sistema democrático quedan suspendidas.

Asimismo, construcciones como “negros cabeza” y “negras mucamas” — por nombrar solo dos de ellas— remitirían, en el imaginario dominante, a una distinción basada en diferencias socioeconómicas. Sin embargo, las bases raciales de estas definiciones se tornan patentes cuando se amplía el registro de su formulación. “Negro cabeza” o “cabecita negra” fueron términos elegidos para designar a los migrantes internos pobres que llegaron a la capital argentina durante la década del 40 en busca de mejores oportunidades laborales. Pero el énfasis de la diferenciación no está casualmente puesto en el color de esos cuerpos provenientes del interior que ingresaban a la ciudad capital. Los sujetos aludidos portaban, en sus pieles y cabellos, las marcas de un estigma social que los predeterminaba. Estas denominaciones constituían formas de nombrar aquello que era percibido como mácula corpórea —y, por lo tanto, reconocible a simple vista— en una territorialidad autopercibida blanca y europea.



Siguiendo a Giorgi (2018), lo que fundamentalmente se escribe en los comentarios recuperados por los *Diarios del odio* es la raza o “la racialización de cuerpos e identidades” en la medida en que los antagonismos sociales y culturales —de sexo, género y clase— son transcritos como antagonismos biopolíticos vinculados a las disputas por la definición ontológica/biológica de la especie. En otras palabras, los *Diarios del odio* “escenifican una y otra vez esa operación clásica de la imaginación política moderna, que es la naturalización biopolítica de diferencias sociales, históricas y discursivas” (s.p.). Esta operación que Giorgi reconoció como la naturalización o la transcripción biopolítica de los antagonismos sociales y culturales puede leerse también como un movimiento de mano doble. Así como existe una naturalización biopolítica de las diferencias, es la propia estructura racial la que ha soportado la organización social de las colonias, al igual que los proyectos criollos nacionales que son el marco de desarrollo de nuestro sistema republicano actual.

Estas permanencias que los *Diarios del odio* evidencian parecen señalar la efectividad y la actualidad de ciertos procesos coloniales cuyo principal punto de inflexión es la emergencia del circuito atlántico en el siglo XVI. De esta forma, nos enfrentan a aquello que, de diversos modos, los representantes de las perspectivas decoloniales y poscoloniales vienen advirtiéndose hace décadas con respecto a la necesidad de reconocer las continuidades del pasado colonial en el presente. Incluso la propia noción

de “colonialidad del poder” acuñada por Aníbal Quijano (2000), tan recurrida desde estos enfoques, constituye un esfuerzo teórico-crítico desde el cual se ha buscado reconocer las relaciones entre la conquista y los procesos de globalización contemporáneos.

En esta línea de reflexión, *Diarios del odio* logra exponer al discurso colonial —o al “archivo colonial” para Catelli (2018) — en su funcionamiento actual y, en consecuencia, evidenciar los efectos presentes de la organización moderno/colonial bajo patrones y lógicas raciales como ejes principales de clasificación social y la distribución de poder. Dicho de otra manera, torna visibles los borramientos estratégicos del imaginario colonial, aquellos que en definitiva posibilitan “la naturalización de nuevas/viejas formas de dominación” (Catelli, 2018, p. 147).

En esta línea y con intención de profundizar su percepción sobre la actualidad de los procesos coloniales, Rita Segato (2019) denominó “conquistualidad” al horizonte bélico, materializado en formas extremas de crueldad, que definiría desde su punto de vista el presente de toda América Latina:

las formas extremas de la crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el sur, su atmósfera dramática, caótica y crecientemente violenta, pueden ser atribuidas a la idea de que en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso todavía en marcha. (p. 99)

En este orden de ideas, lo que la obra analizada parece señalar a partir del montaje propuesto es que dichas formas extremas, que vienen a ser legados irresueltos de la colonialidad, tienen un lenguaje propio. Así, la instalación artística posibilita acceder a esos discursos, pero ya no desde la cotidianidad neutralizadora, sino desde el extrañamiento estético-político que la obra de arte propone. Si la lógica que impera en el marco de la conquistualidad es de carácter bélico, el lenguaje constituye un espacio de disputa privilegiado. *Diarios del odio* lo confirma al configurarse simultáneamente como espacio de reproducción y rebeldía con respecto a sus sentidos hegemónicos.⁵

⁵ Cabe recordar algunas de las reflexiones de Gloria Anzaldúa (2016) que apuntan a reconocer la relación ambigua que el sujeto colonial mantiene con la lengua y, por ende, a advertir sus limitaciones —estigmatizaciones— y sus posibilidades —rebel-días—: “*Deslenguadas. Somos los del español deficiente*. Somos la pesadilla lingüística de ustedes, lo que les parece una aberración en el habla, su mestizaje lingüístico, el objeto de su burla. Como nosotras y nosotros hablamos con lenguas de fuego, se crucifica a nuestra cultura. Racial, cultural y lingüísticamente somos huérfanos, hablamos una lengua huérfana” (p. 108). “Así que, si de verdad quieres hacerme daño, habla mal de mi idioma. La identidad étnica es como una segunda piel de la identidad lingüística —yo soy mi lengua—” (p. 111).

Poética del odio y las trampas del discurso racial

En el año 2016 —dos años después de la inauguración de la instalación y en paralelo con una serie de reposiciones que duraron hasta el 2020—⁶, Jacoby y Krochmalny publicaron un poemario, una especie de secuela literaria que ofrece un nuevo modo de materializar y reorganizar —por lo tanto, de desarchivar y archivar— los comentarios odiantes de los diarios digitales.⁷ *Diarios del odio* está compuesto por 18 poemas que, individualmente, traman y proponen al lector posibles ejes desde los cuales agrupar y dar sentido a aquellas frases que, producidas por usuarios anónimos, podrían parecer exabruptos aislados y desconexos.

Aunque con las frases reproducidas en los murales ya era posible reconocer su carácter sistémico, en esta nueva propuesta, son implosionados los límites de la yuxtaposición, la repetición y la fragmentación que era ofrecida por la instalación. Con ello, se da lugar al flujo de una voz poética capaz de desentramar los nudos verbo-visuales inscriptos tanto en las paredes como en los muros virtuales, para tornarlos versos concatenables, sonoramente fluidos y coherentemente articulables.

Como los propios autores expresaron, resulta destacable que este nuevo ordenamiento permita reconocer que “el idiolecto del odio tiene una función estética que va desde las metáforas brutales (inmundas, orgánicas e infecciosas) hasta las construcciones verbales ingeniosas, propias de las invenciones del idioma popular y también del arte de la injuria” (Jacoby y Krochmanly, 2021, pp. 120-121). En este contexto, el odio racial y, en particular, el odio al negrese vuelven ejes principales de la poética, logrando explicitar de una manera más contundente aquello que quedó sugerido en las recurrencias y trazos destacados de los murales:

Querido negro de mierda:
 ahora entendés porque te trato así,
 ahora entendés que somos diferentes,
 entendés porque te quiero
 ver romperte la cabeza

⁶ Fondo Nacional de las Artes (2014), Buenos Aires; Centro de Expresiones Contemporáneas (2016), Rosario; Parque de la Memoria (2016), Buenos Aires; Universidad General Sarmiento, Gran Buenos Aires (2017); El Gran Vidrio (2017), Córdoba; Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti (2020), Buenos Aires.

⁷ Además de la instalación y el poemario, *Diarios del odio* encontró materialización teatral bajo la dirección de Silvio Lang y la actuación de la Organización Grupal de Investigaciones Escénicas (ORGIE). Si bien esta versión no es objeto de estudio en este trabajo, vale destacar la continuidad del proyecto iniciado por Jacoby y Krochmanly, así como las nuevas potencialidades críticas que aporta la propuesta escénica. Sobre este tema, consultar a Giorgi (2018) y a Lang (2021).

cuando vas en tu moto,
cuando me quieres limpiar un vidrio.
No es por tu color de piel,
sos una rata
y eso no se maquilla,
(...)
mañana cuando esto pase
voy a seguir marcándote con un dedo
señalándote
y diferenciándote
como el negrito de mierda que sos,
porque no vales ni un solo derecho humano.
(Jacoby y Krochmalny, 2016, p. 41)

Este fragmento nos coloca frente a la violenta base del discurso nacional, la cual se expresa a partir de una intensa voluntad de exterminio de la alteridad. El deseo que la voz poética imprime en su mensaje es construido desde la distinción que establece con su interlocutor directo, a quien elige denominar “negro de mierda”.

De acuerdo con Mbembe (2016), “raza” no debería entenderse simplemente como una estructura imaginaria —definida en términos de “ficción útil, construcción fantasmática o proyección ideológica” (p. 40) —, sino como una especie de armazón difícil de asir, capaz de cobijar “diversas figuras de saber; un modelo de extracción y de depredación; un paradigma de dependencia y las modalidades para superarla; y finalmente un complejo psico-onírico” (p. 39). Este conjunto variado de materialidades que Mbembe llamó “razón negra” es parte de una red sostenida por la lógica racial. Se trata de una “forma más o menos codificada de división y de organización de multiplicidades, de su fijación y distribución a lo largo de una jerarquía, y de su repartición en espacios más o menos estancos” (p. 79).

África y el negro son partes nucleares de este conjunto y, por ende, invenciones que responden a las necesidades del proyecto de extracción que propició Europa, dando lugar al orden moderno mundial. En consecuencia, más que caracterizarlos en tanto conceptos abstractos, Mbembe (2016) apuntó a reconocer el principio racial que fue capaz de producirlos y advirtió que “ambos son el resultado de un largo proceso de fabricación de sujetos de raza” (p. 83) que los colocó como expresión suprema de alteridad.

El negro, como primer sujeto de raza, nació durante el primer capitalismo, cuando las personas de origen africano fueron transformadas en uno de los principales objetos de intercambio del comercio triangular, el cual fue propiciado por la exploración atlántica de finales del siglo XV. Es decir, es el primer sujeto en ser despojado de su humanidad, para ser concebido y tratado como mercancía y moneda de cambio. Sin embargo, la “razón negra” también es definida en términos de disputa y de litigio, en la medida en que no solo se compone por las definiciones y las fabulaciones impuestas sobre la población africana y sus descendientes, sino por las más diversas respuestas que derivan de esta formulación primaria. Es una compleja constelación discursiva —voces, enunciados, saberes, comentarios, fabulaciones— configurada en torno a lo africano, en primera instancia, y a lo negro como la principal figura del delirio colonial.

Teniendo en cuenta estas reflexiones, propongo pensar el caso argentino como parte de la constelación que la razón negra configura. Esto implica reconocer no solo el silencio —mejor dicho, el silenciamiento de la población afrodescendiente— como parte de la sinfonía distorsiva que ha caracterizado al proyecto moderno global, sino también advertir el vínculo que existe entre este proceso y la consolidación de un imaginario nacional que siguió acudiendo a la negritud⁸ como figura de alteridad a pesar de su negación. Los *Diarios del odio*, como veremos, logran exponer estos vicios y trampas del discurso racial al convocar secuelas de ese proyecto homogeneizador imposible que es la nación.⁹

⁸ Opté por el uso del término “negritud” para tomar distancia del concepto de “negritud”, íntimamente ligado al movimiento liderado por Aimé Césaire durante la primera mitad del siglo XX, y restringido a una larga tradición artística e intelectual que se construyó a partir de él. De este modo, pretendo contemplar con mayor amplitud las disputas y las relaciones —complejas y en tensión— que se establecen en torno a “lo negro”, en tanto eje estructurante del pensamiento moderno-colonial y la lógica racial. En un sentido similar, y en analogía con el concepto de “indianidad”, Eduardo Restrepo (2013) planteó: “Ambos [conceptos] indican los discursos y prácticas de lo negro o de lo indio; sin confundir estos discursos y prácticas con la gente concreta que se identifica (o no) y/o que es adscrita como indígenas (o indios) o como negros (o afro, afrodescendientes, afrocolombianos, etc.)” (p. 26).

⁹ En este punto es pertinente enfatizar en la necesidad de considerar el término “negro/a” en su complejidad, así como de reconocer el carácter situado de nuestra reflexión. Contemplar el carácter litigante de la razón negra y la trama conceptual que la sostiene implica tener como presupuesto la inestabilidad y la versatilidad de dicho concepto como su categoría vertebral. En un marco de permanentes disputas, este asume un carácter polisémico e incluso contradictorio, dado que sus sentidos varían según los contextos e intencionalidades desde los cuales es accionado. Como lo demuestra este trabajo, el término “negro/a” en el contexto argentino está cargado de sentidos agraviantes, muchas veces intencionalmente racistas o clasistas. Sin embargo, en determinados marcos de enunciación y situaciones específicas, el término puede ser utilizado con matices positivos e incluso cariñosos. Respecto a esta problemática resulta enriquecedora la discusión propuesta por Ezequiel Adamovsky (2017), quien analizó los orígenes y los significados de la noción “negro” como término afectuoso, también estudió su ambivalencia en el contexto del proceso de la etnogénesis de Argentina, para finalmente proponer que este desvío operaría como resistencia a las presiones blanqueadoras de la nación. Además, desde su lectura, el fenómeno analizado problematiza ciertos lugares comunes del discurso latinoamericano en torno al mestizaje y la hibridez. Es justamente en este sentido que considero imperativo seguir cuestionando —incluso en los casos en los que no existen intenciones insultantes o despectivas— en qué medida la utilización de la categoría “negro/a” puede conllevar a la reproducción de ciertas cargas semánticas o simbólicas que dan cuenta del vínculo constitutivo que la categoría establece con el proyecto moderno-colonial y su lógica racial. Pensemos, por ejemplo, en continuidades problemáticas que pueden generarse del uso de una noción que —remitiendo o no a distinciones fenotípicas— ha servido históricamente para marcar, desplazar y descartar —en casos extremos— ciertos cuerpos de la vida político-social de la nación. O bien en el riesgo de que algunos usos afectuosos puedan acabar reproduciendo connotaciones paternalistas que sirvieran para fortalecer vínculos de dominación colonial encubiertos bajo figuras cuestionables, como las del amo benevolente y el buen esclavo, o incluso en la posibilidad de que los usos afirmativos de la noción también puedan implicar un giro crítico potente para reconocer dichas permanencias, y, por tanto, un llamado de atención sobre la necesidad de colocar en agenda el debate racial.

En el poema “Negros de KK”, la categoría “negro” sirve como insulto político antikirchnerista —aquí la letra “k” remite al apellido de los líderes partidarios Néstor Kirchner y Cristina Fernández de Kirchner; y, por efecto fonético, en su repetición se habilita la proposición escatológica del nombre— y, consecuentemente, nos remonta a una fuerte tradición antiperonista que supo construir un particular imaginario de alteridad en torno a la idea del “cabecita negra”. Sin embargo, antes de considerar los aspectos específicos de esta relación, quisiera llamar la atención sobre algunos trazos que permiten introducir ciertas complejidades generales del contexto racial argentino.

Para quienes hemos nacido y crecido en Argentina, o para quienes han tenido la oportunidad de pasar algún tiempo aquí, es sabido que “negro/a” constituye uno de los insultos predilectos de la discursividad nacional. Ahora bien, es en la aclaración “no es por tu color de piel” donde debemos buscar la clave de esta construcción particular. A pesar de la animalización —“sos una rata”—, la deshumanización —“no vales ni un solo derecho humano”— y la segregación —“marcándote”, “señalándote”— explícitas —pues son huellas evidentes del carácter racial de la estigmatización—, el yo poético se muestra preocupado por aclarar que su acto odiante no está vinculado a un prejuicio “epidérmico-racial” (Fanon, 2009; De Oto, 2017).

Para muchos, pensar en una Argentina negra puede parecer inconsistente o paradójal. En efecto, la idea de que este es “un país sin negros”¹⁰ forma parte de un imaginario compartido por locales y extranjeros. El proyecto de una nación moderna —la cual estuvo impulsada por intelectuales y dirigentes políticos durante la segunda mitad siglo XIX, en lo que finalmente se constituyó como la República Argentina— tuvo importantes consecuencias simbólicas y materiales sobre su configuración poblacional. En este caso, a la efectiva disminución de la población afrodescendiente —causada principalmente por muertes en combates bélicos, decesos por enfermedades y bajas tasas de natalidad de este grupo—; se sumaron políticas inmigratorias que impulsaron un crecimiento exponencial del porcentaje europeo y eurodescendiente (Reid Andrews, 1989).

Este tipo de medidas y otras menos evidentes —como la manipulación de datos censales— estuvieron acompañadas por un exitoso proceso de blanqueamiento cultural que logró marginar, estigmatizar e intentar silenciar todo aquello que no respondiera al modelo blanco-europeo erigido como

¹⁰ Entre las investigaciones que problematizan esta extendida afirmación se encuentran las siguientes: Adamovsky (2012b), Frigerio (2006), Geler (2016), Ghidole (2015), Lamborghini y Geler (2016), Picotti (1998), Pooson (2007) y Solomianski (2003).

parámetro de civilidad (Margulis y Urresti, 1999; Solomianski, 2003). Es decir, la idea de una Argentina blanca —o sin negros— debe entenderse como una de las secuelas exitosas del proyecto criollo nacional que, basado en lógicas y hábitos coloniales como el mestizaje carnal (Catelli, 2020) y la limpieza de sangre (Castro Gómez, 2005), construyeron una narrativa pretendidamente neutral de la desaparición de esas otredades no-blancas, donde el mestizaje —tal como ocurre con la exitosa metáfora nacional del crisol de razas, consolidada por pensadores como Ricardo Rojas o Carlos Bunge a principios del siglo XX—¹¹ funcionaría como figura de armonización y unificación racial. En otros términos, podríamos hablar de la efectividad del colonialismo interno (Rivera Cusicanqui, 2010) como mecanismo de reconfiguración del horizonte colonial, en el marco de formación del Estado-nación argentino.

Un segundo aspecto a la hora de abordar el caso argentino, aunque pueda parecer contradictorio, se vincula con la apabullante presencia del signifi-cante “negro” como uno de los términos predilectos en este marco discursivo para nombrar la alteridad. Expresiones como “negros de mierda”, “cosa de negros”, “negrada”, “negrear”, “negro villero”, “negro de alma, no de piel”, “negro choro”, “negro sucio” etc. forman parte de una discursividad racista raramente problematizada en el contexto nacional.

El uso del término negro excede ampliamente el de la designación de sujetos de origen afrodescendiente y, desde un sentido común muy afianzado, se suele defender que estas designaciones no están dirigidas a afirmar diferencias raciales —“de piel”—, sino sociales o de clase. En el contexto argentino, “negro” es un término sumamente versátil con el que se puede nombrar todo aquello que no coincide con el modelo blanco-europeo exaltado por la narrativa nacional dominante, y que, por el contrario, ha servido para denominar de modo estigmatizante lo que, por lo general, escapa a los parámetros morales, estéticos y epistemológicos euro-occidentales. Entonces, cabría preguntar: ¿es posible pensar la diferencia social o clasista sin considerar el sustrato racial que ha organizado el mundo moderno-capitalista? (Quijano, 2000; Mignolo, 2000) ¿Por qué es “negro” y no cualquier otro significante aquel que fue capaz de aglutinar los sentidos de una otredad indeseada y estigmatizada en el contexto nacional?

¹¹ Adamovsky (2009) explicó que la idea del crisol de razas fue un mito elaborado por los pensadores nacionalistas durante la época del Centenario. Este mito permitió generar la idea de una pertenencia común, basada en un sentimiento patriótico, ante la percepción de una heterogeneidad étnica y cultural amenazante para la pretendida unidad nacional: “La imagen sugería que todos los grupos étnicos que habitaban la Argentina, viejos y nuevos, se habían fusionado perfectamente y habían generado una ‘raza argentina’ más o menos homogénea. Podría parecer que esta idea ponía fin al agresivo racismo que (...) profesaba la élite que había creado el Estado nacional. Sin embargo lo que sucedió fue lo contrario: el racismo abierto del siglo XIX continuó como un racismo *velado* gracias al ideal del crisol” (p. 63).

“Argentina negra”: desbordes del mestizaje como dispositivo blanqueador

El trabajo de Catelli (2017) invita a pensar en los conceptos raciales como “modelos culturales” y no solo como lugares comunes del discurso latinoamericano, a fin de entender de qué manera estos “hasta hoy han sido cruciales en naturalizar dinámicas sociales jerárquicas, racistas y clasistas en nuestros países” (p. 131). De allí que reconozca, junto a la autora, la necesidad de mantener como imperativo crítico la sospecha sobre los lazos coloniales y los efectos de la colonialidad del poder que la existencia y circulación de estas nociones revelan.

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa el arte, en general, y la literatura, en particular, en esta zona problemática de la dinámica cultural del presente? ¿Qué tipo de lazos y efectos coloniales mantienen/exponen las propuestas literarias contemporáneas cuando echan mano de conceptos raciales —entre ellos “negro”, “mestizo”, “indio”, “morocho”— como sus articuladores principales de sentido? ¿Cuál es el rol que estas discursividades cumplen en los procesos de formación racial de los que son partícipes? ¿Qué indicios aportan sobre el papel que cumplen estas nociones entendidas como modelos culturales y/o parte de los dispositivos —estrategias y efectos— del colonialismo (Catelli, 2017, p. 146)?

En el caso de *Diarios del odio*, si la instalación fue capaz de reponer, en el trazo único de los colaboradores, cierta individualidad al comentario que se disolvía en la masa homogeneizadora de la letra digital; la propuesta poética propone una lectura más dirigida de esas frases que, sacadas de su contexto original, ya habían provocado un extrañamiento del lenguaje y del sentido común. Se trata de un movimiento interpretativo que logra perpetuar —en el sentido de registrar y construir memoria— ensamblajes particulares de los comentarios odiantes y, de este modo, iluminar aspectos clave de la trama epistémica que los sostiene. Como mencioné, el odio racial es uno de los núcleos de la propuesta artística original. Pero ¿de qué manera este factor es desplegado desde las posibilidades habilitadas por el lenguaje literario?, ¿qué efectos son generados desde los montajes propuestos en cada uno de los poemas?

El poema “Argentina negra” comienza con la afirmación de un yo poético que asume el racismo como su lugar de enunciación: “Me confieso racista, / no por maldad, / simplemente está en mi / código cultural. / La clase media argentina / tiene sus raíces en Europa / y se enorgullece de ellas” (Jacoby y Krochmanly, 2016, p. 11). Aunque esta especie de declaración es colocada en términos de confesión —palabra performática que suele

implicar el reconocimiento de una falta moral o penal—, está lejos de configurarse como una manifestación autocrítica del yo. Por el contrario, con ella, el racista autoproclamado busca definir su posición ideológica como una condición inexorable y, por lo tanto, inimputable. Así, se asume abiertamente la creencia de la superioridad racial a partir de una justificación de orden cultural.

Desde la perspectiva presentada, el racismo configura un código que antecede y predetermina al sujeto en cuestión. De este modo, el yo no solo consigue naturalizar las consecuentes acciones discriminatorias que su posición supone, sino que lo hace desde una orgullosa vinculación con una comunidad y una tradición particular. Lo interesante es que, si bien se apela a una categoría socioeconómica —“la clase media argentina”—, la relación es inmediatamente vinculada a un supuesto origen europeo común, que no solo generaría el sentido de comunidad de ese grupo, sino que además es destacado como motivo de orgullo por el enunciador.

Tal como lo explicó Ezequiel Adamovsky (2012a), en Argentina, la categoría “clase media” ha servido para anudar una serie de sentidos que suelen corresponderse con los de la identidad nacional. Su surgimiento —generalmente asociado con la llegada de los grandes aluviones migratorios acontecidos entre 1880 y 1920— formó parte de las estrategias de distinción que le permitió a ciertos sectores no provenientes de las élites diferenciarse de los grupos marginalizados por el proyecto nacional. Aunque como grupo resulta difícil de delimitar, éste se reconoce en un lugar intermedio entre la clase obrera y la oligarquía, y se autoadjudica un protagonismo fundamental en la historia nacional: en términos morales, serían dignos de respetabilidad —su vínculo parental con Europa viene a respaldar su legitimidad en este sentido— y, en el plano productivo, verdaderos propiciadores del progreso y la modernidad.

El orgullo de clase que es expresado en el poema remite a este imaginario nacional que no se reduce a una mera posición económica. A partir de este posicionamiento inicial, a lo largo del poema se encuentra una serie de prejuicios y marcas estigmatizantes dirigidas a sujetos o grupos sociales que, en oposición a ese yo-blanco —como el título lo anticipa—, se definen por su negritud. Advierto dos configuraciones de esa alteridad: el negro extranjero y el negro local.

En “Argentina negra”, un primer grupo de alteridad se construye en torno a la figura del “negro africano” como una amenaza exterior que irrumpe en un orden establecido. Lo ilegal, lo falso y lo animal emergen como

aspectos definitorios de esa otredad que, desde la visión autolegitimante del yo, pondría en riesgo el funcionamiento normal de una vida económico-social preexistente. Para el ojo racista, son cuerpos que “molestan”, existencias “parasitarias”, presencias potencialmente destructivas y, por lo tanto, despreciables. Los cuerpos negros, ya sea como agentes pasivos o activos, son vistos como corruptores de los espacios que habitan. El espacio público de la ciudad es invadido por “...negros africanos / vendedores ambulantes” y “negras (...) todas prostitutas” (Jacoby y Krochmanly, 2016, p. 11). Cuando no es cosificado, el negro es visto como una amenaza potencial, agente del mundo criminal o del fanatismo religioso. Como constante, se revela la aversión y el miedo al negro (Fanon, 2009).

En el segundo grupo se ubican los “wachiturros” o “guachines”, esa “raza ‘fatto in casa’” de la que el yo quiere diferenciarse, y la cual se configura como el enemigo interno de la sociedad reivindicada como propia. Resultado de una mezcla que “combina lo peor de varias etnias” (Jacoby y Krochmanly, 2016, p. 12) puede leerse como la versión fallida del crisol de razas enaltecido por el discurso nacional. Se trata de un mestizaje que no solo revela la presencia de los sujetos negados por la historia nacional, sino que también acusa el parentesco con la historia continental. Como figura amenazante, el negro local genera una proyección latinoamericana indeseada: “van a convertir a la Argentina / en una mezcla de Honduras y Venezuela” (p. 12). Por ello, el uso del italiano para nombrar la alteridad no resulta una opción arbitraria. Al contrario, es una opción afín a la identificación eurocentrada del enunciador.

Para Catelli (2017), someter el mestizaje al método arqueológico implicaría, por una parte, tomar la conquista como punto de partida; por la otra, hacer visible las prácticas e imaginarios que dieron lugar al discurso del mestizaje desde una perspectiva criolla en el contexto de formación de los discursos nacionales (p. 134). En este sentido, puede pensarse aquí en la categoría “negro” como una de las actualizaciones del dispositivo, en tanto responde a la lógica de la racialización jerarquizada que precedió al surgimiento del propio concepto de mestizaje en el siglo XIX. Pero, por otro lado, este entramado conceptual cuyo núcleo es la negritud puede ser entendido como resultado de una alterización requerida por los procesos de homogeneización nacionales, donde el mestizaje ha cumplido un rol fundamental.

En el poema “Argentina negra”, ante la ilegitimidad configurada en torno a estas dos versiones de la negritud y en un gesto propio del colonizador, el yo poético se autoproclama representante del ser nacional: de su futuro, en tanto portavoz de los que reconoce como los “descendientes de los verdaderos argentinos” y de su pasado, como defensor del legado de los que llama

“nativos de esta tierra”. Esta definición falaz y hasta irrisoria, donde incluso lo “nativo” se resignifica ignorando las formulaciones más esencialistas de lo nacional —en las cuales el término permitió encapsular lo indígena a un pasado remoto, clausurado y pre-civilizatorio—, no hace más que reforzar de manera grotesca las formulaciones de un proyecto de nación que se erigió bajo una lógica de invisibilización y exterminio de sujetos, sociedades y formas de vida que le eran preexistentes y que continuaron siendo contemporáneas.

El poema concluye con una especie de sentencia que no distingue entre las negridades anteriormente reconocidas: “El problema no es de raza, es de especie, / blancos y negros no somos de la misma. / El racismo se evita / evitando a los negros” (Jacoby y Krochmanlny, 2016, p. 12). El racismo explícito explorado en el poema termina con un postulado contundente que, a modo de máxima, sintetiza la posición ideológica del yo. Lo que en un primer momento intentó ser explicado en términos culturales, en esta instancia, encuentra un fundamento “natural” que se pretende incontestable: negros y blancos estarían separados por una condición biológica extrema.

La especie, como unidad de clasificación, remite a un nivel que incluye al racial y que, por ende, resulta aún más radical. Es decir, incluso la transcripción biopolítica del criollismo decimonónico —basada en una concepción evolucionista de la humanidad donde el sistema racial permitió establecer jerarquías en una misma línea evolutiva— resulta inoperante. En esta instancia, la visión especista asumida, apela a un mecanismo de naturalización de la diferencia que directamente niega la condición humana del otro —la misma lógica de clasificación que otrora justificó el comercio esclavista, por ejemplo—, tornando inadmisibile la interacción y el entendimiento entre ambas formas de vida.

Los *Diarios del odio* exponen el funcionamiento de un mecanismo doblemente perverso de la formación racial argentina: al mismo tiempo que niega la existencia de sujetos negros —afro— históricamente marginalizados y deshumanizados en el marco del capitalismo global, afirma la diferencia racial a partir de la perpetuación de un nombre que se quiere vacío y sin historia. Anticipando de alguna manera el diagnóstico de Mbembe (2016) acerca del momento actual del capitalismo, considero que la discursividad argentina explorada en estas escrituras del presente revela la prescindibilidad del cuerpo africano y/o afrodescendiente para la fabricación del “negro”. La permanencia del término, al igual que su constante actualización como signifiante que nombra una alteridad que se asume despreciable y desechable, evidencia como estrategia la supervivencia de la carcasa y la extrapolación de la lógica racial a nuevas relaciones de poder.

Argentina deviene negra en estas escrituras que arrojan luz sobre los silencios, las distorsiones y las exclusiones del discurso blanqueador hegemónico. Partiendo de esto, propongo tener en cuenta la formulación histórica del “negro argentino” como una de sus derivaciones; es decir, como parte del entramado discursivo que produce y habilita las diversas significaciones del mestizaje y sus funciones encubridoras. Con esto intento decir que la permanencia y la constante actualización de la categoría “negro” en el contexto argentino no puede concebirse como un acontecimiento aleatorio de la lengua. Sus usos cobran sentido en una particular economía de cuerpos, saberes y culturas. No se trata de un signo que haya quedado sin cuerpo —aunque esta fuera la pretensión y la disposición política del proyecto nacional cuando se propuso extinguir discursiva y materialmente a los africanos y afrodescendientes de su historia— ni mucho menos que ante esa supuesta ausencia haya derivado un significante vacío utilizado para nombrar otra forma de existencia, otro cuerpo que está allí sin más, esperando ser designado.

Aunque esto parecen sugerir enunciados arraigados en el sentido común de la sociedad argentina —como la idea de que en “Argentina no hay racismo porque no hay negros” o que el término en cuestión solo se recupera para designar “negros de alma y no de piel”—, estas reconfiguraciones de la noción develan aspectos muy siniestros de la trama idiosincrática nacional. Para empezar, que la negación del africano y sus descendientes no implica la desaparición de los mitos y la fabulaciones en torno a ellos. Pero, sobre todo, que estas concepciones no solo justifican y amparan la generación del mito de su desaparición, sino que también perduran y se fortalecen como marcos cognitivos desde los cuales ver y reconocer la diferencia social y cultural en su sentido más extendido.

Que en Argentina la ideología del mestizaje no se construya en torno al término “mestizo” y que su aplicación gire en torno a otras metáforas —como el de crisol de razas— no resulta tampoco un dato menor. El mero uso del término “mestizo” como metáfora del ser nacional hubiera implicado reconocer —aunque fuera de manera limitada y desde una perspectiva apaciguadora— el mestizaje de sangre o carnal; es decir, la integración del indio a la trama nacional. Aquí, el mito de la mezcla no admite el cruce con la alteridad india o negra y, por ello, se erige en torno al intercambio endogámico entre europeos, blancos que, como afirma otro de los mitos nacionales, “descendieron de los barcos” —por supuesto, sin considerar los utilizados para la trata esclavista o aquellos que permitieron el ingreso de poblaciones no-europeas durante los diversos procesos inmigratorios a lo largo de la historia— para crear una nueva nación.

A modo de cierre

La idea del desborde que presenté en el título es la metáfora a la que recurrí para indagar las escrituras en las que podrían advertirse formas de asumir estratégicamente la estigmatización de la formación racial en el contexto argentino, o bien gestos estéticos que evidenciarían la matriz racista y los encadenamientos colonialistas de la formación nacional. Esta aproximación a *Diarios del odio* ha permitido reconocer la capacidad que tienen ciertos discursos artísticos para constituirse como espacios para el despliegue estético-conceptual de determinadas nociones, las cuales configuran los entramados raciales estructurantes de aquellas discursividades sociales que se erigen sobre la matriz moderno-colonial en la que el mestizaje funciona como uno de sus dispositivos predilectos de saber/poder.

En tal sentido, la escritura artística se presenta como una zona de la cultura en permanente tensión, donde el lenguaje es medio y fin para reforzar pactos —coloniales, nacionales, identitarios, civiles, culturales, etc.— y poner otros en crisis. Si, por un lado, los discursos literarios pueden ser espacios funcionales a ciertos órdenes dominantes cuando en y por ellos se despliegan recursos que reproducen esquemas que les son constitutivos, al mismo tiempo —como ocurre con *Diarios del odio*— pueden ser territorios de expansión cuando los límites y fronteras se desdibujan, cuando las tramas normativas se desarticulan dando lugar a nuevas posibilidades ético-estéticas de ser y estar en el mundo.

En el caso del poemario analizado, ese nuevo habitar de y en el lenguaje tiene un impacto sobre la propia configuración política de la nación al visibilizar las tramas de odio que engendra y, a su vez, la sostienen. De este modo, las formulaciones de una comunidad selectivamente mezclada que daría origen al ser argentino, y esa narrativa hegemónica del crisol de razas blancas o blanqueadas es fisurada cuando se pone en evidencia la maquinaria discursiva desde la cual se produce esa otredad negra.

Si el mestizaje logra imponerse como discurso dominante durante los procesos de formación y afianzamiento de los diversos proyectos nacionales latinoamericanos, en el caso argentino —sobre todo a partir de la formulación del mito del crisol de razas europeas— lo “negro” parece configurarse como enunciado predilecto para la revelación de lo irresuelto, de aquello que el dispositivo no ha podido asimilar y que resiste ante el ponderado blanqueamiento nacional. En otras palabras, lo negro —con sus formulaciones diversas y sus complejas derivaciones— puede considerarse vestigio irresoluble de las estructuras coloniales en el ámbito de la nación y sus sucesivas reestructuraciones.

“Negro” es el nombre colonial con el que se designó al sujeto africano y sus descendientes, pero también constituye toda la carga semántica múltiple y compleja que ese significante —resbaladizo, escurridizo o flotante, como señaló Stuart Hall (2019) sobre el concepto de raza para enfatizar su carácter discursivo— ha logrado acumular hasta nuestros días. En su actualización permanente, también se ha constituido como parte complementaria del dispositivo de mestizaje al presentarse con la capacidad de nombrar aquello que este no ha logrado absorber y que solo admite —y en alguna medida demanda— como exterioridad. Con él, se designa tanto al extranjero como al enemigo interno, todo lo que la mismidad criolla argentina, en su afán europeizante y blanqueador, ha querido dejar siempre por fuera de la nación.

Si, como apuntó Catelli (2020), el mestizaje es un complejo dispositivo funcional a la persistencia de mecanismos y formas de la dominación colonial, “negro” es a la vez huella y, por consiguiente, evidencia de esa continuidad, así como desborde o derrame lingüístico de una realidad que no puede domesticar. Es decir, en tanto categoría, responde a un determinado esquema de ordenamiento de los cuerpos por el cual “negro/a” fue fijado como signo de sub-humanidad. No obstante, como complejo semántico abierto, es manifestación de la tensión y la contradicción permanente. Su odiosa pronunciación manifiesta una hendidura en el discurso social. Este es el reconocimiento de la existencia de los cuerpos que el dispositivo expulsa, quiere silenciar e incluso exterminar. Su nombramiento es, como lo revela *Diarios del odio*, predominantemente ligado al insulto y la expresión de odio y, en este sentido, implica la revelación de la impronta destructiva que lo atraviesa.

Referencias

- Adamovsky, E. (2012a). *Historia de la clase media argentina: apogeo y decadencia de una ilusión, 1919-2003*. Buenos Aires: Planeta.
- Adamovsky, E. (2012b). El color de la nación argentina. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 49(1), pp. 343-364.
- Adamovsky, E. (2017). Ethnic nicknaming: “negro” as a term of endearment and vicarious blackness in Argentina. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 12(3), pp. 273-289. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17442222.2017.1368895>
- Angenot, M. (2010). *El discurso social. Los límites históricos de lo pensable y lo decible*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Assis Junior, A. (1952). *Dicionário kimbundu-português, linguístico, botânico, histórico e corográfico*. Toronto: University of Toronto.
- Castro Gómez, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750- 1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Catelli, L. (2017). Imaginar la formación racial en América Latina a contrapelo del mestizaje y la colonialidad del poder. En R. Conti (Ed.), *Perspectiva descolonial: conceptos, debates y problemas* (pp. 131-152). Mar del Plata: EUEM.
- Catelli, L. (2018). Lo colonial en la contemporaneidad. Imaginario, archivo y memoria. *Tabula Rasa*, 29, pp. 133-156. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.07>
- Catelli, L. (2020). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización*. Temuco: UFRO/CLACSO.
- Cornejo Polar, A. (1998). Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, 47, pp. 7-11.
- De Oto, A. (2017). Cuerpos y corporalidades coloniales. Una aproximación fanoniana al presente. En R. Conti (Ed.), *Perspectiva descolonial: conceptos, debates y problemas* (pp. 107-130). Mar del Plata: EUEM.
- Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En É. Balibar, G. Deleuze, H. L. Dreyfus, M. Frank, A. Glüscksmann, G. Lebrun, M. Morey, J. Rajchman, F. Wahl, R. Bellour et al., *Michel Foucault, filósofo* (pp.155-163). Barcelona: Gedisa.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Frigerio, A. (2006). “Negros” y “blancos” en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales. *Temas de patrimonio cultural*, 16, pp. 77-98.
- García, L. (2021). *La Babel del odio. Políticas de la lengua en el frente antifascista*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Geler, L. (2016). Categorías raciales en Buenos Aires: negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital. *Runa*, 37(1), pp. 71-87.
- Ghidole, M. (2015). *Representaciones y autorrepresentaciones visuales de afroporteños en el siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.
- Giorgi, G. (2018). La literatura y el odio. Escrituras públicas y guerras de subjetividad. *Revista Transas. Letras y artes de América Latina*. https://www.researchgate.net/publication/324680693_La_literatura_y_el_odio_Escrituras_publicas_y_guerras_de_subjetividad

- Giorgi, G. Y Kiffer, A. (2020). *Las vueltas del odio: gestos, escrituras, políticas*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- González, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, reflexões e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza etnia nación*. Madrid: Traficante de sueños.
- Jacoby, R. Y Krochmalny, S. (2015). Medios y miedos. Algunas reflexiones sobre las manifestaciones de odio en los grandes medios electrónicos. *Estrategias – psicoanálisis y salud mental*, 3, 4, pp. 6-48. <https://revistas.unlp.edu.ar/Estrategias/article/view/2102/2005>
- Jacoby, R. y Krochmalny, S. (2016). *Diarios del odio*. Buenos Aires: n direcciones.
- Jacoby, R. Y Krochmalny, S. (2021). La hoguera digital. De los discursos del odio a la hostilidad global abierta. En L. García (Comp.), *La Babel del odio: políticas de la lengua en el frente antifascista* (pp. 115-165). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Kabalin Campos, J. (2021). Disputando la nación: Cuti y su literatura negro-brasilera. En N. Calomarde (Coord.), *Territorialidades latinoamericanas. Ensamblajes de materialidades y vitalidades en la escritura* (pp. 279-302). Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Kabalin Campos, J. (2022). Derivas críticas de los estudios sobre raza a partir de la experiencia del Período Especial. En A. González Bazúa (Coord.), *Período Especial en Cuba. Estudios entrecruzados de la crisis* (pp. 149-176). México: Universidad Nacional de México.
- Lamborghini, E. y Geler, L. (2016). Presentación del debate: Imágenes racializadas: políticas de representación y economía visual en torno a lo “negro” en Argentina, siglos XX y XXI. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 6(2), pp. 1-14.
- Lang, S. (2021). Diarios del odio. Diarios del macrismo. En L. García (comp.), *La Babel del odio. Políticas de la lengua en el frente antifascista* (pp.167-205). Buenos Aires: Biblioteca Nacional.
- Margulis, M. y Urresti, M. (1999). *La segregación negada*. Buenos Aires: Biblos.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latino-americanas* (pp. 34-52). Buenos Aires: CLACSO.

- Picotti, D. V. (1998). *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Pooson, S. (2007). *La historia silenciada*. New York: Edwin Mellen Press.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Buenos Aires: CLACSO.
- Reid Andrews, R. (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Restrepo, E. (2013). *Etnización de la negritud: invención de las comunidades negras en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca. <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/2.pdf>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota.
- Rufer, M. (2016). El archivo: de la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial. En F. Gorbach y M. Rufer (Coords.), *(In) Disciplinar la investigación: Archivo, trabajo de campo y escritura* (pp. 160-18). México: Siglo XXI.
- Segato, R. (2019). Las nuevas formas de la guerra y su correlato de expansión de la escena paraestatal. *Plural, Revista semestral de la Asociación Latinoamericana de Antropología*, 3, pp. 63-70. <https://asociacionlatinoamericanadeantropologia.net/revistas/index.php/plural/article/view/76>
- Solomianski, A. (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Vierbo.

Ser-en-un mundo racializado:

Revisiones pos/de-coloniales
para una fenomenología
crítica y situada

Being-in-a Racialized World:

Post/de-colonial Revisions
for a Critical and Situated
Phenomenology

Manuela Rodríguez*

Universidad Nacional de Rosario/CONICET

 <http://orcid.org/0000-0002-0761-0763>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3853>

* Manuela Rodríguez, Dra. en Antropología, Investigadora Adjunta (ISHIR, CONICET-UNR), Docente Titular (UNR). Proyecto de Investigación: "Procesos performativos de racialización y re-etnización en el NEA: un estudio comparativo de tres prácticas culturales 'negras' de la ciudad de Corrientes, Argentina". Publicaciones: "Revitalización del culto a San Baltazar en la ciudad de Corrientes: movimientos actuales para antiguas tradiciones 'negras'". En: Puglisi, Rodolfo y Torres Fabián, *Movilidades sagradas. Peregrinaciones, procesiones, turismo y viajes religiosos en la Argentina*. Rosario: Prohistoria, 2022; "Imágenes performativas y racialización en la obra de Pedro Figari. Apuntes sobre la normalización de los cuerpos negros en el Río de la Plata" *Saga. Revista de Letras* 11, 2do semestre, pp. 120-163, 2019. Email: manuela.guez@gmail.com



Recibido: 27 julio 2022 * Aceptado: 27 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Rodríguez, M. (jul.-dic., 2022). Ser-en-un mundo racializado: revisiones pos/de-coloniales para una fenomenología crítica y situada. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 169-193. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3853>

Resumen

En este ensayo me propongo revisar la fenomenología del cuerpo merleau-pontiana desde una perspectiva pos-decolonial que retoma la idea de esquema histórico y epidérmico racial de Fanon. El objetivo es contribuir a una fenomenología crítica y situada que permita abordar lo racial como encarnación de ciertas disposiciones subjetivas —que son a la vez capacidades e inhibiciones— posibles de ser desestabilizadas. Esto, teniendo en cuenta que un estudio detallado de la manera en que se estructura la subjetividad en los contextos poscoloniales aportaría herramientas heurísticas útiles para el análisis de procesos actuales de re-etnización y racialización.

Palabras clave: fenomenología crítica, racialización, Maurice Merleau-Ponty, Frantz Fanon

Abstract

In this essay I intend to review the Merleau-pontian body phenomenology from a post/decolonial perspective that takes up Fanon's idea of historical and epidermal racial scheme. I aim to contribute to a critical and situated phenomenology that allows dealing with race as the embodiment of certain subjective dispositions (which are both capabilities and inhibitions) that can be destabilized. I argue that a detailed study of the way in which subjectivity is structured in postcolonial contexts would provide useful heuristic tools for the analysis of current re-ethnization and racialization processes.

Keywords: critical phenomenology, racialization, Maurice Merleau-Ponty, Frantz Fanon

Para Fanon, el racismo “interrumpe” el esquema corporal. O podemos decir que “el esquema corporal” ya está racializado; en otras palabras, la raza no solo interrumpe este esquema, sino que estructura su forma de funcionar. El esquema corporal es el del “cuerpo en casa”. Si el mundo es construido como blanco, entonces el cuerpo en casa es aquel que puede habitar la blanquitud. (...) Este es el mundo familiar, el mundo de la blanquitud, un mundo que conocemos implícitamente. El colonialismo vuelve “blanco” el mundo, un mundo que por supuesto está “preparado” para cierto tipo de cuerpos, dado que es un mundo que pone ciertos objetos a su alcance. Los cuerpos recuerdan estas historias, aunque nosotros las olvidemos.

(Ahmed, 2019, p. 157)

Mi propósito en este artículo es continuar y profundizar una articulación etnográfico-filosófica que comencé a trabajar en mi investigación doctoral, y que puede resumirse como la necesidad de encontrar sentido a prácticas populares en el marco de una ontología y una epistemología no dualista ni sustancialista, sino performativa y abierta tanto al devenir como a la transformación (Rodríguez, 2016; 2018). Como antropóloga dedicada al estudio de la corporalidad, he estudiado y reflexionado durante mucho tiempo sobre la relación problemática entre sujeto-mundo, individuo-sociedad/cultura, sujeción-agencia, a partir del análisis de procesos de subjetivación, encarnación y conformación/transformación de *habitus*.

Partiendo del paradigma del *embodiment* —del antropólogo norteamericano Thomas Csordas (2010)—, y de la propuesta dialéctica de investigación de y desde los cuerpos —de la antropóloga argentina Silvia Citro (2009)—, he retomado herramientas teóricas provenientes de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty (1957), de la praxología de Pierre Bourdieu (1991) y de la teoría de la performatividad de Judith Butler (1990). Sin embargo, producto de mi preocupación por los procesos de racialización que he estudiado y analizado en diferentes prácticas afro-sudamericanas, fue en el acercamiento tardío a las teorías poscoloniales y decoloniales que el interés por el cuerpo empezó a situarse como un problema fundamentalmente político —además de ontológico y epistemológico—, relacionado con la vigencia de la colonialidad en sus múltiples formas.¹

Con el objetivo de realizar un trabajo heurístico de doble entrada que recoja los interrogantes etnográficos y los articule con teorías filosóficas y antropológicas, en un primer momento avancé hacia la noción de performatividad a la luz del estudio de la mediumnidad y la incorporación espiritual

¹ Este primer anclaje en la perspectiva fenomenológica y posestructural fue renovándose gracias al intercambio con colegas del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial, de la Universidad Nacional de Rosario, dirigido por Laura Catelli.

en las religiones afroumbandistas² en contexto argentino, para pensar una subjetividad performativa en constante devenir y sujeta a relaciones con cierto grado de indeterminación entre los entes humanos y no humanos que habitan el mundo. No obstante, esa preocupación que podría llamar de orden etnográfico-filosófica se me presenta hoy en su aspecto más histórico-social y político, cuando sitúo esa experiencia ex-stática y estética —perteneciente al acervo religioso y cultural afrolatinoamericano— en el marco de un contexto nacional racista y heteronormativo que estigmatiza y oculta esta práctica largamente arraigada en suelo argentino.

Considero imprescindible detenerme en una fenomenología crítica que me permita ahondar en estas prácticas desde la experiencia racializada de los sujetos, quienes deben sortear la difícil tarea de “sentirse en casa en el mundo de la blanquitud”.³ En especial, porque trabajo con prácticas culturales fundamentalmente performáticas que suelen tensionar los imaginarios raciales estereotípicos —fijados en archivos estéticos e históricos—, reactivando y reinventando repertorios “afros” que negocian y contestan, reproduciendo y subvirtiéndolo este imaginario profundamente encarnado. Y porque, además, mediante esas prácticas los sujetos van conformando sus propias identidades sociales, que incluyen la nacionalidad en sus propios términos.

En este trabajo, las claves teóricas propuestas articulan la fenomenología de Merleau-Ponty (1957), así como los conceptos de “ser-en-el mundo” y de “esquema corporal”, a partir de la idea de esquema histórico y epidérmico racial de Fanon (2015), desde una fenomenología crítica y situada que permite abordar lo racial como encarnación de ciertas disposiciones subjetivas —que también son capacidades e inhibiciones— en determinados

² La incorporación espiritual es una de las prácticas principales de estas religiones, pues permite la comunicación directa de los fieles con sus entidades sagradas. En ella, el cuerpo de los médiums se convierte en receptáculo de la entidad espiritual y es el que permite su manifestación física. Para más detalles, ver Rodríguez, 2016.

³ Como veremos más adelante, el mundo de la blanquitud no se refiere a un mundo “realmente existente”, sino a un proyecto que tiene su origen en la relación colonial racializada, pero que se extiende hasta el presente mediante normas punitivas sobre lo que es posible ser/hacer o no en ese mundo proyectado. En este orden, es una orientación del ser o un llegar a ser, en términos fenomenológicos, en contextos sociales para los cuales el color de la piel, como diacrítico significante, se acopló y se acopla a comportamientos, actitudes, deseos e imaginarios más o menos legítimos. No hay acuerdo entre los investigadores respecto a cómo esa asociación entre color de piel y ethos —en los términos, por ejemplo, de Bolívar Echeverría (2010) — se produjo históricamente, ni sobre cómo llegó el fenotipo “blanco” a ocupar el vértice superior de la jerarquía. Para este autor, la blanquitud sería la asociación entre el color de piel de una población particular —“aria”, del centro y norte de Europa— y un ethos particular: el protestante, que devino el modelo ejemplar de la modernidad capitalista. En ese proceso de “lo casual a lo necesario, la condición de blancura para la identidad moderna pasó a convertirse en una condición de blanquitud, esto es, permitió que su orden étnico se subordinara al orden identitario que le impuso la modernidad capitalista cuando la incluyó como elemento del nuevo tipo de humanidad promovido por ella” (p. 61). El problema con esta interpretación es que da por sentada la existencia de una “blancura étnica”, como si esta tuviera contornos claramente delimitados, sin cuestionar el proceso mismo de racialización que posibilita una diferenciación basada en el color de la piel. Las perspectivas poscoloniales y decoloniales que ponen el acento en la relacionalidad de las categorías raciales e identitarias dan cuenta, justamente, de cómo el color de la piel como un significante para la diferencia jerarquizada de las poblaciones tiene una historia, y que ella está vinculada al proceso de conformación de la modernidad capitalista europea en relación con sus colonias. Por lo cual, lo blanco, como lo negro o lo indio, no tiene existencia *per se* por fuera de esa relación; es decir, no puede pensarse como la imposición de un “ethos” anterior a la relación colonial (Quijano, 1993; Bhabha, 2002; Restrepo, 2011; Catelli, 2020).

contextos histórico-sociales. Así, se pondrá el foco en la revisión crítica de una fenomenología de la diferencia que haga posible establecer una crítica radical a la ontología de la sustancia, como colonialidad del ser.⁴

Finalizo este artículo con algunos interrogantes en torno a la necesidad de situar esta fenomenología crítica en el contexto latinoamericano, retomando la discusión acerca del colonialismo interno y el problema de la subjetividad, para plantear que se necesita un contextualismo radical que sitúe estas experiencias. El objetivo es resaltar que esa encarnación del sujeto en “un” mundo se da a partir de una praxis que continuamente negocia actualizando un capital de reconocimiento, que denomino prematuramente como capital simbólico/performativo⁵ —en el cual interviene un esquema histórico y epidérmico compuesto de representaciones, imaginarios, sensibilidades, corporalidades, modos de hacer y decir, gestualidades y vínculos con las materialidades circundantes— en el marco de contextos nacionales normativos y excluyentes de la diferencia en términos raciales.

Mi argumentación se basa en la hipótesis de que para transformar estos esquemas corporales históricos y epidermializados es preciso utilizar y cambiar ese capital simbólico/performativo, actualizándolo en el marco de nuevos acuerdos, disposiciones y formas de vincularse con otros y con el entorno que estas prácticas rituales, festivas y estéticas permiten, pues sus eficacias simbólicas y performativas habilitan identificaciones con representaciones, imaginarios y sensibilidades alternativos.

Este texto es parte de una búsqueda por darle forma a un marco teórico y metodológico que contribuya a analizar los procesos de racialización y re-etnización en diferentes contextos argentinos, en tanto procesos de encarnación de diferencias que, si bien fijan identidades, no lo hacen de manera concluyente, sino contingente y, por ello, abierto a la transformación. En esta línea, planteo ciertas preguntas que abren nuevas investigaciones: ¿cuál es la libertad del cuerpo racializado?, ¿dónde se encuentra?, ¿cómo se produce en términos pragmáticos, concretos? ¿Estamos condenados al esquema epidérmico racial, a la repetición de estereotipos, fijaciones, cosificaciones?, ¿existe un capital simbólico/performativo posible de ser puesto en acto para generar empoderamiento, fisuras, reconfiguraciones de ese esquema corporal?

⁴ Colonialidad del ser, entendida en los términos de Maldonado Torres (2007) como una implicación de la colonialidad del poder, tal como fue planteada por Quijano (2000). Con esta noción se destaca el desarrollo, en la Europa moderno-colonial, de una concepción de ser autónomo, racional e independiente, que niega la reciprocidad inherente a la conformación del sujeto en la red intersubjetiva. “Que el ser tiene un aspecto colonial significa que una nueva dinámica surgió con la modernidad, en la cual el reclamo de autonomía del ser se convierte en la obliteración radical de las huellas de lo trans-ontológico” (Maldonado Torres, 2007, p. 154). Este olvido que sustancializa/individualiza al ser, se realiza bajo la premisa del *ego conquiro – ego cogito*, que supone para su propia constitución la apropiación/negación de los otros —como seres desechables, no-humanos, no-aquí—.

⁵ Reformulo así la noción de capital simbólico de Pierre Bourdieu.

Una fenomenología crítica para la diferencia racializada

Cabe señalar que, aunque parto de la base de que la raza no tiene entidad en sí misma, desde una perspectiva fenomenológica sostengo que tiene existencia porque se materializa en la experiencia vivida de la gente (Martin Alcoff, 2006; Ahmed, 2019)⁶. En este orden, repongo una discusión del ámbito de la filosofía que busca construir una fenomenología crítica a partir de los trabajos del psiquiatra y filósofo afrodescendiente y franco-caribeño Frantz Fanon. Para ello, tomo los escritos en los cuales Fanon se detiene sobre su propia experiencia racializada, poniendo en tensión dimensiones claves de la fenomenología existencialista.

El objetivo de detenerme con cierto detalle en esta discusión se fundamenta en la necesidad de encontrar herramientas heurísticas y conceptuales que permitan profundizar en las particularidades de la producción de una diferencia racializada, y la subsecuente experiencia del mundo que puede derivarse de tal diferenciación. Considero que los matices a los que refiere la discusión permiten distinguir aspectos del proceso de subjetivación que se derivan de esta diferencia racializada y que habilitan mayor comprensión de sus mecanismos de reproducción —por tanto, hay mayor posibilidad de intervenir ellos—. En especial, porque entiendo que una fenomenología de la racialización debe ser una fenomenología del afecto, de la sensibilidad y de la percepción, que pueda también captar lo no dicho, lo que está por fuera de la representación.

Empiezo por el término “esquema corporal”, de Merleau-Ponty (1957), a fin de situar desde el comienzo una idea de cuerpo no objetual sino fenoménico, como cuerpo vivido y cuerpo existencial. A continuación, presento las discusiones que algunos autores han desarrollado sobre esta noción, entre ellos los trabajos de Fanon, para tensionar la idea universalizante y trascendental que podría desprenderse del esquema corporal cuando se lo concibe como a-histórico, pre-cultural o innato. Además, doy cuenta de la compleja idea de libertad y agencia, la cual podría asociarse a una noción de esquema corporal pre-reflexivo, como locus del vínculo indeterminado entre sujeto/cuerpo y mundo/entorno, como una relación de reciprocidad que constantemente materializa, transforma y actualiza a ambas partes.

Hay dos aspectos que quisiera resaltar de este debate, dado que contribuyen a la productividad del concepto mencionado para pensar al ser-en-un

⁶ Como planteó Sara Ahmed (2019): “La fenomenología nos ayuda a mostrar que la raza es un efecto de la racialización, y a investigar cómo la invención de la raza como algo que estuviera ‘en’ los cuerpos determina lo que los cuerpos ‘pueden hacer’” (p. 158).

mundo racializado: el esquema corporal como una estructuración subjetiva que se basa en una libertad inalienable producto de la relación indeterminada del sujeto con el mundo. Y la relación entre esquema corporal/histórico/epidérmico como constructos teóricos que permiten comprender las distintas etapas y órdenes —no sucesivos ni lineales, sino superpuestos— que van confluyendo en el proceso de subjetivación en contextos coloniales de larga duración.

Estos dos puntos ponen en tensión una larga discusión que ha tenido lugar en las ciencias sociales y las humanidades: ¿el sujeto es ontológicamente libre o no? Y si está estructurado y condicionado por su entorno social, ¿dónde radica esa libertad? Por último, en un mundo racializado: ¿dónde encuentra una subjetividad racializada su espacio de libertad y agencia? ¿cuál es y cómo se da la relación entre libertad, agencia y tiempo histórico en un mundo racializado? Con la articulación de estas cuestiones, la pregunta por la experiencia fenomenológica de la racialización como materialización corpórea de subjetividades racializadas opera como trasfondo para un debate sobre la indeterminación propia de ese proceso, que permita explorar las posibilidades de transformación y agencia.

Esquema corporal

El filósofo francés Maurice Merleau-Ponty (1957) construyó su teoría retomando la noción husserliana de *leib* —cuerpo vivido—, con el fin de precisar una noción de cuerpo como sujeto de la percepción. Para esto retomó discusiones con psicólogos y neurólogos contemporáneos acerca de la propiocepción —percepción del movimiento y posición del propio cuerpo—. Con ello buscaba trascender el dualismo cuerpo-mente y cuerpo-objeto —hegemónico en su formación académica—, pero sin dar preeminencia a ninguno de los polos, superando explicaciones idealistas o materialistas. Así, llegó a la conclusión de que la relación del sujeto con el mundo —con los objetos— es una relación de co-constitución, pues la propiocepción está en correlación directa con la percepción del mundo.

De acuerdo con Merleau-Ponty (1957), ni la anatomofisiología ni la neurofisiología ni la psicología tienen un modelo explicativo que comprenda a cabalidad la particularidad de esa co-constitución. Esto es así porque hay un registro y una dimensión —la de la propia experiencia corporal— que no pueden ser aprehendidos en toda su complejidad por estas perspectivas. Por un lado, el cuerpo funciona en términos de su anatomofisiología como un todo integrado y coordinado que es más que la suma de sus partes. Por otro, supone un tipo de saber hacer que no puede reducirse a un saber puramente

intelectual. Percibir no es una función únicamente de la mente que sintetiza lo percibido, ni es una pura y directa respuesta sensorial a un estímulo exterior. Ni el sujeto capta al objeto en su totalidad —en algún punto este le excede— ni el objeto existe sin su captación por parte de un sujeto. El marco dualista no permite entender el fenómeno de la percepción, por eso es preciso articular lo psicológico y lo fisiológico, así como el sujeto y el objeto, para lograr una comprensión acabada de este proceso (García, 2012).

Siguiendo a Gayle Salamon (2022), mediante el proceso de propiocepción es que aprehendemos y hacemos sentido de nuestro propio cuerpo, lo que permite a la psiquis construir un cuerpo unificado y coherente desde sus diferentes partes. El modelo de propiocepción usado por Merleau-Ponty (1957) es vital para explicar el ser corporal en dos sentidos. En primer lugar, complejiza el vínculo entre la materialidad de nuestro cuerpo y el conocimiento que podemos tener de él. En segundo, subraya hasta qué punto el cuerpo es una amalgama: no solo materia ni del todo idealidad, sino que se encuentra en un lugar intermedio.

El esquema corporal que resulta de ese compromiso propioceptivo con el mundo no es simplemente un mapa mental de la materialidad corporal, es aquello que construye al cuerpo mismo como una materialidad que debe ser constantemente recreada, mediante intercambios psíquicos y físicos con el entorno (Salamon, 2022). Este intermedio o terceridad —ni sujeto ni objeto, ni solo físico ni solo psíquico—, que empuja a salir del dualismo, está dado por una característica fundante de esa relación: la movilidad. Por su parte, Merleau-Ponty (1957) encontró en lo procesual de ese intercambio lo propio del ser-en-el mundo; y articuló la causalidad objetiva y las motivaciones psicológicas de la propiocepción deteniéndose en la dimensión del movimiento vinculado al comportamiento. En tal sentido, sostuvo que la experiencia corporal es una experiencia de las posibilidades de acción que sentimos, de capacidades comportamentales adquiridas. Se trata, entonces, de una experiencia fundamentalmente motriz. Nuestro cuerpo es vivido como un posibilitador de ciertas acciones, un repertorio de ciertos comportamientos posibles. El mundo es percibido como el entorno de esas acciones posibles, como un entorno pragmático.

El cuerpo vivido —*leib*— es vivido como un “yo puedo”, como parte de una conciencia práctica. Como sintetizó García (2012):

siento mi cuerpo instantáneamente como el habitante activo de un entorno pragmático; me vivo a mí mismo corporalmente como estando en tal posición, sentado aquí y con

tales comportamientos posibles ofrecidos a mis manos, mis pies o mis ojos, lo cual es decir: como “esquema corporal” o “motriz”. (p. 107)

Articulada a la noción de ser-en-el mundo, que se reformula a partir del *dasein* —ser/*sein*, ahí/*da*— heideggeriano como sujeto arrojado al mundo, esta idea de esquema corporal permite comprender la constitución relacional sujeto-mundo, no como una cosa frente a otra o como una cosa adentro de otra, sino como dos términos que son funcionales a una estructura —el esquema corporal— que los pone en relación y los define, una relación fundamentalmente pragmática.

La noción de “cuerpo habitual” —emparentada con la de “esquema corporal” — apunta al proceso de socialización mediante el cual los comportamientos del pasado se van sedimentando como capacidades o habilidades latentes que configuran tanto la propiocepción como la percepción del mundo. Son comportamientos aprehendidos pre-reflexivamente por medio de la mimesis del comportamiento de otros, sin pasar por la representación. Cito una de las frases más famosas de Merleau-Ponty (1957):

La experiencia motriz de nuestro cuerpo [...] nos procura una manera de acceder al mundo y al objeto, una “praktognosia” que ha de ser reconocida como original, y, quizá, como originaria. Mi cuerpo tiene su mundo, o comprende su mundo, sin tener que pasar por “representaciones”, sin subordinarse a una “función simbólica” y “objetivante”. (p. 153)

Para desarrollar la noción de esquema, Merleau-Ponty (1957) retomó investigaciones de la época sobre el comportamiento integrado y la experiencia propioceptiva unitaria, las cuales empleaban los conceptos de “imagen corporal” como de “esquema postural o corporal”. En las interpretaciones más intelectualistas y asociacionistas se decía que esta integración dependía de una imagen. Según García (2012), elegir la noción de esquema se debió a la necesidad de subrayar que la experiencia del propio cuerpo no era primariamente visual ni una traducción de los otros sentidos a la visualidad, sino que era intersensorial o sinestésica,⁷ y que esta experiencia unitaria no resultaba de una asociación fortuita intersensorial de contenidos producida en el momento de la experiencia, sino que los precedía y, por ende, posibilitaba su asociación.

⁷ Sinestésico —de “syn-aísthesis”— significa sentir-con, sensación conjunta de varios sentidos. Se diferencia de “cinestésico” o “kinestésico” —de kinesis—, que remite a sensación de movimiento.

Estas ideas son deudoras de la psicología gestáltica que proponía superar la versión asociacionista demostrando que el todo —el esquema— excedía y era distinto a la suma o asociación de sus partes. Esta diferencia, como algo que excede, radica en la característica dinámica y motriz del esquema, imposible de comprender en los términos de una imagen fija. El esquema no resulta de una acumulación progresiva de diversas experiencias, sino que se conforma como posibilidades latentes, siempre actualizadas según el contexto, y se organiza al disponernos corporalmente frente a ciertas tareas actuales o posibles.

En palabras de Merleau-Ponty (1957): “el espacio y el tiempo que yo habito tienen siempre, de una y otra parte, horizontes indeterminados que encierran otros puntos de vista. La síntesis del tiempo, como la del espacio, hay siempre que reiniciarla” (p. 153). En tal sentido, la espacialidad vivida es una “espacialidad de situación” y no de posición, pues las distintas partes del cuerpo se integran en una totalidad cuando nos disponemos a realizar acciones. El comportamiento es la clave de esa sinergia, de esa integración. Además, en ese proceso que podríamos llamar de materialización de cuerpo y mundo, intervienen otros objetos que el autor denominó “prótesis”, los cuales van conformando la materialidad de nuestro cuerpo vivido. Esto indica que los límites de nuestra conciencia corporal sensorio-motriz no terminan en la piel ni son fijos, sino que se extienden: “El hábito expresa la facultad que tenemos de dilatar nuestro ser en el mundo, o de cambiar de existencia anexándonos nuevos instrumentos” (p. 157).⁸

En esta noción dinámica de esquema hay un sentido de apertura, proyección y libertad. Como afirmó Jeremy Weate (2022), dicha libertad se encuentra anclada en la participación que tiene el cuerpo en la transformación de sus horizontes expresivos, lo cual lleva a una concepción de la historia caracterizada por la diferencia: “cada momento en la transferencia de una cultura a través del tiempo mediante la agencia de los cuerpos es al mismo tiempo el lugar de su propia diferenciación” (p. 164).⁹ En términos de temporalidad, esto implica un movimiento de diferenciación por la negación de las condiciones actuales hacia una situación proyectada, pero también como una condición de la “habituación”: “Es una cuestión de hábito y habitabilidad que perpetuamente contribuyamos a la diferenciación de nuestro mundo histórico (nuestro ‘habitus’), de un momento de acción al siguiente” (p. 164).

⁸ Considero que en esta idea radica una de las explicaciones más elocuentes de la libertad en Merleau-Ponty (1957): es porque nuestro cuerpo vivido no tiene materialidad fija, sino en constante devenir, que siempre existe la posibilidad de existir de otro modo, anexando y desanexándose mundo, porque esa existencia depende ontológicamente de la relación recíproca con otras materialidades existentes y no, a lo Sartre, en el estamos condenados a una libertad inalienable, asediados por la cosificación ajena. Creo que son dos ideas de libertad que ponen el foco en experiencias radicalmente opuestas, una apunta a la reciprocidad; la otra, a la violencia —ambas experiencias ineludibles para el sujeto—.

⁹ Todas las traducciones son propias.

Es en este sentido de procesualidad, proyección y movimiento que no puede pensarse el esquema corporal como una imagen fija elaborada por la suma de impresiones, situaciones o comportamientos pasados. La habilidad es, fundamentalmente, la de poder situarse y responder a un entorno, transformando las condiciones actuales y generando una diferencia, en lugar de una mismidad —como repetición exacta de patrones fijos—. La noción de espacialidad de situación apunta a esa dinámica de coimplicación como una intencionalidad operativa, prereflexiva, que funda cualquier intencionalidad de la conciencia y que se basa en un “yo puedo” antes que en un “yo comprendo”.

Tal como sostuvo Merleau-Ponty: “Un ‘esquema corporal o postural’ nos da en cada momento una noción global, práctica e implícita de la relación entre nuestro cuerpo y las cosas, de nuestro apego a ellas” (cit. en Colman, 2022, p. 130). Esa noción global no es una suma de momentos pasados porque depende de una situación actual que impone amoldamientos —como condiciones de posibilidad de acción— y porque es proyectivo, implica respuestas futuras no consideradas que impactan en esa globalidad. De esta manera, Merleau-Ponty rechazó una explicación de esquema que se reduzca al “estado presente, actual del cuerpo” como una imagen congelada, y en cambio propuso describirlo como un “esquema de todas las actividades posibles”. En esta idea de libertad, el pasado no congela, no fija, sino que da las coordenadas habilitadoras y dispone para la acción.¹⁰

Ahora bien, ¿es posible pensar un pasado que no condicione o congele? ¿cuál es la relación entre este esquema y los condicionamientos históricos y socioculturales si sostenemos la capacidad inalienable de existir fuera de sí, proyectado hacia el mundo, en situación siempre actual? En términos de Butler (1990), podríamos afirmar que este fuera de sí es una experiencia vivida que está en proyección hacia adelante, pero también hacia atrás, en el sentido de que con ese proyecto responde a las exigencias sociales sobre lo que es posible o no “llegar a ser” en determinado contexto socio-cultural. Siguiendo las ideas de esta autora es posible decir que “el género [el sujeto] es una forma contemporánea de organizar las normas pasadas y futuras” (pp. 308-309). En este punto hay que comprender en toda su complejidad la afirmación de que el esquema corporal se configura de manera prereflexiva, mas no precultural o de manera a-histórica.¹¹ La noción de cuerpo

¹⁰ Podría reconocerse acá cierta idea de condicionamientos productivos, en los términos del poder desarrollado por Michel Foucault (1985), como poder habilitador, y no solo constrictivo o represivo.

¹¹ Para profundizar en esta diferencia creo que sería muy útil ingresar en una discusión sobre la semiosis social, en especial, la noción de cuerpo signifiante que formuló Eliseo Verón (1993), recuperando a Charles S. Pierce, Jacques Lacan y pragmáticos como Gregory Bateson. Esto permitiría un análisis de la configuración del esquema corporal mediante signos icónicos e indexicales, además de simbólicos, propios de normativas y convenciones sociales concretas, pero con lógicas pre-reflexivas. Abordar la constitución subjetiva en términos pre-reflexivos que recuperen la situacionalidad lingüística y discursiva del sujeto. Desarrollo estas ideas en un trabajo aún no publicado.

habitual de Merleau-Ponty (1957) desarrolla con claridad la idea de que este esquema se conforma en una comunidad intersubjetiva y mediante prácticas que van sedimentando habilidades. Aquí entran en juego las nociones de esquema histórico y epidérmico racial propuestas por Fanon.

Una de las vías para ingresar en este debate es detenerse en la noción de imagen corporal y su semejanza o diferencia con la noción de esquema. Al respecto, Athena Colman (2022) propuso que la noción de imagen corporal abarca un aspecto más representacional de nuestra corporización, como aquellos límites inscriptos en la figuración de nuestro cuerpo —conscientemente o no—. Este es el ámbito de los condicionamientos en términos de la influencia que las relaciones intersubjetivas tienen para la conformación del propio esquema corporal.

La dinámica que se establece entre la propia imagen y la mirada de otros es nodal para comprender la fuerza que tiene la relación intersubjetiva en la constitución de esa capacidad global, de esa habilidad, de estar en situación. Según Colman (2022): “el esquema corporal es la estructura implicatoria de la unidad de nuestro cuerpo en su espacialidad, re-sitúa dinámicamente la imagen corporal siempre emergente (imágenes) en y como una transcripción continua y diversamente cargada de nuestras relaciones con los demás” (p. 131). Aquí la diferencia estaría en que la imagen corporal es una figuración que va tomando forma y reconfigurándose a medida que nos situamos en el mundo y respondemos tanto a las demandas como a los proyectos en relación con otros. Queda por evaluar si esa figuración es exclusivamente visual o si estamos hablando de imagen en otro sentido.

Esquema histórico racial y esquema epidérmico racial

Autores como Ahmed (2019), Colman (2022), Dilan Mahendran (2022) y Weate (2022) señalaron la crítica que realiza Fanon a la universalización y, por momentos, innatismo de la noción de esquema corporal, como un aspecto del sujeto incontaminado de historia y cultura. Esta a-historicidad la atribuyen al lugar privilegiado ocupado por el filósofo francés, hombre, blanco y europeo, frente a la experiencia del colonizado. Por ejemplo, para Colman (2022, p.133), Merleau-Ponty no comprende la distinción entre esquema e imagen porque su privilegio le permite dimensionar su subjetividad como una posibilidad “global” de movilidad; su esquema corporal es su imagen corporal.

Por su parte, Ahmed (2019) lo planteó como una fenomenología de la blanquitud, escrita desde este “punto de vista”, no tanto porque describa cuerpos efectivamente blancos, sino porque describe la experiencia de

sujetos que “llegan a sentirse como en casa en los espacios al orientarse de esta forma o aquella, donde estos cuerpos no son ‘puntos’ de estrés”, pues no se han sentido sistemáticamente interpelados en su hacer (p. 193). Por eso, la fenomenología de Merleau-Ponty es una “fenomenología del yo puedo” que no puede registrar el esfuerzo que implica ese “enderezamiento” de la orientación para sentirse realmente “como en casa” y moverse con libertad en el mundo de la blanquitud.

Según Weate (2022), es preciso tomar el trabajo de Fanon como aquel que corrige esa tendencia de la fenomenología a generalizar una experiencia de vida. Sin embargo, esa corrección no se realiza alejándose de la fenomenología del cuerpo que alimenta la obra de Fanon, sino, justamente, atendiendo a la política de la diferencia que se desprende de la relación entre agencia, historia y mundo que esas perspectivas aportan. Para Fanon, la terminología de Merleau-Ponty es inadecuada para explicar las relaciones coloniales porque aquello que estructura de manera intersubjetiva el esquema corporal y lo va fijando en una imagen es la relación de subordinación que conlleva la imposición de un discurso blanco sobre los negros,¹² anclándolos en un pasado que ya no puede actualizarse.

En este sentido, el esquema corporal como *locus* iterativo que permite la emergencia recíproca de ser y mundo resulta socavado y deteriorado para aquellos sujetos marcados como no-blancos. La experiencia racial que Fanon narra en *Piel negra, máscaras blancas* (1952), deja entrever cómo el mito de la blanquitud se inserta entre el esquema y la imagen de sí mismo, convirtiendo esta espacialidad de situación merleau-pontiana en una espacialidad patológica, porque interviene en el autoconocimiento que los sujetos colonizados puedan tener de sí mismos. Finalmente, en el pasaje del esquema histórico-racial al epidérmico-racial se produce una transformación de esa imagen corporal dinámica en una fijación anquilosada, dirá Alian Al-Saji (2019), convertida en superficie no solo visible, sino también afectada, sensibilizada, por las heridas coloniales.

La dinámica que aquí se establece se vincula con el modo en que, para estas teorías fenomenológicas y existencialistas de las cuales Fanon se nutre, el sujeto se va conformando en relación con otros, en especial bajo su mirada objetivadora y cosificadora. Para Weate (2022), este triple pasaje entre esquemas recuerda el modelo triádico de subjetivación propuesto por Sartre. En este

¹² Si bien el trabajo de Fanon está centrado en la negritud y en el contexto específico del colonialismo en las Antillas, para los fines de este trabajo, y como quedará mejor explicitado luego, lo negro hará referencia a quienes son marcados por este discurso como “no-blancos”, como un efecto del discurso colonial. De la misma manera, blanco es la palabra para nombrar la materialización de ese dispositivo de blanquitud y no un sustantivo que nombre cuerpos concretos, lo cual deja al descubierto que la materialización de los cuerpos siempre es contextual y depende de la relación de fuerzas que imponga ese discurso.

modelo hay una primera instancia en la que el sujeto es un “ser para sí”, como una “perspectiva sobre el mundo”, el locus de la percepción —donde ubicaríamos al esquema corporal—. Luego, en el encuentro con otro, el sujeto es forzado a reconocer una visión de sí mismo desde el exterior, como una diferencia contingente dentro del mundo, como un “otro”, tomando conciencia de su “ser-para-otros” y de su “ser en sí” —como cosificado—. ¹³

Lo que me resulta interesante de estas dos instancias es la propuesta de que la doble perspectiva —para sí/en sí— no puede resolverse, por el contrario, es el motor del movimiento del sujeto, la búsqueda incesante de ser “para sí en sí”, de unificarse. Esta tercera instancia solo puede ser experimentada como náusea y como abismo. ¹⁴ Un abismo que se produce entre el tocar y ser tocado, entre el mirar y el ser mirado —entre la libertad y la violencia constitutiva—, es lo que instituye la realidad humana contingente, sin positividad, habitada por ese abismo. Ese es justamente el motor de un sujeto en constante transformación de sí y del mundo, siempre insatisfecho, proyectado en su deseo hacia el futuro, hacia lo que no es, hacia lo que quiere ser; atravesado por el deseo del otro, en la búsqueda de reconocimiento. Lo que introduce Fanon en esta discusión es la situación del rechazo y del no reconocimiento que, en el contexto del colonialismo, la mirada blanca proyecta sobre los cuerpos no-blancos.

Aquí es donde entraría a tomar forma el esquema epidérmico-racial que ya no se juega en el nivel del mito, de la narración histórica como representación simbólica o icónica, sino en un nivel indexical, metonímico y del orden de lo sensible, de la afectación perceptual, que afecta el puro aparecer. Según Gayle Salamon (2022), no hay allí donde esconderse, por lo cual, para poder escapar o cimarronear (De Oto, 2011), será preciso hundirse en las heridas (Al-Saji, 2019) o en la desorientación (Ahmed, 2019). Cuando la mirada del otro, en el proceso de constitución de la imagen corporal, en vez de investir ese cuerpo con su propio deseo, lo inviste con el rechazo, el asco o la indiferencia, hay allí un proceso patológico que deja huella. Como planteó Weate (2022), en contraste con la idea de un esquema corporal como relación autónoma con los cambios y las inflexiones de la historia, aquí la historia es arrojada sobre el sujeto no-blanco y la imagen corporal es resquebrajada (p. 167). La imagen de sí mismo construida autónomamente se ve frustrada por una parodia: el mito del blanco y el negro. Ya con el esquema epidérmico, el esquema se “naturaliza”, se biologiza, inscribiéndose en rasgos visibles y esencializados.

¹³ Este proceso subjetivo en etapas resulta bastante criticable para una perspectiva post-fundacionalista. Pensar en un primer momento incontaminado va en contra de una idea de sujeto-sujetado por el lenguaje y la cultura. Prefiero tomar esta idea no como etapas, sino como instancias o aspectos que se superponen sin anularse y que conviven en tensión.

¹⁴ Es lo que Ahmed (2019) describió como “desorientación”, para proponer una fenomenología de la desorientación o de lo *queer*.

Esta es la experiencia que Fanon narra y que permite situar al proceso de estructuración subjetiva en el marco particular del colonialismo y sus derivaciones poscoloniales. Es importante comprender esta especificidad junto a los avances que ha hecho la teoría feminista en torno a la matriz heteronormativa que también interviene en esta materialización biologizada del sujeto.¹⁵ Por este motivo, me parece que es necesario hablar de un esquema histórico racial sexogénico y de un esquema epidérmico racial sexogénico, pues ambos vectores se anclan en la materialidad de los cuerpos y en esta dinámica de la visualización —cosificación— como modo de constitución subjetiva altamente normativa en nuestras sociedades. Una perspectiva interseccional es insoslayable si queremos comprender cómo estos esquemas —corporal, histórico y epidérmico— impactan directamente sobre el sentido tácito del sí mismo, convirtiéndose así en el conjunto de disposiciones que permiten ya no vivir, sino sobrevivir en este mundo.

Siguiendo lo expuesto por Weate (2022), la lectura fanoniana de Merleau-Ponty mantiene su propuesta de libertad inalienable. El argumento de Fanon es que esa libertad expresa al sujeto negro en la forma de una negación, pervirtiendo la historia y luego ocultando el procedimiento. Fanon estaría proporcionando una genealogía del racismo como proceso esencializador, demostrando que el esencialismo es un discurso derivado de una “represión perversa y encubierta de la historia” (p. 167) y por ello es que su fundamento biológico es problemático. Solo cuando ese ocultamiento se consolida —por medio de la epidermización— es que surgen cuestiones relativas a la base biológica de la raza. Desmontar esa genealogía es parte de una política pos/decolonial que trabaje sobre ese encubrimiento histórico, abriendo espacios de fuga que rompan la lógica de la representación maniquea y violenta de la ontología del ser cosificado.

De esta manera podemos leer la articulación entre Merleau-Ponty y Fanon, como sugirió Colman (2022), no como una versión o una explicación más inclusiva del esquema corporal, sino como registros diferentes de la estructuración de la experiencia, la subjetividad y la témporo-espacialidad. Leerlos juntos permite reconocer lo pre-reflexivo como histórico, y lo histórico como contingente, comprendiendo más adecuadamente la textura racializada de la experiencia corporal (p. 136) en los contextos poscoloniales. Reconocer la diferencia entre esquema corporal, histórico y epidérmico posibilita realizar una genealogía transversal, que es histórico-social y subjetiva a la vez, del racismo, atendiendo a sus matices y situándola en contextos concretos.

¹⁵ Andrea Sánchez Grobet (2019) planteó la influencia de Simone de Beauvoir en la obra de Fanon, justamente en la recuperación que ambos hacen de la teoría corporal de Merleau-Ponty. Para esta autora, proviene de la perspectiva merleau-pontiana la idea de una experiencia vivida en términos de género y raza que los dos autores desarrollan en sus obras. Encuentra semejanzas en la crítica al determinismo biológico, al binarismo blanco-negro/hombre-mujer y a los efectos del colonialismo en el cuerpo —en sus reflexiones respectivas sobre Argelia—.

Escarbando las heridas de la onto-epistemología colonial

En un mundo anti-negro y heteronormativo (Gordon, 1995), el esquema histórico-racial-sexogenérico proviene, como sostuvo De Oto (2011), de la lógica de la representación “proyectada por una ‘conciencia blanca’ sobre ‘cuerpos negros’” (p. 166). Es decir, implica una ontología y una epistemología basada en la lógica representacional como aquel dispositivo que cosifica y otrifica, mediante la producción de la mismidad blanca/masculina sobre la base de la marcación/supresión de lo no-blanco/femenino. Se podría sostener, como lo hicieron Mahendran (2022), Weate (2022) y Gandarilla (2021) que, ante esta lógica, Fanon propone una ontología poscolonial que no rechaza la ontología en sí, sino que expone las presunciones ontológicas de Occidente —en general de la filosofía europea, y en particular de la fenomenología—. ¹⁶

En palabras de Mahendran (2022), en Fanon existe una crítica implícita a la noción de *dasein* —como “ser ahí” — cuando plantea que la existencia negra resalta justamente su *nicht-sein*, es decir, su “no ser”, su “ser-no-ahí” en el mundo blanco. Esto supondría, entonces, una ontología que no gire alrededor del ser —del sí mismo—, sino del no-ser como diferencia, lo cual produciría una herida en la noción occidental de ontología y su variante fenomenológica. Así, es posible pensar una fenomenología y una ontología de la diferencia en la cual el ser, como categoría unificada, no deba aparecer en términos epistemológicos como un condicionante a priori de la experiencia. La experiencia racializada da cuenta de que hay experiencia en el no-ser, e incluso, que la “ilusión de sustancia” (Butler, 1990, p. 91) de una ontología del ser se basa en una “represión perversa y encubierta de la historia”, que busca sostener, ansiosa y violentamente, la mismidad blanca sobre el borramiento de lo no-blanco.

En este sentido, y como apuntó Weate (2022), una comunidad de seres que no reprima la diferencia solo es posible si el pasado no se solidifica y si el presente se concibe como el lugar de una potencial ruptura de lo dado. Por ello, para Fanon, la libertad implica la inflexión activa del “ahora”, más que una valorización o reproducción reactiva del pasado. En su propuesta, la historia como origen —y como proyecto— es negada (p. 168). No es en el ser-ahí donde debe realizarse un sujeto, sino en el ser-no-ahí, en el no-ser, como lugar de la diferencia, como abismo de lo posible aún no realizado, allí radica la libertad. De esta forma, según

¹⁶ José Gandarilla Salgado (2021) llamó a esta propuesta fanoniana “una fenomenología de lo colonial como alternativa a las ontologías del objeto” (p. 52). Aquí retomo esta idea basada en la descripción que Fanon hace de la particular experiencia colonial, pero prefiero seguir la propuesta de Weate (2022) de una fenomenología crítica poscolonial; o la de Ahmed (2019), de una fenomenología de la desorientación, para explorar una fenomenología de la resistencia a esa experiencia, que explore las zonas del no-ser ahí.

Weate, el ser se convierte en un ideal ético, como un horizonte espacio-temporal futuro, porque no puede ser dado ni funcionar como el fundamento a-priori a riesgo de cerrarse sobre sí mismo e impedir la diferencia.¹⁷

Sin embargo, para Weate hay una diferencia sutil pero fundamental entre la idea de libertad de Merleau-Ponty y la de Fanon. Mientras para el primero la posibilidad de una inflexión en y del presente es garantizada por la movilidad del agente, de su ser corporal, como un asunto del hábito en sí; para el segundo, por el contrario, liberarse del pasado implica esfuerzo y determinación. Dice Weate: “Para Fanon, la transformación del presente requiere algo así como una resistencia crítica a la epistemología dominante —una negación activa del mito que interviene en la formación de imágenes corporales” (2022, p. 171). Aquí radica la propuesta de una fenomenología crítica poscolonial: la libertad es un esfuerzo, no está garantizada, y radica, sobre todo, en la inestabilidad y en las heridas. La libertad se encuentra en esa tensión constitutiva entre la indeterminación de relaciones intersubjetivas y sujeto-mundo, y la violencia de la cosificación. Por ello, depende de un esfuerzo consciente y riguroso que permita trabajar sobre los esquemas históricos y epidérmicos, sobre su dinámica violenta de objetivación, abriendo las llagas, manteniendo la desorientación propia de la indeterminación, para expandir los límites en el presente y proyectar otro futuro.

El asunto de las llagas y las heridas viene a colación por una propuesta de Al-Saji (2019) con la que me gustaría finalizar este apartado. Para esta autora, el planteamiento de Fanon rompe con la tradición fenomenológica clásica al proponer un método basado en la fenomenología del afecto y del tocar, que quiebra con la centralidad de la percepción —como visualidad y espectáculo—. Teniendo en cuenta el criterio que indica que una fenomenología de la racialización no puede ser sino una fenomenología del afecto, este punto me parece crucial.

De acuerdo con Al-Saji (2019), Fanon inventó un método fenomenológico crítico, claramente temporal, desde el territorio afectivo que él mismo habitó. Este método se basa en “tocar las heridas de la racialización, sentir las y habitar en ellas” (p. 2). Es un tipo de fenomenología del afecto pre-reflexivo que se mantiene no objetivado. Para describir esta fenomenología, la autora trabajó con el “peso de la colonización” como estructurador del afecto,

¹⁷ Como mencionó Mahendran (2022), en Merleau-Ponty la percepción humana resulta en un estado de subjetivación sin antropocentrismo, lo cual quiere decir que el sujeto, en términos sartreanos el ser-para-sí, no es nuestro modo normativo y general de ser en el mundo. Para Merleau-Ponty (1957), nuestro modo general de existencia no es ni sujeto ni objeto, sino el de la experiencia corporal. En este sentido, existir se da antes que ser. Esta es la base de una perspectiva posfundacionalista. La existencia se da sin fundamento previo, como proceso en devenir, es una lógica inversa a la del sujeto soberano. Es una ontología sin sujeto, o una ontología del no-ser, más que una ontología del sujeto autónomo pre-cultural, *tabula rasa* o no barrado en términos lacanianos.

poniendo en cuestión la inmediatez de la experiencia como una experiencia no afectada por ese peso. Sostener la idea de una experiencia sin mediación, transparente, supone un desinterés por reconocer la influencia —conflictiva, ambigua— del colonialismo en la subjetividad.

Así, se esconde que la racialización se efectúa desde un afecto pre-reflexivo, no representable, no lineal, en “ebullición”. Al-Saji (2019) afirmó que el afecto colonizado se mantiene evasivo y opaco porque se defiende de la fijación. En el caso de Fanon, su fenomenología del tocar es más dolorosa y más compleja temporalmente, porque es, por un lado, parte de una acción corrosiva —la que produce las heridas coloniales—. Por otro, parte de la respuesta a ese mundo blanco, dado que puede convertirse en una terapia anticolonial para “concientizar al paciente racializado” (p. 7),¹⁸ tocando con el dedo las heridas y localizando las fuentes del dolor.

Introducir en estos términos el peso de la “duración colonial” sobre la constitución subjetiva permite ahondar en lo que hay de afectado en esa constitución. Esto habilita un pensamiento del escape —del cimarronear— porque el afecto no es posible de ser fijado —como la imagen—, no tiene representación unívoca, y una parte importante de su formación depende de vibraciones, espasmos y heridas no completamente localizadas. Ello quiere decir, también, que para transformarse precisa de algo más que la palabra, el trabajo con la imagen o con la representación histórica; es necesario, fundamentalmente, hundirse en la espesura de los gestos, los movimientos y las sensibilidades, allí donde:

se agita lo extraño, cuando la violencia de una sociedad racializada cae de modo más contundente sobre los detalles de la vida: dónde puede uno sentarse, o no puede; cómo puede vivir, o no puede; qué puede aprender, o no; a quién puede amar, o no. (Bhabha, 2002, p. 32)

Como afirmó Al-Saji (2019), esta fenomenología decolonizadora del tocar que trae Fanon no apunta tanto a suturar las heridas, completar los sinsentidos o disputar la representación, sino a modos de habitar las heridas sin proponer una teleología de la curación o de la esperanza. Habitar la náusea, el no-ser, para recuperar otra ontología posible, una que no se estructure bajo la lógica de la temporalidad lineal, sino sobre el existir múltiple y superpuesto,¹⁹ pues si se cierra en un solo sentido, pierde su eficacia como motor de disconformidad y cambio.

¹⁸ Aquí “paciente” hace referencia al trabajo clínico que Fanon realizaba como psiquiatra en Argelia.

¹⁹ Esto refiere a una lógica más acorde al proceso indexical del sentido, que al icónico o al simbólico. Una fenomenología del cuerpo significante en su fase metonímica, del desborde (Verón, 1993).

Una fenomenología crítica para una América Latina *abigarrada*

Es preciso insistir en que el peso de la duración colonial en la conformación estructural de la diferencia racializada afecta tanto a colonizados como a colonizadores; aunque de manera diferencial. La duración colonial pesa de manera distinta, es “liviana para los ciudadanos coloniales y pesada para los sujetos colonizados” (Al-Saji, 2019, p. 9). Por eso, un filósofo francés blanco puede ignorar este peso y plantear una metodología fenomenológica libre de todo condicionamiento. El racismo opera en el nivel de la pasividad y la habitualidad porque calibra el desahogo afectivo del campo perceptivo en cada caso, conforma la conciencia práctica de cada uno. En tal sentido, forma parte de lo que Csordas (2010) denominó “modos somáticos de atención” (p. 87),²⁰ un entrenamiento pre-reflexivo de los sentidos que permite el movimiento hacia aquello que ejerce una atracción.

La colonización ha generado sensibilidades diferenciales, unos sujetos más sensitivos y otros más indiferentes, unos que se mueven con mayor libertad y otros que sienten el peso de su diferencia, con bagajes, capacidades, predisposiciones, en definitiva, capitales simbólicos y performativos diferenciales que dependen de las historias particulares en las cuales esa larga duración de la colonialidad ha devenido situada, conformando subjetividades y alteridades concretas. Podríamos decir que no hay dimensión de la vida actual que no esté tocada por el peso de esa onto-epistemología colonial, al menos en los países poscoloniales. Esa es la perspectiva que comparten los estudios poscoloniales y decoloniales.

Si bien el peso es diferencial según los lugares sociales que se hayan ocupado y se ocupen en esta historia de larga y corta duración, es importante no olvidar que la distribución de ese peso se juega en el marco de subjetividades en relación, no constituidas de antemano. El binomio blanco/negro, o colonizado/colonizador, es parte del dispositivo de representación del discurso colonial que opera esencializando por medio del borrado de esta operación. Con respecto a esta cuestión retomo la crítica poscolonial que se hace a la noción de sujeto o de cultura en términos autónomos.

La idea de diferencia cultural de Bhabha (2002) se opone a la idea de diversidad cultural, que supondría culturas homogéneas y un proceso de dominación colonial basado en el encuentro de dos culturas autosuficientes, aunque con distinto grado de poder simbólico y material. Por ello, la lógica del amo y el esclavo, como la del blanco y el negro, no puede pensarse como de

²⁰ Definidos como: “modos culturalmente elaborados de prestar atención a, y con, el propio cuerpo, en entornos que incluyen la presencia corporizada de otros” (Csordas, 2010, p. 87).

oposición —como una dialéctica posible de ser superada por la negación de la negación—, sino como de co-producción en la diferencia colonial. El colonialismo produce subjetividad alienante en todos los sujetos entramados en el discurso colonial. Esto significa, como plantearon De Oto y Catelli (2018) retomando a Fanon, que la alienación como efecto de un doble proceso económico y de interiorización-epidermización de la diferencia, no ocurre suplantando identidades pre-existentes, sino a partir de un proceso de producción de subjetividad performativo (p. 234); es decir, que crea sujetos en el mismo proceso de la interacción colonial y poscolonial.

Es por esto que Fanon aseguró que no hay posibilidad para el negro de liberarse mediante una negación de su condición, pues esto supondría entrar en la misma lógica de la diferencia colonial. Para salir de esa lógica es necesario fomentar una zona de “no ser” —del afuera de la ontología dualista y sustancialista—. Según Catherine Walsh (2009), la contribución pedagógica de Fanon está en presentar la descolonización no simplemente como un problema político, sino como una práctica de intervención que implica la creación de una nueva humanidad (p. 21). En este orden, lo decolonial es una apuesta de existencia-vida, pues la deshumanización es un componente central de la colonización. Como sostuvo Fanon: “No basta con unirse al pueblo en ese pasado donde ya no se encuentra sino en ese movimiento oscilante que acaba de esbozar y a partir del cual, súbitamente, todo va a ser impugnado” (cit. en Walsh, 2009, p. 23). Y esta impugnación se hace a partir del lenguaje mismo del discurso colonial, no por fuera.

Siguiendo a De Oto y Catelli (2018), para Fanon, la manera de desestabilizar el “ser colonial” sería la acentuación paroxística de los rasgos estereotipados de la subjetividad colonial. Al igual que Butler (1990) propuso la parodia como forma de desestabilización del binarismo de género, Fanon:

imaginó que el combustible representacional de las identidades maniqueas del colonialismo debía agotarse en la misma dirección de su producción, es decir, acentuando dichos rasgos centrales y, a partir de allí, realizar una tarea de desmonte que es histórica y que privilegia cierta ambivalencia. (De Oto y Catelli, 2018, p. 245)

Ahora, para poder acentuar los rasgos centrales de una identidad se debe trabajar situadamente en los espacios nacionales y regionales, en los cuales el peso de la colonialidad imprime su propia imagen/figura y provoca sus propios

afectos.²¹ Para nuestro contexto, recuperar el concepto de “tiempo abigarrado” de Silvia Rivera Cusicanqui (2012) permite comprender la ambivalencia, la contradicción y la superposición de historias y subjetividades que se producen al interior de las naciones latinoamericanas. Esto implica atender al proceso particular de mestizaje que se llevó a cabo en estas tierras. Tomado como un dispositivo (Catelli, 2010, 2020), el mestizaje “desconfigura el esquema binario de colonizador/colonizado, al mismo tiempo que sostiene las tramas conflictivas de la relación colonial” (Catelli y De Oto, 2018, p. 249).

Desde el punto de vista de Rivera Cusicanqui, el mestizaje es una dinámica marcada por “disyunciones, conflictos y una trama muy compleja de elementos afirmativos, que se combinan con prácticas de autorechazo y negación” (cit. en De Oto y Catelli, 2018, p. 247). Se trata de una matriz de comportamientos que alcanza no solo a los “indígenas”, sino a todos los “variopintos estratos del mestizaje y el cholaje, y hasta a los propios *q’aras*”.²² Por ello, los autores afirmaron que “el trabajo de Rivera Cusicanqui da paso a una microfísica de la subjetividad que no niega flujos y procesos globales, sino que los carga de ambivalencia y relacionalidad” (De Oto y Catelli, 2018, p. 250). Entonces, una acción decolonial en nuestras naciones latinoamericanas debe apuntar a esa microfísica de la subjetividad que desarme esta matriz racializante.

En el marco de esta discusión sobre cómo opera el racismo de manera estructural en la conformación de las subjetividades al interior de estados nacionales concretos, cabe preguntarse por la desestabilización de esquemas corporales, posturales, motrices y afectivos atravesados por el peso histórico epidérmico de una colonialidad de larga duración.

Conclusión

¿Cómo recuperamos la crítica fanoniana a la fenomenología del cuerpo, para un presente latinoamericano que vaya más allá de la lógica colonizador/colonizado, blanco/negro, y se sitúe desde un pensamiento de lo abigarrado y lo mestizo? Debería, para mí, recuperar la fenomenología del tocar, de la herida, de la ambigüedad y la contradicción. Una de las formas más efectivas de trabajar con lo ambiguo es focalizarse en el afecto, en “lo que afecta” y en “cómo lo hace”, así como detenerse en las reacciones a esa afectación. Por eso me resulta tan productiva la idea de habitar la herida, la náusea, el no-ser.

²¹ Un ejemplo de este trabajo situado es el que relatamos bajo la idea de “estampas argentinas” (Broguet, Corvalán y Rodríguez, 2023). Allí describimos la conformación de un dispositivo performático para ahondar en la fisonomía y la afectividad de un racismo concreto y estructural a la conformación del espacio nacional argentino.

²² Categoría émica para nombrar a los blancos en Bolivia.

Lo que propongo en este artículo es una clave de lectura del ser-en-un mundo racializado, de la experiencia de una vida racializada que “alcanza no solo a los ‘indígenas’, sino a todos los ‘variopintos estratos del mestizaje y el cholaje’, y hasta a los propios *q’aras*” (De Oto y Catelli, 2018, p. 247); herramientas heurísticas para ingresar a ese mundo de la vida donde “se agita lo extraño”. La experiencia racializada no es transparente, es opaca, contradictoria, en ebullición, esquiva, y nos abarca a todes, aunque pese con mayor intensidad en aquellos cuerpos que portan la marca racializada. ¿Y dónde se encuentra la libertad en este mundo racializado? En la desestabilización de la fijación, en el atravesamiento de estos esquemas históricos y epidérmicos que tienden hacia el ser-ahí, pero fracasan. Este fracaso se debe a que son parte del esquema corporal —propio de la existencia corporizada del sujeto— que es la morada de la indeterminación, del habitar situado, de la reciprocidad con el entorno, del hacerse y hacer el mundo.

La subjetividad se conforma en el intento de ir contra la desorientación, el abismo, la nada, el no-ser; esa es su condición de movilidad, por eso hay que buscar allí las líneas de fuga. Y por eso la libertad está en lo que nos condiciona/habilita, porque la impugnación se hace a partir del lenguaje mismo del discurso colonial, acentuando los rasgos, jugando con eso, desmontando su ilusión de sustancia, creando nuevas asociaciones, montajes, hibridaciones. Para transformar los esquemas históricos y epidérmicos, es preciso poner a jugar el capital simbólico/performativo, reestructurarlo, mediante performances paródicas que recojan representaciones, pero sobre todo, imaginarios y afectos, y los muevan de lugar.

En este trabajo he intentado detallar la distinción entre dichos esquemas, porque creo que dan pistas para comprender de mejor manera dónde se hallan las eficacias simbólicas y performativas de aquellas acciones colectivas que se proponen especialmente reconfigurar identificaciones, imaginarios y sensibilidades. Para destrabar el racismo, como el sexismo, es necesario hacer sangrar la herida, una fenomenología del tocar, más indexical e icónica que simbólica, pues muchas veces no tienen figuraciones fijas, transparentes, son más bien ambiguas y contradictorias.

Por ello se debe trabajar en varios planos, para socavar el esquema histórico racial: otros sentidos, otras representaciones, bucear archivos, re-narrar la historia, investir nuevos símbolos —de allí su eficacia simbólica e icónica—. Para socavar el esquema epidérmico racial: otras performatividades, otros gestos, estimular los sentidos, los afectos, el tocar, gustar, oler —de ahí su eficacia indexical—. Esta es la manera en que es posible hacer productivo lo abigarrado, las tensiones entre disyunciones, conflictos,

elementos afirmativos y prácticas de autorechazo y negación; trabajar en la microfísica, de forma situada, desde una fenomenología crítica que no parta de la asunción de un sujeto universalizable libre de violencia histórica, sino, por el contrario, de un sujeto localizado, vulnerable, acechado por heridas que lo desorientan y le dan náusea.

Referencias

- Ahmed, S. (2019). *Fenomenología Queer: Orientaciones, objetos, otros*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Al-Saji, A. (2019). Touching the Wounds of Colonial Duration: Fanon, Husserl and a Critical Phenomenology of Racialized Affect. Lecture given at the *Collegium Phaenomenologicum*, Città di Castello, July, pp. 15-19. https://philosophy.williams.edu/files/Al-Saji_Fanon1-2.pdf
- Bhabha, H. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bourdieu, P. (1991 [1980]). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Broguet, J., Corvalán M. L. y Rodríguez M. (2023). Estampas argentinas de un racismo velado. En S. Citro, A. Podhajcer, M. L. Roa y M. Rodríguez (coords.), *Confluencias transdisciplinarias desde las ciencias sociales, las artes y la educación* (pp. 182-229). Buenos Aires: Biblos.
- Butler, J. (1990). Variaciones sobre sexo y género. Beauvoir, Wittig y Foucault. En S. Benhabib y D. Cornell (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica* (pp. 291-312). Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.
- Catelli, L. (2010). Arqueología del mestizaje, colonialismo y racialización en Iberoamérica (tesis doctoral, Universidad de Pennsylvania)
- Catelli, L. (2020) *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización*. Temuco: Ediciones UFRO/CLACSO.
- Citro, S. (2009) *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Buenos Aires: Biblos.
- Colman, A. (2022). Corporeal Schemas and Body Images. Fanon, Merleau-Ponty and the Lived Experience of Race. En L. Laubscher, D. Hook y M. Desai (eds.), *Fanon, phenomenology and psychology* (pp. 127-138). New York: Routledge.
- Csordas, T. (2010). Modos somáticos de atención. En S. Citro (comp.), *Cuerpos plurales* (pp. 83-104). Buenos Aires: Biblos.
- De Oto, A. (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, 15, pp. 149-169.
- De Oto, A. y Catelli, L. (2018). Sobre colonialismo interno y subjetividad. Notas para un debate. *Tabula Rasa*, 28, pp. 229-255.

- Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones ERA.
- Fanon, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Foucault, M. (1985). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Gandarilla Salgado, J. G. (2021). Todas las cicatrices: hacia una fenomenología de lo colonial en Frantz Fanon. En L. Catelli, M. Rodríguez y P. Lepe-Carrión (comp.), *Condición poscolonial y racialización* (pp. 23-59). Mendoza: Qellqasqa.
- García, E. (2012). *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*. Buenos Aires: Rthesis.
- Gordon, L. R. (1995). *Bad Faith and Anti-Black Racism*. Amherst: Humanity Books.
- Mahendran, D. (2022). The Facticity of Blackness. En L. Laubscher, D. Hook y M. Desai (eds.), *Fanon, Phenomenology and Psychology* (pp. 139-150). New York: Routledge.
- Maldonado Torres, N. (2007). Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (pp. 127-167). Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Martin Alcoff, L. (2006). *Visible Identities: Race, Gender, and the Self*. New York: Oxford UP.
- Merleau-Ponty, M. (1957). *Fenomenología de la percepción*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (1993). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. En R. Forgues (ed.), *José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento* (pp. 166-187). Lima: Editora Amauta.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, XI(2), pp. 342-386.
- Restrepo, E. (2011). *Intervenciones en teoría cultural*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Rivera Cusicanqui, S. (2012). *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Ed. La Mirada Salvaje.
- Rodríguez, M. (2016). *Giros de una Mae de Santo. Corporalidad y performatividad en un caso de conversión a las religiones afrobrasileñas en Argentina* [tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires]. Repositorio Institucional UBA.
- Rodríguez, M. (2018). La incorporación espiritual como performance: hacia una teoría de la subjetividad performativa. En M. Renold (comp.),

Antropología Social. Perspectivas y problemáticas Vol. 3 (pp. 459-496). Rosario: Laborde Editor.

Salamon, G. (2022). The Place Where Life Hides Away. En L. Laubscher, D. Hook y M. Desai (eds.), *Fanon, Phenomenology and Psychology* (pp. 151-161). New York: Routledge.

Sánchez Grobet, A. (2019). Fanon, el cuerpo y la colonialidad: una lectura feminista. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 13, pp. 137-170.

Verón, E. (1993). *La semiosis social*. Barcelona: Gedisa.

Weate, J. (2022). Fanon, Merleau-Ponty and the Difference of Phenomenology. En L. Laubscher, D. Hook y M. Desai (eds.), *Fanon, Phenomenology and Psychology* (pp. 162-174). New York: Routledge.

Walsh, C. (2009). Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir. En P. Medina Melgarejo (comp.), *Educación Intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas* (pp. 25-42). México: Editorial Plaza y Valdés, Universidad Pedagógica Nacional.

De la zona de *no-ser* al *Sol de la conciencia*:

Experiencia y antirracismo
en Frantz Fanon
y Édouard Glissant

From the *Zone of Non-being* to the *Sun of Consciousness*:

Experience and Anti-racism
in Frantz Fanon and
Édouard Glissant

Carlos Aguirre Aguirre*

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

IDEF - Universidad Nacional de San Juan

 <https://orcid.org/0000-0002-7924-9399>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3854>

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba. Magister en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de Cuyo. Licenciado en Comunicación Social por la Universidad de Playa Ancha. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan, Argentina (IDEF-UNSJ). Miembro del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial (CIETP) y del Instituto de Filosofía Argentina y Americana (IFAA). Correo electrónico: aguirreaguirrecarlos@gmail.com



Recibido: 27 julio 2022 * Aceptado: 30 octubre 2022 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Aguirre Aguirre, C. (jul.-dic., 2022). De la zona de *no-ser* al *Sol de la conciencia*: experiencia y antirracismo en Frantz Fanon y Édouard Glissant. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 194-223. Doi: <https://doi.org/10.15648/cl.36.2022.3854>

Resumen

Partiendo de los trabajos de Frantz Fanon y Édouard Glissant, en este artículo se analiza la presencia de una autopoética vinculada con las modulaciones filosóficas y narrativas que asume la experiencia caribeña. En primer lugar, se revisa la *autopoiesis* como posibilidad de un cuestionamiento a la noción moderna de la “raza”. En segundo, se problematiza que la propuesta psico-fenomenológica de Fanon —desde su concepto de zona de *no-ser*— cuestiona el binarismo “blanco/negro”. Finalmente, se visita la poética temprana de Glissant para indagar los pliegues de la *Relación* en clave antirracista. El presente artículo no solo ensaya un vínculo Fanon-Glissant, también puntualiza lo poscolonial de la experiencia fanoniana y glissantiana.

Palabras clave: autopoiesis, experiencia, Frantz Fanon, Édouard Glissant

Abstract

The article analyzes in the works of Frantz Fanon and Édouard Glissant the presence of an *autopoetic* linked with the philosophical and narrative modulations assumed by the Caribbean *experience*. First, it reviews *autopoiesis* as a possibility of questioning the modern notion of “race”. Second, it contends that Fanon's psycho-phenomenological proposal, from his concept of zone of *non-being*, questions the “black/white” binarism. Finally, the essay visits the early poetics of Glissant to investigate the folds of the *Relation* in an anti-racist key. The article doesn't just rehearse a Fanon-Glissant link. It also points out the postcolonial of the Fanonian and Glissantian *experience*.

Keywords: *autopoietic*, *experience*, Frantz Fanon, Édouard Glissant

Drama y poema son palabras muy próximas:
 las dos proceden de verbos que quieren decir hacer.
 Sin embargo, el hacer del drama es interior a la historia,
 es la acción prometida en el relato.

Variaciones sobre la literatura (Barthes, 2003).

Experiencia y autopoiesis: fisurar la “raza”

¿Qué es lo que vincula epistemológica y teóricamente a Frantz Fanon y Edouard Glissant? ¿Sus escrituras son vulnerables frente al avance de la teoría poscolonial y la crítica decolonial? Visto de otro modo, ¿Fanon y Glissant pueden dar cuenta de los efectos del poder racista de Occidente que asedian nuestro presente poscolonial? Entonces, ¿son actuales sus reflexiones sobre el racismo? Estas preguntas se vuelven perniciosas —y sus respuestas, vaya a saber cuáles— si se opta por obturar la mirada y desechar el terreno caribeño desde el que se despliegan sus críticas sobre el racismo.

Las narrativas de Fanon y Glissant incomodan por el hecho de que son contundentes e imprecisas: ambivalencia y paradoja propia de los repertorios estéticos y culturales del Caribe. Pero hay que convenir que el lenguaje está cargado de una conversación espectral, más aún cuando el enunciante —quien habla— refuta la amalgama cultural y política de un proyecto civilizatorio que fabrica espectros, fantasmas y ausencias. Por eso la imprecisión. La fenomenología anticolonial de Fanon y la *Poética de la relación* de Glissant (2017) caminan con velocidad sabiendo que el tiempo es corto y que en el mundo se desfondan los paradigmas absolutos de la modernidad —verdad, identidad, esencia, etc.—. Así, la narrativa no está orientada a construir una contra-relato de lo que pudo haber sido, sino por ubicarse en la tensión que habita en lo que es.

Dicho en otras palabras, Fanon y Glissant abren el problema del colonialismo, más que clausurarlo; sugieren respuestas, más que enaltecer una verdad; se abren hacia la paradoja, más que arribar a la precisión de las formas estéticas, culturales e históricas. Inclinados por desnudar la naturaleza de la alienación colonial, ambos autores no se encallan en las leyes morfológicas de la Historia. En cambio, se mantienen en la superficie de las actitudes, los vínculos psicoafectivos y el habla, borrando los signos preestablecidos que pretenden explicar el porqué de los espectros, los fantasmas y las ausencias.

Con el fin de entender esto, me sirvo brevemente de la conferencia *El autor como productor*, dictada en 1934 por Walter Benjamin, quien indagó la actividad crítica del autor. Benjamin (2019) mencionó que el autor siempre encuentra una exigencia: “la de *reflexionar* sobre su posición en el proceso de producción” (p. 116). Refiriéndose a Bertolt Brecht y a Louis Aragon, el filósofo alemán reflexionó sobre la práctica del autor en el marco de una tensión con el aparato de producción en el que emerge. Esta tensión germina desde un desplazamiento del autor como proveedor hacia el autor *como ingeniero*. El rendimiento de la lucha del autor contra las formas burguesas de lo existente es la creación de una escritura que suspende el curso lineal de los hechos, más que reproducir situaciones. Precisamente Benjamin ve en el teatro épico de Brecht una ruptura con la usual representación ilusoria y acrítica del público/espectador, y una marcha hacia lo contrario: una alteración de la función organizativa de lo desconocido. Interrumpir la acción es también fundar una fractura del decurso organizado y progresivo del tiempo moderno.

En consecuencia, si el autor/escritor/hablante puede fracturar el orden normado de lo que se vive y para lo que se escribe, no resulta menor que Fanon y Glissant, al momento de reflexionar sobre una determinada condición colonial —la alienación antillana—, naufraguen por las paralizaciones del racismo, buscando cuestionar sus condiciones de posibilidad, que son las mismas condiciones en las que emergen sus escrituras. Que en uno el problema de la alienación sea más “transparente” y en otro más “implícito” no imposibilita pensar un vínculo productivo entre ambos. Por el contrario, Fanon y Glissant —también Aimé Césaire, Roberto Fernández Retamar y Maryse Condé, entre otros/as— constelan una heterogeneidad de preguntas, respuestas y reflexiones que involucran una ruptura del sentido tradicional y unilateral con el que se ha pensado el reparto colonial racista; un reparto que ellos mismos —Fanon y Glissant— han sufrido y reproducido. Es la constancia de ciertos temas colindantes la que tropieza con metáforas, alegorías, imágenes y experiencias que hablan de la condición humana, de sus desarraigos y exilios, de sus apetitos y voluntades.

Volviendo a Benjamin, entonces no hay por qué creer que la acción se encuentra predeterminada por las catástrofes del tiempo moderno. Al contrario, hay que pensar que el halo evocativo de las condiciones de existencia sobre el que se posa la crítica es adverso, también catastrófico, más aún cuando se interroga desde una determinada condición en la que se cristalizan relaciones racistas de poder. Por su parte, Fanon y Glissant ponen el cuerpo y la lengua en vínculo con la parálisis racista fundada por la modernidad europea. Con esto, siguiendo a Eduardo Grüner (2016), la

fórmula existencial de Fanon y la poética-filosófica de Glissant se sitúan en un *linde* trágico, que registra problemas a simple vista irresolubles. La relación con el Otro, señaló Grüner, “es un *linde*, o un *umbral*, o un *borde*, en el que el ‘ser’ de uno se constituye con ese Otro que se pretende expulsar a un pleno exterior”. A esto agregó que dicha constitución:

no se da de manera cualquiera, sino en el espacio tenso de un linde conflictivo, de una relación *histórica* de fuerzas, en el que esa *expulsión* conceptual del Otro busca, a fin de cuentas, disimular el ejercicio de un poder de extrema violencia. (p. 38)

En tanto que el sujeto racializado es dibujado por la imago¹ occidental en la forma de un cuerpo-muerto —un cuerpo sin lugar o situado en un no-lugar—, detrás de esto se instituyen representaciones que en el contexto de la vida social vivida cristalizan una narrativa global del racismo. Sylvia Wynter (2017) definió esto último como una noción metafísica que emerge a partir del constructo simbólico de la “raza” (p. 29). En este orden, proyectar y enaltecer una determinada imagen del ser humano tiene su fundamento no solo en la legitimación de un reparto dicotómico dividido, entre los *más humanos* y los *menos humanos*, entre un Yo Racional y el “desobediente-por-naturaleza”, sino también en dispositivos morales y filosóficos codificados con base en particularidades fenotípicas que sustentan el *propter nos* colonial. Bajo esta distribución, la experimentación del cuerpo —ya sea el propio o el del otro— se acopla a las representaciones preconfiguradas de lo social, lo político y lo histórico. De acuerdo con Wynter:

[e]l mecanismo central en función aquí, entonces fue y es el de *representación*. Su rol en los procesos de socialización, y por lo tanto, en la regulación de los niveles individual y colectivo del ensamblaje de los comportamientos —afectivo, accional y perceptual-cognitivo—, es central. (p. 43)

¹ El concepto de *imago* viene de la psicología de Carl Jung, quien describió la *imago* materna, paterna y fraterna. Según Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis (2013), *imago* y complejo son conceptos afines porque ambos guardan relación con el mismo campo: “las relaciones con el niño en su ambiente familiar y social” (p. 191). Ahora bien, a diferencia de complejo, la vértebra particular de *imago* es designar una pervivencia imaginaria y una representación inconsciente que se pueden objetivar en sentimientos, conductas e imágenes. Por consiguiente, no resulta extraña su utilización en la filosofía. En la clave en que lo usa Theodor Adorno (1962), la *imago* de la razón instrumental es la autoidealización de la técnica en su forma ahistórica, sosteniendo un mito de eternidad (p. 131). Por su parte, Grüner (2010) explicó que la *imago* de la modernidad y del sociometabolismo del capital es la de una “*Homogenización de las diferencias*” (p. 57). En ambos casos, la *imago* expulsa algo sin lo cual su materialidad no podría funcionar, pues es una “imagen ideal” o “idealizada” surtidora de fracturas, oclusiones y silenciamientos, principalmente en el orden del inconsciente.

Es únicamente por medio de una estrategia de representación de cada “orden humano” que es posible establecer una jerarquía histórica y cultural tejida de forma más profunda en los planos enumerados por Wynter (2017): afectivo, accional y perceptual-cognitivo, los cuales mantienen reglas fijas —normas— de comportamientos racistas dirigidos hacia el entorno y hacia sí mismo. Cabe señalar que tanto Fanon como Glissant reconocen el lugar central que ocupan los comportamientos, los estados psicoafectivos y la lengua en una trama histórica donde la “raza” opera como regulador sensorial, cultural y simbólico. Considerando que la “raza” funciona como un vector clave dentro de los mecanismos histórico-culturales coloniales de alterización, resulta fundamental notar de qué manera la racialización, en tanto proceso en el que se ejecuta y oxigena el dispositivo “raza”, tiene un matiz particular en los contextos latinoamericanos y caribeños.

Las sujeciones de diverso orden, sosteniéndose tanto en el aspecto fenotípico —el color— como en las características simbólico-culturales —el lugar de ubicación geopolítica— del sujeto racializado, dan cuenta de cómo la “raza” camina por múltiples rutas: una idea fundada por el biologicismo ahistórico del positivismo científico (Ortiz, 1975), un imaginario constitutivo de la modernidad/colonialidad (Quijano, 2000; Catelli, 2021), un dispositivo de poder administrado por la violencia epistémica de los discursos civilizatorios-imperiales (Mbembe, 2016), un significante resbaladizo cuya operatividad es histórica y discursiva (Hall, 2019), o un sostén de los procesos de subjetivación instituidos por las estrategias de estereotipación coloniales (Bhabha, 2002).

Con todo, y pese a la multiplicidad de estas lecturas críticas, advierto que en el caso de Fanon y Glissant la “raza” guarda relación especial con un proceso de integración/asimilación cultural cruzado por la alienación —Fanon— y el control occidental del logos (λόγος) —Glissant—. Ambos detectan la ambivalencia del dispositivo, no sin antes señalar sus coordenadas históricas —las cuales se organizan en las texturas del cuerpo racializado y la narración— en las historias sobre la colonización y las tramas psicoexistenciales del Yo. Asimismo, trastocan la fijeza de las dicotomías sostenidas por la identidad del sujeto moderno. En este trayecto, la “raza” se historiza por medio de la experiencia vivida y de un programa *contrapoético*, en los que se descubren estrategias para subvertir los efectos reificadores y binarios de las identidades raciales que reproducen el artificio jerárquico entre lo Mismo y lo Otro.

En algún punto, este es el derrotero que siguen varios de los autores/as del Gran Caribe (Valdés García, 2017). Por ejemplo, en su poemario *Yo, Laminaria* —publicado en 1982—, Césaire construye una identidad virtual

organizada en una narrativa/lingüística que quebranta el modelo de Hombre del racismo colonial. El gesto cesaireano es radical porque consiste en un trayecto poético en el que el hablante —Césaire— no deviene, sino que es laminaria: “una larga y fina alga marina que puede aventurarse lejos pero que, sin embargo, permanece unida a su roca” (Khalifa, 2017, p. 99; mi traducción). Césaire (2008) describió:

[cómo] el polvo de los alisos / la virtud de la espuma / y la fuerza de la tierra / el repunte se forma aquí por el influjo / más aún que por el aflujo / el repunte / se vuelve / alga laminaria (p. 176).

La imagen de un linde crítico, un espacio *liminar/laminario*, abre una multitemporalidad de formas culturales donde las construcciones monolíticas y estables de identidad no encuentran organización. Las programaciones biologicistas del racismo sostenidas en identidades fijas sufren una crisis representacional gracias a que se les oponen nuevos pliegues simbólico-poéticos en los que el entorno opera como madre del *habla*. Armado de alegorías, Césaire (2008) invoca a la naturaleza para que desafíe la parálisis del cuerpo, que es asimismo una parálisis social instalada por el constructo de la “raza”.

En varios sentidos, “raza” se liga con el concepto de *experiencia*, la cual funciona como una arteria clave dentro de las reflexiones fanonianas y glissanteanas. Cuando digo *experiencia* no me refiero exclusivamente a la particularidad *situada* de los proyectos críticos de Fanon y Glissant, también intento dar cuenta de cómo hay condiciones conceptuales que potencian una narración crítica sobre el racismo, en la que el frenesí de lo que se mira y se vivencia es indispensable para avanzar en un cuestionamiento del tiempo impuesto por el control racial. Esto último se puede entender en profundidad al considerar que el relato teleológico de la racionalidad moderna es clave en la estructuración de la “raza” y sus efectos, como que la *experiencia* diagrama experimentaciones que, lejos de un subjetivismo trascendental, coronan sensibilidades que surten formas de autorreflexión complejas, efectuadas por medio de una interrogación sobre las preconfiguraciones del Yo dentro de relaciones severas de opresión.

Es así que, por ejemplo, Stuart Hall (2019) para hablar de la “raza” se remite a su propia *experiencia*: “En mi experiencia, la idea de que la raza se construye desde el discurso no ha resultado demasiado eficaz a la hora de alterar y apartar los supuestos del sentido común” (p. 46). No es, desde ya, una operación contemplativa del dispositivo “raza”, sino una reflexión vivida y

encarnada que desdibuja el sentido tradicional de la práctica hermenéutica. Más profundamente, Hall entiende que la “raza” es un hecho cultural e histórico —asimismo una construcción discursiva— y no un algo biológico: un “significante resbaladizo” (p. 46). No basta, entonces, con la crítica histórica del colonialismo. Hay que sumarle el examen de sus elementos significantes, ordenadores subjetivos y pliegues culturales, dentro de los cuales “raza” — sugirió Hall— funciona como un rector de diferencias sociales y existenciales.

El paradigma racial de la modernidad distribuye y configura un poder que persiste gracias a un control que mide positivities y carencias físico-biológicas, las cuales son artilugios discursivos capaces de sostener, aunque sea artificiosamente, la superioridad cultural de la identidad del Hombre occidental. En consecuencia, como explicó Hall (2019), los discursos raciales constituyen:

uno de los mayores y más persistentes sistemas de clasificación de la cultura humana y, como tales, también son siempre sistemas discursivos: sistemas para la representación y la organización de las prácticas en torno a uno de los grandes hechos de la sociedad humana, básicamente el hecho de la diferencia. (p. 56)

La naturalización biologicista y científica del racismo asume prácticas históricas de diferencia y exclusión que por nada anulan la presencia *alterizada* de una otredad que no escapa del desarrollo discursivo instituido por la razón colonialista. Ni como *ausencia* total ni como *presencia* plena, el sujeto racializado es ubicado en un *vaivén* que vuelve efectivo un sistema de referencia binario anquilosado en patrones fijos de identidad. A simple vista, el grado de normalización del discurso racial depende de la contención del carácter ambivalente del significante “raza”, en tanto que este es representado dentro de una macronarrativa que cultiva estereotipos, salvajismos y racionalidades diferenciales capaces de reconocer la existencia de una *otredad* y de paradójicamente excluirla —*representarla*— como no-humana.

Sin embargo, Hall (2011) agregó que pese a la fuerza de las dicotomías, toda identidad tiene un anverso constitutivo que, incluso clausurado, evidencia cómo lo Mismo no se puede autonombrar sin instituir, señalar y planificar una diferencia con su *otredad*. Por lo tanto, el concepto de identidad “no señala un núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia” (p. 17). El proceso de “cierre” leído por Hall a partir de la propuesta de Homi Bhabha (2002) indaga las

condiciones de posibilidad de una exclusión que no puede desligarse de sus contradicciones internas, de sus marcas de clausura, de su anatomía parcial y artificial. Aquello que se *fija* es lo que *falta* , y asimismo es una *otredad* necesaria que representa todo lo que no *es* , amenazando la unidad interna del significado “positivo” que habita dentro de la dicotomía.

De este modo, con el fin de ocluir el carácter relacional de la identidad, el discurso racista constela marcas genéticas y esencias biológicas que retardan la aparición —ya sea real o imaginaria— del extremo ocluido. Entonces, ¿qué tiene para decir la *experiencia* sobre un reparto binario que se muestra casi inmutable?, ¿puede la *experiencia* fracturar el peso que hasta nuestros días tiene el discurso de la “raza”? Más que posicionarse como un absoluto, el discurso racista le da cuerpo a la sobredeterminación funcional de una *diferencia negativa* donde el “estereotipo impide la circulación y la articulación del significante de ‘raza’ como otra cosa que su fijeza como racismo” (Bhabha, 2002, p. 101).

Atendiendo a esto, la *experiencia* es un trayecto que se mueve en un terreno ambivalente que amenaza la fijeza y la efectividad plena de la “raza”. La reexternalización de las vivencias interiorizadas por quienes interrogan el decurso administrado del racismo moderno —y con ello, su *dictum* temporal— nos habla de un pliegue crítico capaz de suprimir, aunque sea momentáneamente, las normas occidentales de entender y estar en el mundo. Me refiero a una exposición *vivida* que, como señaló Paul Gilroy (2014), se encuentra dirigida por construir una “crítica fraguada a partir de experiencias particulares” (p. 82). En consecuencia, el estatuto crítico de la *experiencia* no está dado exclusivamente por lo dicho y analizado, sino también por el sujeto enunciante y su espacialidad socio-temporal.

Con razón, autores como Fanon y Glissant introducen una conexión entre la escritura autobiográfica y un proyecto filosófico-poético que tiene por delante una cavilación profunda sobre el estatus de verdad y efectividad de la noción “raza” dentro del orden binario problematizado por Hall. Como agregó Gilroy (2014), tales prácticas de autocreación/ *autopoiesis* ² están articuladas “en una posición, un estilo y un temperamento filosófico que se ha repetido y reelaborado en la cultura política del Atlántico negro” (p. 97). No es

² En el caso específico de Glissant, John E. Drabinski (2019) usó el concepto de *poiesis* tal como lo empleó Martin Heidegger. Sobre este último, Hugo Mujica (2015) definió la *poiesis* heideggeriana como “el arte de llevar a la presencia eso que se hace presente, de conducir una cosa hacia su propia manifestación, de conducirla, diríamos violentando el lenguaje” (p. 57). Dentro de los estudios que menciono hay divergencias sobre dicha categoría al momento de pensarla en relación con Fanon o Glissant. Por ejemplo, Wynter prefiere hablar de *autopoiesis* y no de *poiesis* en el caso de Fanon, pues desde la propuesta sociogenética de este último sobresale una autoinvención del concepto de lo humano que pone en cuestión la noción occidental de Hombre. *Autopoiesis* habla de una manifestación y creación de sí mismo/a en vínculo indisoluble con otros seres —humanos, animales no humanos, naturaleza, etc. —, neologismo que Wynter toma de los biólogos Humberto Maturana y Francisco Varela.

un sistema único ni un pensamiento homogéneo, sino un camino reflexivo en el que se conjugan *tropos* y pliegues intertextuales dirigidos a repetir la escena colonial y sus mecanismos de sujeción, no sin antes instituir un desacomodo poético-existencial —una *disidencia*— con los “logros” de la modernidad, emergido desde lo que Lewis Gordon (2009) definió como *implosividad*. En un contexto donde las opciones se agotan, “las elecciones pueden continuar sobre el agotamiento de opciones” (p. 153).

Con base en esta definición de Gordon, noto que la *experiencia* en el plano de la *implosividad* camina por dos vías: una indagación sobre la constitución y el desgranamiento del Yo, y una escritura en la que autocreación y autoemancipación son simultáneas. Se advierte así la dificultad de evadir el proceso de *implosión* en lecturas como las de Fanon y Glissant. Si bien cada uno de ellos merece un tratamiento detallado acerca de sus tensiones con la noción de “raza”, hay una complicidad imaginaria y local donde el germen de autoimágenes contradictorias generadas a partir de fuertes procesos de racialización producen *experiencias* defensivas y encaminadas a sortear los impases de una aculturación que desplaza los préstamos culturales, los juicios críticos sobre la condición colonial y las metamorfosis del *estar* y el *sentir* caribeño.

Cada uno de estos terrenos busca imbuirse en la naturaleza de la relación racista-colonial sin hacer un balance histórico ni inclinarse por construir una modernidad “de otro tipo”, porque hablar desde un *sentir* alojado en el corazón del abismo trágico y no preceder de una identidad siempre en devenir significa, ante todo, experimentar —*experienciar*— la mimesis de los significados racistas y su proyección en una Historia desde la cual el sujeto enunciante busca ser desplazado hacia imágenes tipificadas por la “raza”. Contra esto, el foco de la existencia narrada por Fanon y Glissant asume el espesor de un camino andariego en el que la “raza” juega un papel no menos inocente que el de la identidad. Volviendo a la discusión sobre Benjamin con la que abrí este apartado, resuena aún la pregunta de si en ambos es posible naufragar por las retículas del racismo, al mismo tiempo que se cuestionan sus condiciones de posibilidad, de manera que sea posible sacudir al *narrador* mediante un ejercicio de *autopoiesis*.

La pregunta —trágica— del *no-ser*: Frantz Fanon

La discusión sobre el deseo del negro que Fanon abrió en *Piel negra, máscaras blancas* —publicado en 1952— faculta la ruptura con ese punto muerto alimentado por toda dialéctica asuntiva: la superación de la contradicción. Digo punto muerto porque la tensión entre el hombre blanco y el

hombre negro se complejiza, siendo esta un buen ejemplo del fracaso de su propia *experiencia*: el reconocimiento. De acuerdo con esto, Paget Henry (2000) indicó que uno de los elementos medulares de la discusión abierta por Fanon es la postulación de una zona de *no-ser*. La interpretación hecha por Henry (2000) guarda relación con lo señalado a principios de *Piel negra, máscaras blancas*:

Hay una zona de no-ser, una región extraordinariamente estéril y árida, una rampa esencialmente despojada, desde la que puede nacer un auténtico surgimiento. En la mayoría de los casos, el negro no ha tenido la suerte de hacer esa bajada a los verdaderos Infiernos. (Fanon, 2015, p. 42)

La zona de *no-ser* da cuenta rápidamente de un colapso de un ego afrocaribeño internamente dividido o siendo recreado en una formación psíquica más grande (Henry, 2000, p. 79). En consecuencia, el deseo ha de ser el parapeto crítico desde el que Fanon, por un lado, indaga la naturaleza del racismo anti-negro, donde el vaivén de la conciencia se configura a partir de los estereotipos positivos sobre lo “blanco” y los negativos sobre lo “negro”. Por otro, problematiza la imposibilidad de una autorrealización —o del *hacerse a sí mismo* existencialista— que se vincula con ese “auténtico surgimiento” testimoniado cuando habla de la zona de *no-ser*.

A diferencia de *Los condenados de la tierra* (1961), *Piel negra, máscaras blancas* conserva un escenario mayoritariamente caribeño que hace manifiesto el problema de la alienación antillana (Said, 2015, p. 53). La dimensión significativa que tiene la alienación —es decir, la despersonalización sufrida por el sujeto racializado— ha de relacionarse con la dualidad cristalizada en la zona de *no-ser* que fue advertida por Henry (2000). La división interna del ego y la posibilidad de un auténtico surgimiento —una psiquis desalienada— necesariamente desplaza el análisis hacia el tejido sensible y psicoafectivo de un “doble narcisismo”, el cual reproduce el discurso racista. Como afirmó Fanon (2015): “El blanco está preso en su blancura. El negro en su negrura. Intentaremos determinar las tendencias de ese doble narcisismo y las motivaciones a las que remite” (p. 44). Así, la subordinación de un tema en otro no aparece como posibilidad inmediata si no es haciendo un examen exhaustivo de la condición humana bajo el colonialismo.

La preparación de un estudio sobre el racismo y sus distintas formas de ejecución obliga a Fanon a pensar las ficciones de la dicotomía “blanco/negro” no exclusivamente como dispositivos de un relato civilizatorio,

sino también en la forma de un vínculo social e histórico que racionaliza una determinada manera de vivir, estar y sentir explicada a partir de una parálisis corporal que es también cultural y existencial. Con respecto a la zona de *no-ser*, identifico en ella una relación entre poética, política y cultura que no escapa de los procesos de subjetivación fundados por el racismo moderno. De ahí su carácter anfibiológico: la mitopoética construida por Fanon (Gordon, 2015), referenciando un Infierno al que el negro no ha descendido —o por lo menos no se ha percatado de que existe—, marca la pauta de la reflexión sobre una *zona* aún inteligible incluso para el propio Fanon, que oxigena un nuevo tipo de ser humano de aquello que en otros trabajos he definido como un poder *ser-otro* (Aguirre Aguirre, 2022).

De esto mismo depende la cuestión del deseo, pues en varios casos hay un horizonte definido por la alienación declarado al principio de *Piel negra, máscaras blancas*: “Por penosa que nos resulte esta constatación, estamos obligados a hacerla: para el negro no hay más que un destino. Y es blanco” (Fanon, 2015, p. 44). El racismo no es una derivación de la evolución del colonialismo, sino la esencia misma de un mundo donde el negro es convertido en cosa. Son las diferenciaciones tejidas en el orden psicoafectivo —a partir de las cuales se configuran el lenguaje, la escritura, la psicopatología, etc.— las que testifican la continua cadena de acomodados y desacomodados que se tejen en la *experiencia* del colonizado negro. No hay efecto racista que no guarde vínculo con el descubrirse entrampado en la imagen fóbica creada por la cultura colonial, como tampoco hay una noción de “raza” que no se ligue con la práctica de una mirada que petrifica, fija y convierte al cuerpo racializado en la médula del espacio representacional del colonialismo.

Por consiguiente, la zona de *no-ser* adviene en la forma de un terreno de claroscuros en el que las representaciones racistas no son cuadros detenidos, sino espacios en los que penetran las texturas trágicas de la multiplicidad de afectos, despliegues y voluntades tensionadas con el deseo de tramar devenires y singularidades que no se dejen aniquilar por el pasado. El reposo en el “doble narcisismo” que hace Fanon es una estrategia cuyo resorte es detenerse momentáneamente en una dicotomía que puede ser subvertida, incluso aunque esto implique subastar un testimonio propio, un *locus de enunciación* autónomo, porque hablar de sí mismo es también hablar de lo otro, más aún cuando el despliegue de las fuerzas racistas se consagra en la vida personal, autobiográfica y singular.

Dicha estrategia puede ser restrenada con anterioridad dentro de las escrituras anticoloniales del Caribe. En el caso de Césaire, en su *Cuaderno de retorno a un país natal* (1969), emplea una estrategia similar a la de Fanon,

por lo menos en lo concerniente a la creación de una narrativa sobre la *experiencia* de ser “negro” en el Caribe de la primera mitad del siglo XX. Este poema nace como modificación de una cadena de acontecimientos que sufre el propio hablante poético: un viaje cultural que va de Fort-de-France, pasando por París, hasta nuevamente retornar al Caribe. En cuanto a la *experiencia*, la vecindad de Fanon y Césaire es la de un trayecto sin asiento estable dentro de las representaciones modernas de lo colonial. No obstante, la inclinación psico-fenomenológica del análisis fanoniano tiene un matiz particular que está presente en Césaire bajo otras modalidades, y que guarda relación con los efectos que se dispersan en/desde la zona de *no-ser*: pensar el racismo como fenómeno histórico y también sensible.

Tanto en Fanon como en Césaire hay una inclinación por expandir los efectos del escenario colonial, y la distancia entre ambos no es una cuestión de estilo, sino de la forma en que se medita el problema de la *acción*. Desde la zona de *no-ser* hay una demanda por el trayecto cesaireano, una alerta para que el negro viva un descenso a los Infiernos, lo que Césaire consigue en algún punto, en tanto antillano y colonizado. Sin embargo, como apuntó Fanon (2015), el racismo impone una construcción temporal que también aniquila la *acción* en el orden poético. Por eso, toda hermenéutica sobre la relación “blanco/negro” “se sitúa en la temporalidad. Todo problema humano pide ser considerado a partir del tiempo” (p. 46).

La descripción de los momentos sensibles ya no puede esparcir su análisis sin entender que la temporalidad organiza la textura de una parálisis ética capaz de testificar la dinámica casi perpetua de un vínculo dañino para la *acción*, para sacudir al cuerpo racializado y con ello fracturar el tiempo programado por la “raza”. Visto así, no resulta menor que Francis Jeanson señale en su prólogo a *Piel negra, máscaras blancas* (2015) que frente a la pregunta que hace a Fanon sobre la imprecisión de algunos pasajes de trabajo, este le indicase lo siguiente: “[l]as palabras tienen para mí una carga. Me siento incapaz de escapar de la mordedura de una palabra, al vértigo de un punto de interrogación”. Aludiendo a Césaire, Fanon agregó: “[deseaba] hundirme como él, si conviniese, bajo la lava turbadora de las palabras color de carne trémula” (Jeanson, 1970, p. 14). ¿Qué significa hundirse en “la lava turbadora de las palabras color de carne trémula”? Que el pasaje analítico psico-fenomenológico trazado por Fanon se encuentra lejos de un subjetivismo anidado en la tesitura de un conciencialismo trascendental, pues el mundo que atraviesa el colonizado hace que advenga en la forma de una *falla*, una ausencia que, insisto, es a la vez presencia necesaria del orden representacional hegemónico.

Este vínculo entre el colonizado y el orden representacional resulta inarmónico porque la “raza”, por la vía del “doble narcisismo”, convierte el color en un repositorio ontológico y una referencia simbólica a partir de la cual está predeterminada la relación con el mundo —lo extracorporal—. La comunión es paradójicamente un enlace alienante con la historia, con los otros y con uno mismo. Tal planteamiento se puede reflexionar con base en la duplicación de la identidad que analizó Bhabha (2002) acerca de Fanon:

[e]l lugar del Otro no debe ser imaginado, como sugiere a veces Fanon, como un punto fenomenológicamente fijo opuesto al yo [*self*], que representa una conciencia culturalmente extraña. El otro debe ser visto como la negación necesaria de una identidad primordial. (p. 73)

Ante el hecho de estar atrapado en la dicotomía de color, el espesor benjaminiano de la interrogante “¿para qué se narra?” asume pliegues trágicos, ambivalentes y duales. Si Fanon se pregunta “¿Qué quiere el hombre *negro*?”, este deseo surge como requisito de la narrativa y de la *acción*. Querer es desear y desear es narrar. Y no escribir para sí mismo ni tampoco para los otros, sino para ejecutar el deseo de la *acción*, para despetrificar la repetición traumática del pasado. Significa abrir las interrogantes sobre la condición humana del negro, y, a partir de ella, ver por qué el negro es construido como problema por el discurso de la razón (Gordon, 2015).

Para el negro, *ser* es siempre *estar* en relación alienante con un Otro colonial. Tal situación organiza un proceso de identificación del negro con el blanco que es fantasmático y sin lugar estable. De esta forma, la “raza” se ejecuta a través de lo que Fanon (2015) definió como *epidermización*: una interiorización de la fijación racial planificada por la historicidad del odio del colonialismo. En primer lugar, la *implosividad* sobresale por medio de una interrogación en primera persona —desde el Yo— con un tiempo propio, incluso cuando la acción corpórea, social y cultural se encuentra paralizada. En segundo lugar, partiendo de lo explicado por Fanon, Bhabha (2002) explicó:

que la política de la raza no quede contenida por entero en el mito humanista del hombre o la necesidad económica o el progreso histórico, pues sus afectos psíquicos cuestionan tales formas de determinismo; que la soberanía social y la subjetividad humana son realizables sólo en el orden de la otredad. (p. 83)

En un orden marcado únicamente por diferenciación, dualidades, imágenes fóbicas y autovaloraciones negativas, no solo la decisión de avanzar en el propio cuerpo significa enfrentarse al narcisismo hostil que puebla la relación racista, sino que también la “raza” se muestra como un ordenador del bestiario colonial que se intenta fracturar. Aun cuando las distinciones raciales se muestran efectivas, la exposición de Fanon en su grosor *auto-piético*, como lugar de crítica y autocreación, germina desde un lugar:

en las que operaciones usuales de la representación, de las ontologías estabilizadoras de la existencia, se sacuden a favor de un territorio más pleno de incertidumbres y de riesgos pero menos tramado, menos estriado por los dominios del concepto en tanto que acontecimiento, y de la categoría en tanto que representación. (De Oto y Katzer, 2014, p. 58)

Esto conlleva que no se pueda hablar del cuerpo sin hablar del colonialismo, como no se puede hablar del colonialismo sin las reificaciones de la “raza” dentro de la escena colonial, dentro de la *experiencia*. Es necesario anotar que la *experiencia* de Fanon se enfrenta a un problema de tres pliegues: estético, narrativo y epistemológico. Siguiendo el primer capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* —titulado “El negro y el lenguaje” —, hablar con la lengua disponible, la lengua colonial, significa “asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (Fanon, 2015, p. 49). El desafío se extiende hacia los terrenos de la estética, específicamente al del empleo de la palabra poética y sus enrevesados movimientos. Bhabha (2002) detectó esto cuando apuntó:

su hegelianismo [el de Fanon] devuelve la esperanza a la historia; su evocación existencialista del “Yo [I]” restaura la presencia de lo marginalizado; su enmarcamiento psicoanalítico ilumina la locura del racismo, el placer del dolor, la fantasía agonista del poder político. (p. 62)

Desde un existencialismo que se diferencia del poscolonialismo de Bhabha, Jeanson (1970) sostuvo algo similar: “Fanon argumentaba empeñando el cuerpo, empeñando el corazón, se confesaba herido en su propia carne, nos decía que había *gritado*, *explotado*, que había estado a punto de volverse loco” (p. 289). Con estos movimientos, la escritura asume un talante de creación que es intertextual, y rompe las articulaciones clásicas de la narrativa poética y filosófica. Desde los distintos niveles destacados por Bhabha (2002) hay una descripción que sondea los entramados trágicos que frenan la acción muscular y afectiva. Fanon no opta por simplificar ni reducir la

escena colonial y sus morfologías, por el contrario, la expande y disputa su explicación con el fin de no cerrarla en algo resolutivo: he allí su demanda y promesa de iniciar otra articulación histórica que convierte a la “raza” en algo propenso de ser desarticulado. De ahí que su narración asume un curso que penetra en las escenas de la vida cotidiana, quizás en sus fibras más soterradas, volviendo posible la fractura y la experimentación de la *acción* en un orden prospectivo guiado por el deseo.

La coincidencia entre lo que se mira y lo que es representado por la mirada del Otro colonial —el blanco— marca una tensión epistemológica transversal en el estudio de Fanon (2015), que es resultante de su crítica al racismo: no hay *acción* posible ni amor real, ese movilizado por instancias psíquicas “sanas”, si el cuerpo está deshumanizado. Para esto, la crítica tiene que avanzar en un derrotero que Fanon tomó de Jean-Paul Sartre: reexteriorizar lo interiorizado³. Ahora bien, la *agencia* humana que proyecta Fanon necesita del deseo, pues aquella germina desde el inevitable tránsito por una desposesión existencial, la cual no es otra cosa que la desposesión civil y cultural labrada por la “raza”. En consecuencia, la *acción* surge desde una práctica cultural, política e histórica cuya antesala es la vivencia del desplome de la identidad racial.

En el capítulo V de *Piel negra, máscaras blancas*, titulado “La experiencia vivida del negro”, advierto el comienzo de una ruptura *autopoética* con el relato hegemónico de la “raza”. Siguiendo las referencias fenomenológicas de Fanon, él llegaba al mundo deseoso de descubrir el sentido de las cosas, pero este deseo rápidamente se ve frenado por el grito asustado de un niño blanco que le dice a su madre: “¡Sucio *negro!*” o, simplemente, “¡Mira, un *negro!*” (Fanon, 2015, p. 111). La caída de Fanon en el mundo blanco es abismal y la fenomenología tradicional colapsa porque el negro no adviene sujeto de conocimiento capaz de revelar las disposiciones de los objetos, sino que es de antemano objeto sin posibilidad de tejer una dialéctica cuerpo-mundo. Como no todos los cuerpos son arrojados al mundo de la misma forma, la *experiencia* de Fanon se convierte en vaivén y fractura de una identidad vuelta multifocal: la suya propia —la del negro que cree ser blanco—, la del blanco —el ordenador del campo visual— y la que le han impuesto al cuerpo —ser solo un negro *animalizado*—:

³ La conexión de Fanon con la fenomenología de Sartre tiene varios espesores que son posibles de rastrear inclusive en trabajos posteriores a *Piel negra, máscaras blancas*. Sobre el tema de la reexteriorización de lo interiorizado, el proceso de *epidermización* descrito y problematizado por Fanon exhibe un ademán filosófico crítico similar al que Sartre explicó en una conversación con *New Left Review* en diciembre de 1969. Ahí, el filósofo francés intentó reacomodar algunos supuestos advertidos en *El ser y la nada* acerca del tema de la experiencia vivida, relacionándolos con su trabajos sobre el marxismo y la obra de Gustave Flaubert. Sartre advirtió algunas limitaciones en su trabajo de 1943, específicamente en cuanto a la no advertencia de los condicionamientos económicos y de clase que funcionan al interior de la experiencia vivida.

Encerrado en esta objetividad aplastante, imploraba a los otros. Su mirada liberadora, deslizándose por mi cuerpo súbitamente libre de asperezas, me devolvía una ligereza que creía perdida y, ausentándome del mundo, me devolvía al mundo. Pero allá abajo, en la otra ladera, tropiezo y el otro, por gestos, actitudes, miradas, me fija, en el sentido en el que se fija una preparación para un colorante. Me enfurezco, exijo una explicación... Nada resulta. Exploto. He aquí los pequeños pedazos reunidos por un otro yo. (p. 111)

Convengo que la fenomenología propuesta por Fanon contempla una infidelidad narrativa frente a formatos clásicos de la filosofía, la poesía y la estética. No me refiero a que Fanon se disocie de estos registros, sino que los hace convivir al ritmo de su propia *experiencia*. Todas las coordenadas de su propuesta se expresan con un ademán teórico de idas y vueltas hacia diferentes contextos: el de la mirada, el de verse a sí mismo como objeto del Otro y el de la tragedia final del llanto. Todos estos contextos aparecen con el fin de desnudar la manera en que la “raza” configura el deseo alienante por una blancura imaginaria. Como consecuencia, la *acción* se ve perturbada por una Historia pasada que insiste en anudarse en lo que Fanon (2015) definió como los esquemas histórico-raciales. No es mi intención detenerme ampliamente en este punto. Solo anoto que el esquema histórico-racial fija al cuerpo, lo presupone, porque la geometría temporal del colonialismo se remite en todo momento a un pasado que insiste en definir al cuerpo racializado como condición estable de los discursos civilizatorios racistas. En otras palabras, el colonialismo necesita cuerpos disponibles para erigirse como episteme.

Romper la densidad de la Historia es descender a los verdaderos Infiernos, a las escenas minúsculas de una temporalidad donde la alternativa liberadora es casi imposible. Sin embargo, la liberación no es exorcizada de la escena y el tiempo, es aún deseo, pero permanece opaca en tanto que la *acción* todavía no se detona. A esto se le suma una imaginación antidialectica que surge desde una imposibilidad de todo reconocimiento y ética dentro de la *experiencia*. Digo ética porque visitar lo que conocemos por modernidad —en la clave de un proyecto socio-cultural— necesariamente es transitar por su dimensión colonial, sus axiologías y valores, que en la supuesta autosoberanía del sujeto moderno se enaltecen con fuertes exclusiones y escalas de valorizaciones antropomórficas.

El acto de entrelazar la interpelación de tales exclusiones con un relato trágico de la alienación antillana coincide con los recuerdos personales

que sacuden la *experiencia*. Fanon concibe que hay un esquema que se superpone al histórico-racial: el esquema epidérmico-racial. Como reza su título, la epidermis ya no es solo el dispositivo existencial de un Yo resquebrajado, sino también el censor del espacio intra y extracorporal. En efecto, el ritmo de la *experiencia* es el de un “sujeto” que creía ser blanco y no lo es. La distancia de Fanon con el “ser-para-otro” hegeliano y sartreano tiene como base que la conciencia del negro no es mero epifenómeno. Es, al contrario, escenario de una condena corporal y sensorial preconfigurada históricamente que en su reexteriorización produce náuseas:

Entonces el esquema corporal, atacado en numerosos puntos, se derrumba dejando paso a un esquema epidérmico racial. En el tren, no se trataba ya de un conocimiento de mi cuerpo en tercera persona, sino en triple persona. En el tren, en lugar de una, me dejaban dos, tres plazas. Ya no me divertía tanto. Ya no descubría las coordenadas febriles del mundo. Existía triple: ocupaba sitio. Iba hacia el otro... y el otro evanescente, hostil, pero no opaco, transparente, ausente, desaparecía. La náusea... (Fanon, 2015, p. 113)

Como he rastreado, en la temporalidad de la *experiencia* de Fanon también se puede estudiar cómo la *acción* autónoma aparece cuando la materia originaria de las identidades “blanca” y “negra” se desarticulan. Si con Gilroy (2014) se reflexiona la *autopoiesis* y con Gordon (2009) la *implosividad*, lo que falta es detallar el devenir de la *acción* dentro de un repliegue hacia la propia *experiencia*. Uno de los rasgos definitorios de la *acción* es “una reestructuración del mundo” (p. 91). Dado que el negro está paralizado en el mundo colonial, no es un “ser-para-otro”, y se convierte en objeto fóbico de ese Otro blanco que establece una relación apropiativa con el espacio histórico-cultural. Esto dibuja aquella blancura imaginaria deseada por el colonizado, la cual no se puede reducir a un mero problema de préstamo cultural. La blancura imaginaria es más bien el centro neurálgico de la alienación y la temporalidad que convierte al colonizado en la representación negativa de las imágenes fundadas por la “raza”. Así, Fanon (2015) postula finalmente un quiebre *profético* que surge de su propio llanto:

Ayer, al abrir los ojos sobre el mundo, vi el cielo revolverse de parte a parte. Yo quise levantarme, pero el silencio sin entrañas reflujo hacia mí, sus alas paralizadas. Irresponsable, a caballo entre la Nada y el Infinito, me puse a llorar. (p. 132)

Noto que el empeño por desarticular el freno de la *acción* cultural e histórica se traduce en una temporalidad-*otra* emergida a partir de una de las secreciones más básicas del cuerpo: las lágrimas, las cuales le demandan ser irresponsable en y con un mundo que lo petrifica. Existir es accionar un desprendimiento, un *de-linking*, como señaló Walter Mignolo (2010). Tal desprendimiento es accionar de manera no sufriente ante las divisiones psico-existenciales de la “raza”. Este entusiasmo, que decae a principios de la *experiencia*, se oxigena al final de *Piel negra, máscaras blancas* bajo la postulación de un “mundo del Tú” en el que rastreo una forma de poder ser-*otro* ligado con una temporalidad poscolonial.

De igual manera que Césaire, Fanon inventa a partir de nuevas disposiciones culturales nacidas del proceso histórico protagonizado por una conciencia alienada que en todo momento se encuentra tensada con la reflexión *autopoiética*.⁴ Si cada una de las esquirolas que el colonialismo ha dejado en la memoria, la Historia y la palabra narrada organizan un sistema ético que normaliza la idea de razas superiores e inferiores, el *linde* crítico que ve Grüner (2016) planifica un *habitar* dentro del espacio conflictivo de la dualidad “blanco /negro”. Lo señalado por Bhabha (2002) sobre la necesidad de regresar a un espacio intersticial que no confirma la verdad o garantiza una visibilidad plena, sino que marca el tiempo disyuntivo y quebradizo tramado por la diferencia cultural, tiene cierta relevancia en esto último. Según Bhabha (2002), Fanon “habla desde esta brecha temporal en el lugar de la enunciación y la identificación, dramatizando el momento del reconocimiento” (p. 99).

Si en el apartado “La experiencia vivida del negro” Fanon (2015) dice que “[h]abrà siempre un mundo —blanco— entre vosotros y nosotros... Esta imposibilidad para el otro de liquidar de una vez por todas el pasado...” (p. 119), resulta acertado preguntarse: ¿cómo articular el “mundo del Tú”? ¿De qué manera se traza la *invención*? ¿Es que acaso la *experiencia* ha sido tal que aniquila la *acción* prospectiva? Devolver al pasado su lugar no es articular una amnesia en el presente. El pasado está, es gravitante en la *experiencia*, pero este no debe aprisionar la *acción* y la observación detenida sobre el tiempo por-venir. “¿Por qué no simplemente intentar tocar al otro, sentir al otro, revelarme al otro? Mi libertad, ¿no se me ha dado para edificar el *mundo del Tú*?” (Fanon, 2015, p.190). Por eso que es en su discusión con Hegel, Fanon idea una metamorfosis de su deseo bajo la perspectiva de la *acción*:

⁴ La cuestión de la *invención* en Césaire y Fanon la he analizado con mayor detalle en el trabajo “Horizontes trágicos del cuerpo: la *invención* en Aimé Césaire y Frantz Fanon” (2021).

Pido que se me considere a partir de mi Deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos. (p. 181)

Tras la huella de la *acción* habita una interrogación sobre la articulación de un *salto* infinito, del cual Fanon (2015) —quien ha narrado la *experiencia* vivida— jamás podrá sustraerse: “Debo recordar en todo momento que el verdadero *salto* consiste en introducir la invención en la existencia” (p. 189). De ahí que la *autopoiesis* fanoniana sea la invención de disposiciones sociales y culturales que se remiten a la *experiencia*, incluso se fundan en el tránsito por ella y dotan de nuevos devenires a identidades que se preguntan en qué pueden convertirse y cómo pueden autopresentarse transgrediendo el bestiaro racista.

El Sol que fecunda la palabra poética: Édouard Glissant

Los vínculos entre Fanon y Glissant no han sido meditados con cierta profundidad en los usuales campos disciplinarios dedicados al pensamiento crítico caribeño, salvo contadas excepciones.⁵ Con esto no hablo de una falta, sino de un trabajo en ciernes del que quizás queda aún mucho por explorar. El énfasis sobre la *créolité* y la *antillanidad* que circunda los trabajos de Glissant resulta un injerto extraño y posiblemente desfasado de las discusiones fanonianas sobre la zona de *no-ser* o el nuevo humanismo pregonado al final de *Los condenados de la tierra* (1961). En Glissant —por lo menos en sus escritos tempranos—, el problema de la “raza” no es explícito como lo es en la obra de Fanon. Esto me obliga a rastrear las zonas de sentido en las cuales la “raza” se expone críticamente de manera particular y tácita dentro de un programa poético orientado a hacer de la *autopoietica* el germen primigenio de la acción y la invención.

Sobrevolar el conjunto de la obra de Glissant es un camino que excede este escrito, por lo que solo me detendré en algunos aspectos de su obra temprana. En primer lugar, tengo en cuenta su escrito *Sol de la conciencia*, una reflexión ensayística-poética cuya publicación original es de 1956, es decir, cuatro años después de la edición original de *Piel negra, máscaras blancas*. Al señalar esto, mi objetivo no es hacer un relevamiento de la historia intelectual entre

⁵ Los estudios de Florencia Bonfiglio (2021), Alejandro De Oto (2003), Félix Valdés García (2017), Adriana Arpini (2020) y Fabienne Viala (2016) son algunas de estas excepciones.

ambos textos, sino indicar que la *experiencia* en Glissant —de forma similar que en Fanon— tiene un espesor narrativo clave en lo que se refiere a una crítica del racismo surgida desde el trayecto del viaje. Al igual que Fanon, Glissant viajó a Francia, encontrándose movilizado por el contacto con la cultura metropolitana. En ambos, es la subjetividad propia la que detona un camino de autocreación cruzado por el *ethos* caribeño del hablante.

En segundo lugar, el problema de la invención poética —central en Fanon— se articula en Glissant también en la clave de un deseo: la desarticulación de las representaciones monolíticas de las identidades raciales. Con esto, no busco forzar la textualidad de la obra glissantiana, sino, por el contrario, detectar en ella una práctica inventiva que asume el derrotero caribeño de convertir a la vivencia personal y lingüística en el germen de una crítica a las representaciones modernas de la “raza”.

Convengamos que la literatura caribeña de la segunda mitad del siglo XX ya no dispone de una base realista a partir de la cual imaginar el desapego de la aculturación colonial. Glissant y otros/as autores/as orientados por la crítica a la colonización renuncian al realismo moderno no a la manera de una contranarrativa que mostraba lo invisiblemente presente, sino como una estrategia edificada sobre otras bases coronadas por la creencia de otro futuro cultural que guarda vínculo profundo con el viaje, el desarraigo y la exploración de nuevas transfiguraciones lingüísticas. La lucidez con la que Glissant retrata el porvenir poético de su propia conciencia, si bien nos recuerda al problema de la *implosividad* que anoté con Gordon, también da cuenta de una fisonomía histórica en la que el paisaje y el anticipado surgimiento de una nueva relación con lo circundante exhibe una desproporción fecunda del mundo antillano convertida en sostén epistemológico de la escritura.

El viaje ya había sido una figuración en *Cuaderno de retorno a un país natal* (1969), de Césaire, y posteriormente en *Los placeres del exilio* (1960), de George Lamming. En ambos, la llegada a la metrópolis colonial tiene un efecto de resignificación histórica y cultural. La sagacidad de Césaire al reescribir la memoria del colonizado negro —que al mismo tiempo es su propia vivencia— insemna una teoría de la palabra poética que rompe la hermenéutica colonizadora. Por su parte, Lamming trastoca la asimilación colonial evaluando y resignificando el lugar de *Caliban* en el trayecto de un escritor cosmopolita. Tal tema atraviesa el *Sol de la conciencia* (2004), ideando un revelador pacto entre la conciencia y el paisaje, entre el hablante y la sorpresa, entre la *experiencia* y el reordenamiento de lo percibido. Y el viaje es también una instancia que combate el olvido de sí mismo, lo que contacta a la reflexión de Glissant con una confrontación de las normalizaciones raciales.

Como sostuvo Glissant (2004): “Nacer al mundo es agotadoramente espléndido. Y quien quiera conservar la constancia de ese nacimiento tendrá que pasar por un periodo de apertura caótica, de presentimiento anárquico de la historia, de trituración rabiosa de la palabra” (p. 24). La apertura hacia el caos, eso que el mismo autor definió más específicamente como *Caos-Mundo* en su *Tratado del Todo-Mundo* (1997), es alejarse de los valores y las estructuras semióticas preconcebidas que empantanar la reflexión de la *experiencia* vivida. Si en Fanon la experiencia es un trayecto fenomenológico, en Glissant detona una revelación paradójicamente oculta y que estalla cuando el narrador toma contacto con el mundo y su caos. Decidido por no separarse de la apertura, Glissant agregó que “prosa, caos, medida, conocimiento y poesía son señales de mi experiencia vista desde dentro” (p. 24). La poesía y el caos son laboratorios de esa nueva palabra poética que naufraga en una *experiencia* donde la voluntad de la escritura es inseparable de la construcción cultural antillana.

Siguiendo a Glissant, el “contacto” de diversas lenguas tejidas dentro de una red de intercambios, cruces y fricciones no esquiva la moldura colonial que cruza el vínculo entre lo occidental y lo no-occidental. Sin embargo, la práctica poética no debe renunciar a la reflexión de que dicho vínculo, aunque irreversible, continúa instituyendo un poder imperial sobre la palabra narrada. Es por esto que “contacto”, desde la óptica glissantiana, es también una resignificación de sus tramas, rispideces y modulaciones; es decir, abrirse al mundo significa darle una modulación fecunda a la relación con otras culturas desde una cultura *otra*. Con ello, el conocimiento se diagrama en una desjerarquización del reparto colonial y de la concepción biologicista/moderna de la “raza”. En las Antillas, Glissant (2004) señaló:

puede decirse que un pueblo está en proceso de construcción. Nacido de un caldo de culturas en ese laboratorio en el que cada mesa es una isla, tenemos aquí una síntesis de razas, de hábitos, de saberes, pero que tienden a su propia unidad. (p. 23)

El hervor de diversas culturas —a la manera de un proceso inacabado pero unido— ya había sido retratado en la forma de un ajiaco por el cubano Fernando Ortiz: “Para nosotros América, toda América, es un ajiaco [...] hay mixturas, hervores, transitoriedades, jugos y desunidades de ajiaco. Sustancias ya fundidas y sustancias sin cocer” (cit. en Valdés García, 2017, p. 50). ¿Se puede, entonces, contemplar las Antillas omitiendo las movi- lidades que sufren sus identidades? Glissant intenta mostrar una mixtura cargada de tensiones, escisiones, desprendimientos y fracturas, inclusive cuando su observación habla de la existencia de razas.

Ahora bien, la confluencia antillana muestra que es el mismo Glissant, en tanto poeta y colonizado, quien contempla una unidad de lo diverso y lo variable como contrapartida de las homogenizaciones labradas por la “raza”. Contemplar es actuar, y el actuar refracta como una filosofía que disecciona las quimeras totalizadoras del saber occidental, de la “raza”, de los binarismos paralizadores. Asimismo, la *experiencia* se manifiesta con el estilo de una etnología de sí mismo que lo conduce a la poesía y a su anarquía primigenia, que no es otra cosa que el contacto con el caos y la nervadura de lo real antillano.

En palabras de Glissant (2004): “Es la pregunta que me hace mi existencia, como quien dice, en la medida que ya estoy respondiéndola, que la hace a este ente que soy: y soy así etnólogo de mi persona” (p. 24). Así mostrado, la neblina gris, la nieve europea, la verdad de la poesía y las transfiguraciones que sufre su propio *estar* son las vísceras de una autorreflexión que visita un desorden que siempre estuvo ahí, ocluido, y que se revela al ritmo del rodeo por el mundo hecho por el escritor. La “raza”, en consecuencia, se ve amenazada en su órdenes simbólicos y lingüísticos. En tanto que esta es un artificio opresor, el acto poético libera la voz, la amplifica heterogéneamente, en la forma de un *decir* que funda rispideces con las relaciones de poder en las que se ve inmerso.

El valor conferido a la poesía surte un efecto no menor dentro de esta forma implícita de enfrentarse a la “raza”. A diferencia de Fanon, Glissant diagrama una especie de hermenéutica antillana arraigada sobre la *semiosis colonial* de Mignolo, “no solo en la *poiesis*, sino [también en] la *kinesis*” (Rufer, 2021, p. 419). Es decir, la forma de comprensión es coetánea a la forma de comprender, lo cual hace entrever al sujeto diciente y pensante —el escritor— junto con el contexto de producción del discurso definido por la violencia racial, colonial y cultural contra la diferencia. En este punto, resulta sustantivo el modo en que Glissant avanza haciendo interactuar lo circundante con lo decible en una dinámica donde la diferencia colonial —tomo este concepto de Mignolo (2010)— aparece en la voz misma de un enunciante activo, creador e inventor de nuevas sintaxis. Aquí hay dos movimientos que son importantes: lo interpretable de la *experiencia* avanza en oposición al monolingüismo logocéntrico, y la apropiación lingüística hecha por Glissant —cuestión inevitable dentro del Caribe francófono— involucra al espacio vital de la vigilia.

Acerca de lo primero, la lógica logocéntrica establece segmentaciones y taxonomías situadas en la palabra de Occidente, a partir de las cuales la “raza” funciona como marca que instituye diferencias humanas. El biologicismo que carga la “raza” tiene su clivaje en un poder de segmentación que impide aquello que Glissant llama en toda su obra la *Relación*, también conocida como relacionalidad, que consiste en someterse productivamente a lo desconocido

y rebelarse frente a los absolutos del Ser (Glissant, 2019, p. 72). En efecto, el logocentrismo occidental planifica una metafísica de la verdad, próxima al *logos*, donde todo se vuelve reductible a la lógica de la identidad y a sus categorizaciones de “raza”, pertenencia y ubicación geocultural.

El escritor, sugiere Glissant, ha de enfrentarse a un sistema de *raíz única* que aniquila el entorno y funda el maniqueísmo colonial que desplaza a las culturas hacia espacios comunicables entre sí. De esta manera, se trama una performatividad crítica dual: reflexionar al germen poético dado antes de la conciencia, previo al contacto, y revelar sus nuevas modulaciones dentro de la fragmentación archipelágica, es decir, en el almacén de nuevos contactos. Nuestros poemas, afirmó Glissant (2019):

por recordar el tiempo anterior a las conciencias y a las palabras, cuando la tierra no se extendía por continentes ni archipiélagos (aún no alumbrados por los sobresaltos y las divisiones del alto y grande mar, del Uno), tambalean al convocar esta indistinción. (p. 68)

La actuación en conjunto de la filosofía y el pensamiento del poema deriva en una exhortación sobre el espacio, sobre la potencia del lugar. Con respecto al espacio vital de la vigilia, me detengo nuevamente en *Sol de la conciencia* y la trama del viaje. Mencioné que el viaje resulta un *tropo* fundamental dentro de la teoría crítica caribeña. Glissant no se desapega de este gesto textual —la remembranza del tránsito— porque en él se radica la *experiencia*. A partir de allí, la vigilia está asediada por lo transitorio de la movilidad, a la manera de una dilatación del tiempo presente que fisura lo preconcebido y la idea de lo que aún no se ve. En el segundo movimiento de *Sol de la conciencia*, titulado “De la mirada al lenguaje”, esto acontece por medio de una concatenación de tres instantes: iluminación, obertura y dilatación. La nieve blanca que Glissant percibe en Francia lo saca de lo indeciso —de su figuración pretérita de la nieve, pues en Martinica jamás la pudo “ver”— para transportarlo a una dimensión de la conciencia opuesta a su propio orden presente, a su particular *estar* mientras observa.

La iluminación, antesala de la obertura, significa constatar que la nieve está ahí al igual que el invierno, del cual siempre le hablaron en la educación colonial. ¿La nieve vista por Glissant es igual a la retratada por el colono? ¿Es inconcebible el invierno sin nieve? La noción del invierno no es unívoca, al igual que la nieve no es duradera, pues el *Sol* la derrite. En cuanto a la obertura, se trata de la sugestión fenomenológica del vínculo cuerpo-mundo: el narrador con la nieve. “[A] fin estoy en primera fila de este espectáculo” (Glissant, 2004, p. 26).

Finalmente, la dilatación es la comunicación conseguida. Con todo, la novedad no aparece, pues hay algo que en lo profundo erosiona todo exotismo del asombro. El *Todo-Mundo*, la *Relación* y la basta comunicación entre las lenguas son los síntomas que diagraman las actuaciones del hablante. En otras palabras, la historia misma de la *Relación* es la que penetra en lo que ve Glissant —la nieve blanca—, sembrando la variedad inagotable de esos vasos comunicantes abiertos perpetuamente hacia lo (des)conocido que desfondan de sentido las formas, los lugares, las cosas, los sentimientos y la soledad. Así, el escritor errante se abre al mundo participando en él, creando en él y fundando nuevos agenciamientos que cabalgan a contrapelo de los compartimientos raciales.

Con lo anterior, la lectura sobre y en la historia construida por Glissant desde la *experiencia* resulta un ademán sugerente. Hacer florecer la *experiencia* del tránsito y la apertura es catapultar la lógica de la identidad deudora del racismo y los discursos civilizatorios sin colocar bajo sordina los préstamos, las asimilaciones y las desasimilaciones entre el colonizador y el colonizado. Seguir operando en los marcos cognitivos dicotómicos de lo Mismo y lo Otro —siguiendo, en alguna medida, a Michel Foucault (2010)— es renunciar a la tensión que subyace en un intercambio colonial donde ninguna cultura es zona de pureza ontológica. Desde la perspectiva de Glissant, cuestionar el orden epistemológico de la colonización y del racismo es asegurar un ejercicio en el que poesía y filosofía caminan como vértices situados de un abismo irresuelto —el de la identidad caribeña—, jamás cerrado, nunca clausurado y en permanente devenir.

Como expliqué, lo Mismo no se puede reflexionar sin lo Otro, y viceversa, y esto no resulta problemático para Glissant. Lo que inquieta de filosofía es, en cambio, la posibilidad de fracturar aquello que se ha convertido como unívoco y la lengua soberana de lo real. Quebrantar los códigos dominantes nos habla de una situación de ambivalencia —nuevamente un *linde*— en el que el escritor gana un lugar dentro del concierto del *Todo-Mundo*: lugar del que fue excluido y, más aún, construido como periferia de un *adentro* que retarda la heterogeneidad de la palabra poética.

En relación con esto, Wynter (1989) detalló cómo el desarrollo y la extensión del problema existencial de las Antillas tiene un halo de particularidad en Glissant, entendido desde su propia *antillanidad*. A diferencia de Fanon —donde el drama del racismo funda una despersonalización espejada en la fisonomía alterizada del negro—, Glissant, a partir de su propio paisaje e historia existencial vivida, crea un acto de rebelión discursiva en el que comienza a insertar la ““cualidad de conciencia nueva y cambiada”” (p. 643; mi traducción). Efecto de esto es que la *Relación* no se define para Glissant

en una simple superación dialéctica de la compartimentación moderna entre Mismo y lo Otro, sino desde y por una co-presencia de lo Universal con lo Particular, o del Todo con la Parte, que no deja de ser conflictiva, pues las lenguas, en tanto intermediarias entre las culturas, se *creolizan*.

Lo que sienta las bases para esto último es exceder el orden lingüístico y cultural del término *creolización*: “falsa síntesis” del entramado de las lenguas y las culturas, vuelta a la memoria de la colonización y la esclavitud, fracturar la mismidad colonial y quebrar la *raíz única* que produce racismos de todo tipo. Así, el proceso de traducción y reinscripción de lo Mismo en la *otredad* recompone el *estar* a partir de un contacto de elementos heterogéneos enfrentados entre sí y donde no hay jerarquía alguna que impida la amenaza del código dominante de lo Uno. Desde la propuesta de Glissant, la destrucción de los cánones culturales, históricos y lingüísticos de Occidente no excluye los efectos de ocultamiento y silenciamiento que producen estos últimos, en los que la noción de “raza” penetra como vértebra central de las formas de desarraigo y deformaciones existenciales propias de una geopolítica imperial.

Insistiendo en el lugar particular de la experiencia, *Sol de la conciencia* apela a una aposición entre las lenguas al enfatizar a toda cultura como un cúmulo de caminos que impactan en las conciencias particulares. *La experiencia revelada* —cuarto movimiento de *Sol de la conciencia*— ensaya los efectos de la influencia cosmopolita de un escritor capaz de evaluar los resultados del inconsciente racista de Occidente en las Antillas. Debe ser una acción del escritor afirmar que la *experiencia* vivida no se puede separar del intercambio transcultural,⁶ así como también que el racismo

⁶ El neologismo transculturación tiene lugar en distintas arterias del pensamiento crítico latinoamericano y caribeño que exceden su emergencia originaria. Su ubicación inicial se puede rastrear en el trabajo de Fernando Ortiz *Contrapunto cubano del tabaco y el azúcar* (1987), donde transculturación se refiere a un proceso de cruces, negociaciones y diálogos culturales, lingüísticos, éticos, económicos, religiosos, etc. propios de la sociedad cubana. Opuesto a la aculturación, la transculturación marca el puntapie inicial de los extensos estudios ortizanos sobre las complejidades y las mutaciones de la cultura afrocubana, y que se constituyen en profundo diálogo con la sociología crítica y la antropología. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX, el mentado neologismo ha tenido diversas recepciones y resignificaciones dentro de nuestra área geocultural. Casos como el de los trabajos de Ángel Rama y Roberto Fernández Retamar son solo algunos de los más representativos en su reelaboración. Mientras Rama reflexiona el carácter “transcultural” de las literaturas latinoamericanas —no solo las del boom, sino también de aquellas posterior a este—, Fernández Retamar empatiza la transculturación con el ejercicio lingüístico-apropiativo de *Calibán*. En la clave de esta última lectura, el estudio que realizó Antonio Benítez Rojo en *La isla que se repite* (1998) teje una radiografía filosófica y cultural donde la transculturación es meditada en vínculo con las escrituras de Glissant, Carpentier, Césaire y el mismo Ortiz. Por otro lado, el nivel y tenor que tiene la transculturación dentro de la filosofía argentina se puede advertir, por lo menos, en dos autores: en la fenomenosofía propuesta por Carlos Cullen y en la noción de fagocitación de Rodolfo Kusch. En el caso de Walter Dignolo (1995), presenta una constitución distinta de la transculturación, específicamente en sus estudios sobre la crítica posoccidental de América Latina. Para Dignolo, la transculturación es parte de una extensa genealogía posoccidental-poscolonial en la que habita no solo Ortiz, sino también Silviano Santiago, Gloria Anzaldúa y Haroldo de Campos; derrotero, a su vez, capaz de articular un espacio entre-medio o un Tercer Mirado. Posterior a esta lectura, la transculturación figura dentro de las reflexiones de Eduardo Grüner (2010) sobre la Revolución haitiana con un grado crítico novedoso enfocado en advertir el conflicto irresoluble y trágico entre la “parte” y el “todo”: momento de suspensión dialéctica, o dialéctica negativa, en el que sobresa una transculturación a la que se le agrega el adjetivo de “catastrófica” al estar cruzada por relaciones de poder planificadas desde la génesis colonial del mundo moderno. En el marco de estas nuevas modulaciones sobre la transculturación, Sylvia Wynter (2015) articula una sugerente operatividad cuando se detiene en la “nueva ciencia de lo humano” al retomar la sociogenia propuesta por Frantz Fanon. Asimismo, dentro de los estudios culturales latinoamericanos, las “utilizaciones” que se le ha dado al neologismo son diversas, siendo una de las más interesantes la de Nelly Richard (1993), quien plantea que la transculturación dialoga con la hibridación señalada en su momento por Bhabha (2002).

tiene que dejar de ser un absoluto. Y con todo, Glissant no problematiza su origen colonial, sino que da cuenta de qué manera el racismo es parte de una inclinación psicológica —cuyas fuerzas motrices acampan en políticas sociales y económicas—, paralizadora de intercambios y reappropriaciones. Me refiero a que el proyecto crítico glissanteano, en su arteria poética-filosófica, es un espacio de reunión que tiene su alcance en lo real a partir de la montura *autopoietica* que impacta y se revela en un espesor geocultural.

Tanto Wynter (1989) como John E. Drabinski (2019) entienden que la poética de Glissant conjuga una práctica filosófica inventiva capaz de construir un intervalo entre producción y creación, donde se juntan paisajes, ritos de creación y un futuro que se niega a cualquier horizonte preconfigurado. En un orden exegético-narrativo, Glissant apela a su propia *experiencia* de dolor y desesperación desde un lugar en el que la Historia ha instalado una parálisis cultural que admite solo algunas experiencias. La razón moderna asume esta parálisis en la forma de una clausura necesaria que sobrepasa los límites de sus propios discursos emancipatorios. La conjunción inevitable de espectros, memorias y cuerpos da cuenta de cómo lo Uno y lo Diverso se cruzan productivamente. El inevitable retroceso de lo acontecido —el contacto colonial— subyace en la *experiencia* de quien se interroga como un regalo encallado en la orilla de mares que se juntan y dispersan.

La *autopoiesis* —es decir, narrar y crearse al mismo tiempo dentro de “muchos tiempos”— informa de una urdimbre de desacomodos y fracturas que, en el derrotero teórico de autores como Fanon y Glissant, asumen que otro conocimiento es posible y que siempre es futuro. “[S]er el mismo y ser el otro, a la vez el hijo y el forastero” (Glissant, 2004, p. 81), es sentir la fuerza heterogénea de una reunión no restrictiva entre las partes que forman un *Todo*. Si Fanon testimoniaba su propia *experiencia* al punto de hundirse en un llanto que detona la *invención* —el *salto* inminente—, Glissant intuye que es imperioso interpretar la historia, la cultura y la lengua lejos de los cánones convencionales de las epistemes imperiales. Porque “saltar en la existencia” es una afrenta teórica en la que inventarse es tejer una comunión de lo imposible con lo no dicho; es hacer del futuro una zona asediada por devenires que, al igual que el *Sol* sobre la nieve blanca, derrite las reificaciones que aniquilan cataclismos, tempestades e identidades obsesionadas con desandar sus propias existencias en un mundo que avanza hacia nuevos estancamientos.

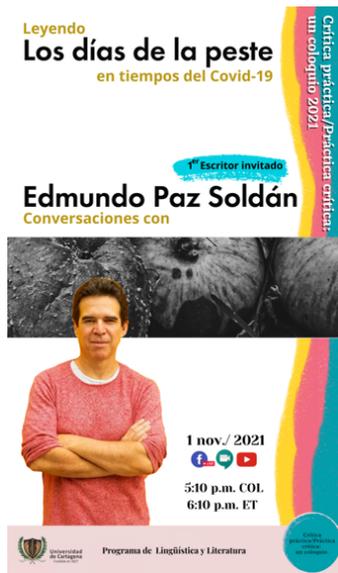
Referencias

- Aguirre Aguirre, C. (2021). Horizontes trágicos del cuerpo: la invención en Aimé Césaire y Frantz Fanon. *Griot: Revista de Filosofía*, 21 (2), pp. 271-292.
- Aguirre Aguirre, C. (2022). La invención permanente. En A. De Oto y K. Bidaseca (Comp.), *Frantz Fanon y Édouard Glissant: once ensayos desde el Sur* (pp. 51-98). Mendoza: Qellqasqa.
- Arpini, A. (2020). *Tramas e itinerarios: entre filosofía práctica e historia de las ideas de nuestra América*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Teseo.
- Barthes, R. (2003). *Variaciones sobre la literatura*. Buenos Aires: Paidós.
- Benítez Rojo, A. (1998). *La isla que se repite*. Barcelona: Editorial Casiopea.
- Benjamin, W. (2004). *El autor como productor*. México: Itaca.
- Benjamin, W. (2019). *Iluminaciones*. Buenos Aires: Taurus.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bonfiglio, F. (2021). Paideias decoloniales: ensayos de formación en la literatura franco-antillana. *Meridional. Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, (16), pp. 47-65.
- Catelli, L. (2021). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. En L. Catelli, P. Lepe-Carrión y M. Rodríguez (Eds.). *Condición poscolonial y racialización: Una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada* (pp. 91-129). Mendoza: Qellqasqa.
- Césaire, A. (1969). *Cuaderno de retorno a un país natal*. México: Ediciones Era.
- Césaire, A. (2008). Yo, Laminaria. En P. Ollé-Laprune (selec.). *Para leer a Aimé Césaire* (pp. 164-216). México: Fondo de Cultura Económica.
- De Oto, A. (2003). *Frantz Fanon: poética y política del sujeto poscolonial*. México: El Colegio de México.
- De Oto, A. y Katzer, L. (2014). Tras la huella del acontecimiento entre la zona del no ser y la ausencia radical. *Utopía y praxis latinoamericana*, 19(65), pp. 53-64.
- Drabinski, J. E. (2019). *Glissant and the Middle Passage: Philosophy, Beginning, Abyss*. Minneapolis: U of Minnesota P.
- Fanon, F. (1965). *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2015). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Akal.
- Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Gilroy, P. (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- Glissant, É. (1997). *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Glissant, É. (2004). *Sol de la conciencia*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- Glissant, É. (2017). *Poética de la relación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Glissant, É. (2019). *Filosofía de la relación: poesía en extensión*. Buenos Aires: Miluno Editorial.
- Gordon, L. (2009). Fanon y el desarrollo: una mirada filosófica. En W. Mignolo (Comp.), *La teoría política en la encrucijada descolonial* (pp. 125-162). Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Gordon, L. (2015). A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octogésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En F. Fanon, *Piel negra, máscaras blancas* (pp. 217-260). Buenos Aires: Akal.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- Grüner, E. (2016). Teoría crítica y contra-modernidad. El color negro: de cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para “nuestra América” y algunas modestas proposiciones finales. En J. Gandarilla Salgado (Coord.), *La crítica en el margen. Hacia una cartografía conceptual para discutir la modernidad* (pp. 19-60). México: Akal.
- Hall, S. (2011). Introducción: ¿quién necesita “identidad”? En S. Hall y P. Gay (Comp.), *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 13-39). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto. Raza, etnia, nación*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Henry, P. (2000). *Caliban's Reason. Introducing afro-caribbean philosophy*. Nueva York: Routledge.
- Jeanson, F. (1970). Prefacio. En F. Fanon, ¡Escucha, blanco! (pp. 7-30). Barcelona: Editorial Nova Terra.
- Khalfa, J. (2017). *Poetics of the Antilles. Poetry, History and Philosophy in the Writings of Perse, Césaire, Fanon and Glissant*. Oxford: Peter Lang.
- Lamming, G. (1960). *Los placeres del exilio*. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas.
- Laplanche, J. y Pontalis, J. (2013). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

- Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: Retórica de la colonialidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Ortiz, F. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Ortiz, F. (1975). *El engaño de las razas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 122–151). Caracas: CLACSO.
- Rufer, M. (2021). Semiosis colonial. En B. Colombi (Ed.), *Diccionarios de términos críticos de la literatura y la cultura en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Said, E. (2015). Teoría viajera reconsiderada. En R. Rodríguez Freire (Ed.), *Cuadernos de teoría crítica #1 Teorías Viajeras* (pp. 40-62). Viña del Mar: Colección Dársena, Departamento de Literatura, Instituto de Literatura y Ciencias del Lenguaje, PUCV.
- Valdés García, F. (2017). *La indisciplina de Calibán. Filosofía en el Caribe más allá de la academia*. La Habana: Filosofí@.cu.
- Viala, F. (2016). Tragedia, filosofía y cultura para Alejo Carpentier y Aimé Césaire. Haití como paradigma histórico caribeño. *Anales del Caribe*, pp. 292-303.
- Wynter, S. (1989). Beyond the Word of Man: Glissant and the New Discourse of the Antilles. *Source: World Literature Today*, 63(4), pp. 637-648.
- Wynter, S. (2017). Hacia una “victoria verdadera” de 1492 y el humano no-homogéneo: hacia una nueva poética del Propter Nos. En G. Román-Medinda y L. Martínez Hernández (Eds.), *Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe* (pp. 21-48). Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

ENTREVISTAS



Leyendo *Los días de la peste* (2017) en tiempos del COVID-19: Conversaciones con Edmundo Paz Soldán*

Karla Valle Padilla**

Investigadora independiente

 <https://orcid.org/0000-0002-2983-7766>

Kevin Sedeño-Guillén***

Universidad de Cartagena

 <https://orcid.org/0000-0002-0940-8198>

DOI: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3855>

Esta entrevista es el resultado del conversatorio virtual pre-inaugural de *Crítica práctica/práctica crítica: un coloquio 2021*, titulado “Leyendo *Los días de la peste* (2017) en tiempos del COVID-19: conversaciones con Edmundo Paz Soldán”. Constituye una versión abreviada de la conversación sostenida con el escritor y profesor Edmundo paz Soldán, como Primer Escritor invitado de este evento.

* Agradecemos al profesor Dr. Edmundo Paz Soldán (Cornell University) por aceptar nuestra invitación. También agradecemos a Wayleen Arrieta Ariza, por su moderación del evento y a Edgar Rodríguez Cogollo, por la dirección técnica de la transmisión.

** Karla Valle Padilla es Profesional en Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena. En 2023 defendió satisfactoriamente su tesis de grado titulada “Mundos circundantes de hombres y animales”: ecocidio y epidemiología espectral en *Los días de la peste* (2017), de Edmundo Paz Soldán”. Es miembro del grupo de investigación Centro de Estudios e Investigación Literaria del Caribe (CEILIKA). E-mail: krlandreav@gmail.com

** Kevin Sedeño-Guillén es Profesor Auxiliar del Programa de Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena. Es Doctor en Estudios Hispánicos por la Universidad de Kentucky. Ha publicado numerosos artículos y coeditado: “Islas (des) imaginadas: de la matriz moderno-colonial al Caribe archipelágico” (2019), “Decentering Modernity” (2017) y *La narrativa de Mayra Montero: hacia una literatura transnacional caribeña* (2008). Fundó y dirige la conferencia académica anual de estudiantes de estudios literarios y culturales *un coloquio: crítica práctica/práctica crítica*. Desde 2021 coedita la revista académica *Cuadernos de Literatura de Hispanoamérica y el Caribe*. E-mail: ksedenog@unicartagena.edu.co



Recibido: 18 julio 2022 * Aceptado: 6 junio 2023 * Publicado: 22 noviembre 2023

¿Cómo citar este texto?

Valle Padilla, K. y Sedeño-Guillén, K. (jul.-dic., 2022). Leyendo *Los días de la peste* (2017) en tiempos del COVID-19: conversaciones con Edmundo Paz Soldán. *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, (36), 225-236 Doi: <https://doi.org/10.15648/cl..36.2022.3855>

Kevin Sedeño-Guillén: Muy buenas tardes a todas y todos los que nos acompañan desde distintas regiones de Colombia. Buenos días o buenas noches para los que se conectan desde otros usos horarios en las Américas, África y Europa. Reciban todos la más cordial bienvenida a esta sesión pre-inaugural de *Crítica práctica/Práctica crítica: un coloquio 2021*, titulada “Leyendo *Los días de la peste* en tiempos del COVID-19. Conversaciones con Edmundo Paz Soldán”. Nos honra contar hoy con la presencia de Edmundo Paz Soldán, reconocido escritor latinoamericano y profesor de literatura latinoamericana en Cornell University, en los Estados Unidos.

Estimado profesor Paz Soldán, reciba un muy caluroso y sincero saludo de parte del Comité Organizador de *Crítica práctica/Práctica crítica: un coloquio 2021*; de los estudiantes y profesores del Programa de Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena que nos acompañan en esta sesión virtual y en el mío propio. Hago extensivo este saludo a los profesores Susan Larson (Texas Tech University), Juan Carlos Quintero Herencia (*University of Maryland*) y Raúl Rodríguez Freire (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso), que tendrán a su cargo las conferencias centrales del evento. A todos ustedes les agradecemos intensamente por aceptar esta invitación a discutir con nosotros su producción académica y literaria más reciente y por su especial generosidad.

Al presentar a Edmundo Paz Soldán se me ocurren múltiples razones obvias para que haya sido él el Primer Escritor invitado a *Crítica práctica/Práctica crítica: un coloquio*. Entre todas, pienso primero en su gran generosidad y humildad intelectual que lo han llevado a aceptar estar aquí, a pesar de los múltiples y demandantes compromisos que le acarrearán simultáneamente su labor académica, su trabajo administrativo y su actividad literaria.

Su muy prolija obra publicada sería también una buena razón a argumentar: doce novelas, seis libros de cuentos, cuatro libros académicos y una antología de cuentos, entre otros. Por favor, tomen nota para buscarlos. Las novelas: *Río fugitivo* (1998), *Sueños digitales* (2000), *La materia del deseo* (2001), *El delirio de Turing* (2003), *Palacio quemado* (2006), *Los vivos y los muertos* (2009), *Norte* (2011), *Los días de la peste* (2017) y *Allá afuera hay monstruos* (2021). Los libros de cuentos incluyen: *Las máscaras de la nada* (1990), *Las visiones* (2016) y *La vía del futuro* (2021). Mientras que entre sus publicaciones académicas se encuentran los libros *Alcides Arguedas y la narrativa de la nación enferma* (2013) y *Segundas oportunidades* (2015). Su obra literaria ha sido traducida a doce idiomas, entre ellos danés, finés y griego.

La gran atracción que ha generado entre lectores, escritores y críticos sería otra buena razón. Paz Soldán recibió el premio Juan Rulfo de cuento en 1997 con “Dochera” y el Premio Nacional de Novela de Bolivia en el 2002 con *El delirio de Turing*. Sobre él se ha dicho: Mario Vargas Llosa: “Edmundo Paz es una de las voces más creativas de las nuevas generaciones de escritores latinoamericanos”; Fernando Iwasaki: “En la literatura boliviana, el boom es Edmundo”; Pico Iyer (*The New York Times*): “Paz Soldán, que se desplaza con fluidez entre su país de origen y su país de adopción, está perfectamente situado para reparar las injusticias globales de la imaginación.”

Pero, para ser completamente sincero, ninguna de las anteriores fue la razón primordial que nos llevó a tomar esta decisión. La principal razón tiene que ver, primero, con la responsabilidad docente de leer los proyectos de investigación de mis estudiantes y recomendarles los mejores cursos de investigación visibles. Esto me condujo luego, como consecuencia lógica, a leer a Paz Soldán mismo, en particular su novela *Los días de la peste*, a cuya investigación se dedica mi estudiante Karla Andrea Valle Padilla, aquí presente. Pero luego se sumó la inteligente lectura y escritura de Karla, que me hizo sentirme seguro de que el escritor tendría una excelente y válida interlocución entre nosotros.

Es decir, se ha tratado todo de una esencial cuestión de lectura, mejor decir, de una cuestión de lecturas. La de *Los días de la peste*, leída, revisada, subrayada y profusamente anotada y comentada con Karla, ha sido para mí, sin dudas, la lectura más vívida y humanamente impactante de los últimos tiempos, particularmente en esta extraña y horrible época pandémica que nos ha tocado vivir. Sin más razones, gracias Karla por hacerme leer *Los días de la peste* y gracias a su autor por legarnos un poderoso testimonio especulativo de lo que vino a ser nuestra vida de los dos últimos años.

Sin más, le doy la palabra al Primer Escritor invitado de *Crítica práctica/Práctica crítica: un coloquio 2021*: Edmundo Paz Soldán y a Karla Valle Padilla.

Karla Valle Padilla: Esta entrevista hace parte de la investigación que realicé para mi tesis de pregrado, titulada “‘Mundos circundantes de hombres y animales’: ecocidio y epidemiología espectral en *Los días de la peste* (2017), de Edmundo Paz Soldán”. Me gustaría empezar esta sesión con una pregunta sobre su escritura general, acerca de la cual hemos discutido en diferentes áreas de nuestra carrera. Candaya, Libros del Asteroide, Los Amigos del Libro, Los Libros de la Mujer Rota, Malpaso Ediciones, Páginas de Espuma, son algunos de los nombres de las editoriales alternativas que han publicado su producción narrativa. En su ensayo “Ecología crítica contemporánea” (2017), la profesora Gabriela Montaldo afirmó:

[...] vemos que se ha ido estableciendo cierta idea de homogeneidad pero que, al mismo tiempo, las condiciones de centralización del mercado (editorial y académico) han generado también nuevas posibilidades de crear alternativas a la uniformidad del paisaje literario. Creo que esas alternativas, extremadamente variadas como pueden ser, tienen algunos aspectos en común. Me interesa mencionar dos: la idea de comunidad y el carácter proyectual de muchos emprendimientos. Construir comunidad podría ser el signo de una alternativa a las presiones de uniformidad; en tanto, el carácter proyectual dinamiza las nuevas prácticas de modo que puedan siquiera intentar evadir la casi obligatoria institucionalización. (p. 61)

¿Le gustaría reflexionar con nosotros sobre las propias dinámicas editoriales que han caracterizado su experiencia como escritor inserto en las condiciones mencionadas?

Edmundo Paz Soldán: Yo pertenezco a una generación de los años 90. Hubo una época en la que para todos los escritores y escritoras de mi generación todo era Alfaguara, Random House, Seix Barral, grandes editoriales españolas. También hubo un momento de repliegue de las editoriales latinoamericanas, que tuvieron una época de oro en los años '50, '60, '70. Fue la Editorial Sudamericana la que publicó *Cien años de soledad*. Estaban Losada, Siglo XXI, el Fondo de Cultura Económica. En Colombia estaba también Norma. Había proyectos muy potentes, pero luego hubo una época en la que esos proyectos, por diversas razones, sobre todo económicas, se fueron cayendo y las grandes editoriales españolas quedaron como monopolio. Entonces, yo pertenecía a esa generación que creció pensando que todo era Alfaguara y Random House y, de hecho, yo entré a Alfaguara en 1998 y publiqué hasta el 2014, o sea, durante 16 años, cinco o seis libros con Random o Alfaguara. Hice buena parte de mi carrera con estas dos editoriales.

Sí llegó un momento en el que yo no me sentí del todo en casa; no sentí que tenía muchos interlocutores. No me gusta hablar mal de las editoriales, ellas tienen sus proyectos, pero son editoriales muy grandes en las que vas a tener todo el apoyo si te va muy bien comercialmente; son editoriales muy grandes que publican muchos autores, entonces es muy fácil perderse en una de ellas. Y eso fue lo que yo sentí, que me comenzaba a perder yo mismo y que necesitaba hacer un cambio; y ahí fue que comencé a publicar con otras editoriales en una fórmula que yo llamo “la fórmula César Aira”, escritor argentino que publica tres o cuatro libros al año, y

no le da para estar solamente en una editorial, entonces publica no sé en cuántas editoriales. Cualquier editorial tiene un libro de César Aira.

Pero lo que yo pensé fue que a partir de este momento, más que pensar en editoriales, iba a pensar en editores; lo que yo quería era tener editores. Como tú has dicho, esto de crear comunidad: editores que creyeran y que estuvieran implicados en un proyecto, o les gustara de verdad el libro; que yo sintiera que había ahí un diálogo. Así fue que, por ejemplo, este libro se lo pasé a Claudia Apablaza, la editora de Los libros de la mujer rota, que es una editorial chilena, y ella tuvo una reacción muy positiva, y así fue que el libro salió.

Mi próxima novela va a salir con una editorial mexicana que quizás algunos conozcan, Almadía; esta semana sale un libro de cuentos en España en Páginas de espuma, que es una editorial de cuentos. O sea, eso para mí hoy es más importante, esa flexibilidad, el estar abierto a diferentes proyectos; y sentir también que cada editorial es diferente, cada una tiene su estilo, y no todo lo que escribes es ideal para una editorial. Entonces, tienes que saber si lo que has escrito puede interesarle, por ejemplo, a esta editorial o a esta otra, hay diferentes. Cada editor tiene también su mirada. A mí me ha tardado mucho llegar a ese punto y ahora me siento muy libre, no tengo ningún compromiso de que tengo que estar en esta u otra editorial.

El problema con estas editoriales chicas, independientes, es que la circulación de los libros es, a veces, complicada; no fluyen tan bien. Pese a que estamos en el mismo continente, una editorial chilena a veces no tiene llegada a Colombia, las grandes editoriales sí; es por eso que muchos escritores quieren estar en esas grandes. Pero, aparte de eso, creo que el tejido cultural en Latinoamérica ha repuntado bastante en los últimos 10-15 años gracias al trabajo de un montón de estas editoriales independientes, de las que cada país tiene varias. Por ejemplo, en Colombia, Laguna está creando un catálogo muy interesante; en México está Sexto Piso, Almadía; en Bolivia está El Cuervo, y así sucesivamente. Creo que eso también permite mayor diálogo en nuestra región, solo faltaría que mejore la distribución.

Karla Valle Padilla: Usted mencionó que la editorial Los libros de la mujer rota fue la encargada de publicar su más reciente novela *Allá afuera hay monstruos* (Santiago de Chile, 2021), de la que nos acaba de leer generosamente un fragmento. ¿Por qué escribir nuevamente sobre una pandemia? ¿Desde qué perspectiva? ¿Podríamos entenderla como una saga, respuesta, contrarrespuesta, actualización o vivificación pandémica de la ficticia crisis epidemiológica representada en *Los días de la peste*, pero ahora en medio de la menos abstracta pandemia del COVID-19?

Edmundo Paz Soldán: Yo también me he hecho esa pregunta. Supongo que uno tiene obsesiones y, claro, a mí las epidemias, los virus, me parecen fascinantes en cuanto a la forma en que te pueden permitir narrar acerca de la cohesión o la fragmentación de una sociedad. Cuando comenzó esta pandemia, yo ni siquiera pensé en un tipo de repercusión, tampoco en mi anterior libro, simplemente tuve una reacción visceral e inmediata de que quería escribir algo. Supongo que también era una cuestión catártica, porque esta novela, sobre todo, narra los primeros meses del confinamiento; tiene 55 capítulos y cada uno fue escrito en un día; es decir, la novela narra los primeros 55 días de la llegada del virus. En su momento, la escribí sin ningún tipo de corrección, pero por suerte me di cuenta de que ya era mucha locura. Luego, me pasé entre 5-6 meses corrigiendo, pero manteniendo el espíritu de que lo que más quería en esta novela era una respuesta visceral a lo que estaba pasando esos días.

Generalmente, yo pienso que una novela debe ser escrita con la perspectiva que da el tiempo, cuando ya se asientan las emociones y, a partir de ahí, tienes una mayor distancia, una mayor frialdad para narrar. Pero en esta novela yo decidí seguir el consejo opuesto al que yo solía dar en los talleres, y lo que quería era captar la emoción más cruda de lo que estaba pasando en esos primeros meses de confusión, desasosiego o ansiedad de cuando llegó el virus. Esta novela estaba bastante marcada por una experiencia de vida; en cambio, *Los días de la peste* era más una proyección imaginaria.

Aparte, una pregunta que yo me hice con *Allá afuera hay monstruos*, y que no está en *Los días de la peste*, es que cuando llega un virus es tan impactante que nos obliga a nosotros como sociedad a repensar nuestras prioridades. En ocasiones eso tarda, no es inmediato, pero creo que cuando salgamos de la pandemia vamos a cambiar un montón de cosas en nuestra sociedad. A veces, estos cambios están sucediendo de manera subrepticia, pero son latentes; por eso, en *Allá afuera hay monstruos* hay una cuestión política de un levantamiento, de una lucha contra el gobierno, de un intento de buscar otras formas de entender la sociedad, ya que el virus ha roto las estructuras, esa vieja normalidad que ya no funciona. Entonces, se trata de crear una nueva normalidad; en ese sentido es diferente a *Los días de la peste*, porque hay más un intento de buscar proyectos de futuro, de qué puede hacer una sociedad cuando se enfrenta a una crisis de este tipo.

Karla Valle Padilla: La siguiente pregunta que voy a formularle ha sido fundamental en mi investigación, que trata de la teoría espectral en relación con la crisis ecológica que está escribiendo la literatura. Como nos ha comunicado de manera previa, hoy ha sacado tiempo para compartir con nosotros

virtualmente desde Ithaca, en Estados Unidos, pero mañana estará viajando a Madrid donde presentará su nuevo libro de cuentos *La vía del futuro* (Madrid: Editorial Páginas de Espuma, 2021), el jueves 4 de noviembre en la librería Tipos infames. En este libro, usted retoma la discusión sobre las nuevas tecnologías, la complejidad de iglesias y cultos contemporáneos, y otros dispositivos usuales en esa zona de su escritura que ha sido asociada con la ciencia ficción. La pregunta sería, ¿cómo entiende este género en su propia escritura?, ¿se identifica como un escritor de ciencia ficción? ¿Cómo calificaría el contraste entre “realidad” y “ficción”, ese gran conflicto del pensamiento occidental, en su propia narrativa?

Edmundo Paz Soldán: Yo tuve influencias muy dispares en la adolescencia, en la juventud, y una de ellas era de la tradición realista latinoamericana; todas estas novelas de denuncia, de crítica social, que es una tradición muy fuerte que está en la literatura de América Latina. Por otro lado, me ha gustado siempre la literatura fantástica —Borges, Cortázar— y también la ciencia ficción. En muchos proyectos, hace unos 15 o 20 años, en unas de mis primeras novelas, como *El delirio de Turing* o *Sueños digitales*, lo que yo quería era unir estos dos proyectos y muchas veces no terminaban de cuajar. En los últimos años me he sentido mucho más libre. Recuerdo que García Márquez decía que el escritor era una especie de carpintero, que debía tener su maletín con un montón de implementos, y a partir de ahí, dependiendo del problema a solucionar, uno buscaba en su maletín qué era lo que podía ayudar, con qué herramienta podía trabajar. Lo que me pasa a mí ahora es que con cada idea de cuento, de novela, lo primero que hago es pensar desde dónde puedo enfrentar este tema.

Con *Los días de la peste*, que comenzó como una novela de ciencia ficción, ambientada en una cárcel en el futuro, simplemente me di cuenta, a medida que escribía, que esa novela más bien debía ser realista, hiperrealista en cuanto a los detalles del virus, de la enfermedad, todos esos detalles; decidí ser muy puntilloso y muy excesivo en lo realista. Pero los cuentos de *La vía del futuro* son de ciencia ficción. A propósito, hay editores que les molesta esta proliferación, porque a algunos les gusta lo realista pero no la ciencia ficción y viceversa. Por suerte, hay varias editoriales que están mucho más interesadas en esto. Actualmente, Latinoamérica está atravesando un muy buen momento con la ficción, lo que yo llamaría ampliamente la ficción especulativa —que incluye el gótico—, como el caso de Mariana Enríquez o de la uruguaya Fernanda Trías, quien, con *Mugre rosa*, ha ganado el premio Sor Juana de la Feria del Libro de Guadalajara. Esta última es una novela de ficción especulativa, que puede ser ciencia ficción, fantasía, gótico.

Entonces, dependiendo del proyecto, me siento un escritor de ciencia ficción. Obviamente, en este género hay algo de escapismo y entretenimiento, pero la ciencia ficción que me interesa, aparte de que me pueda hacer fugarse a otros mundos, debe tener un contenido político y social, tiene que decir algo sobre el mundo que estamos viviendo, sobre nuestra relación con las nuevas tecnologías, sobre la emergencia climática, los avances de la inteligencia artificial y cómo eso nos va a afectar. Ese tipo de cosas me interesan y creo que para eso la ciencia ficción es fundamental.

Kevin Sedeño-Guillén: Acerca de esto, en mi lectura de *Los días de la peste*, el único elemento que identifiqué como de ciencia ficción es que no hay un lugar ni tiempo identificables, es un presente continuo que no se ubica en ninguna temporalidad. Solo este elemento haría que la historia esté por fuera de la realidad.

Edmundo Paz Soldán: Lo que puedo añadir a eso es que antes de *Los días de la peste* escribí una novela de ciencia ficción que se llama *Iris*, que transcurre en una isla con ese nombre y se encuentra la mención de una cárcel. Luego, escribí un libro de cuentos que se llama *Las visiones*, uno de los cuentos está ambientado en una cárcel que se llama La Casona, que también está en *Iris*. Cuando escribí ese cuento pensé: aquí hay una novela, hay mucho más para escribir; pero más que escribir una secuela de *Iris* pensé en escribir una precuela ambientada en *Iris* sobre esta cárcel y contar todo el mundo de La Casona. Cuando comencé a escribir *Los días de la peste* era una novela de ciencia ficción; La Casona estaba ambientada en *Iris*, no era un lugar indeterminado y ocurría en el futuro. Después de escribir como 100 páginas me di cuenta de que debía cambiar las cosas y ahí fue que decidí que no tuviera relación con *Iris*; pero creo que cuando se hace la arqueología del texto hay algunas menciones que muestran los residuos de ese proyecto de ciencia ficción. No la veo como ciencia ficción, pero sí puede haber elementos debido a esta primera versión que escribí.

Karla Valle Padilla: Cito de su novela *Los días de la peste*:

Los virus tienen su lugar en el mundo establecido por el Mayor. Son iguales a nosotros. No lo son. Son más inteligentes y no se puede discutir con el saber de milenios. Nosotros quisiéramos ser como ellos. Aspiramos a ser ellos. Somos un virus, decimos. Pero ellos nos ganan, porque no somos inmunes a los virus. (Paz Soldán, 2017, p. 234)

De este modo, el personaje Rigo —que considero uno de los más importantes de esta novela— se refiere a una especie de armonía biológica que contrasta con el caos de lo humano. Entonces, ¿piensa que el virus, sin saberlo, desde su armonía, puede ajustar/equilibrar, de algún modo, este plano del mundo, de nuestro mundo? Por otro lado, ¿cómo fue el proceso creativo de escribir acerca de una pandemia sin ese referente cercano, vivido, que tuvo para *Allá afuera hay monstruos*?

Edmundo Paz Soldán: Es una buena pregunta. En realidad, yo creo que el virus no es que tenga capacidad de equilibrar a los humanos, más bien al revés, tiene la capacidad para desequilibrar todos nuestros planes; tiene algo impredecible y, ante esa impredecibilidad, nosotros reaccionamos de mala manera. Vivimos en un momento de gran incertidumbre y lo peor de esto tiene que ver con el hecho de que nos cuesta pensar el futuro. Uno de los elementos fundamentales del ser humano es su capacidad para estar siempre planeando el futuro. Te ubicas en tu día a día, tanto como individuo como colectividad, y necesitas proyectar un futuro; el virus te congela en un presente indefinido en el que siempre dices “cuando termine la pandemia”.

Con el tiempo, uno ha aprendido ya a vivir o a convivir con el virus, pero nunca terminas de bajar la guardia del todo, si esto lo piensas como una persona individual y lo proyectas a toda una sociedad o a todo un momento del planeta. Claramente, nosotros, que nos sentimos en el centro de la creación, vivimos un momento de gran incertidumbre, descentrados por el accionar de una cosa invisible que es capaz de desestabilizarnos. Así que no, no creo que nos dé equilibrio, más bien creo que es al revés.

Lo otro, yo soy hijo de médico, mi papá no es epidemiólogo sino ginecólogo, pero siempre en mi casa ha habido libros de medicina y siempre me ha interesado la cuestión médica, de los virus, las bacterias, como una curiosidad. Por ejemplo, cuando ocurrió el ébola en África, una cosa que veíamos tan lejos, yo leía en los periódicos cualquier reportaje que saliera, y me interesaba y me fascinaba, sobre todo las crónicas de la gente, de los doctores, de todo el proceso de investigación científica para descubrir el virus. Yo lo veía como algo muy alejado, pensaba: el ébola es algo que ocurre en África, en el Congo, en estos países que están fuera de nuestro circuito más cercano.

Alguna vez creo que me hice una pregunta, de esas preguntas ingenuas que son de las que nacen estos proyectos, y es ¿qué pasaría si algo como el ébola ocurriera en América Latina? Eso fue para mí, metafóricamente, el germen de *Los días de la peste*. A partir de ahí empecé a leer de todo tipo de epidemias y pandemias para comenzar a armar las características

de mi propia enfermedad y ver cómo podía funcionar dentro de la ficción, porque, al ser una novela realista, necesitaba tener un diagnóstico exacto: qué síntomas tenían los personajes, qué le ocurría a su piel, qué pasaba con su sangre; cómo podrían reaccionar los doctores; si era contagioso o no, si era sintomático o asintomático. Todo ese tipo de cosas me las pregunté antes de vivir esta pandemia, no tenía idea de que esto iba a ocurrir, pero el proyecto nació de esta curiosidad que siempre he tenido por los virus, obviamente pensando, como tú dices, que lo mío era una cosa hipotética. De eso se alimenta la ficción.

Karla Valle Padilla: Retomando a Rigo, que me parece uno de los personajes más complejos e interesantes, él se considera parte de los “mundos circundantes” que representa la novela. En particular, llama la atención su relación con lo biológico, lo animal y lo natural. Teniendo en cuenta los problemas ambientales actuales como causa del ecocidio que estamos viviendo, ¿coincidiría con que no hay nada más político hoy que redimensionar nuestra relación con los animales, con las plantas, con la naturaleza en su totalidad?

Edmundo Paz Soldán: Sí, por supuesto. De hecho, yo creo que ese es uno de nuestros grandes desafíos: establecer nuevas relaciones con lo no humano, con las plantas, con los animales. Eso me parece fundamental, por eso creo que es cada vez más central una escritora como Ursula K. Le Guin, hablando de ciencia ficción o ficción especulativa, porque en su obra siempre tiene claro esta necesidad de reconfigurar las relaciones de los humanos con lo humano.

En *Los días de la peste*, Rigo es miembro de una religión, un culto, la secta de la Transfiguración, en la que, como has mencionado, no hay ninguna criatura que no sea importante. A esta secta, más que animales, le interesan los insectos, los bichos tan pequeños; incluso algunos miembros de esta secta caminan mirando al suelo para no pisar ningún insecto, para evitar cualquier accidente. En su momento, eso me parecía un símbolo, obviamente exagerado, de este mundo en el que hay un montón de cultos. Tú has mencionado a Ma Estrella, pero también está el culto de Rigo, que me parecía un intento de buscar relaciones diferentes de respeto con distintos animales e insectos de la creación, con lo no humano en general. Seguramente sabes de dónde sale el concepto de “mundos circundantes”.

Karla Valle Padilla: Muchas gracias, doctor Edmundo. Para finalizar, me gustaría hablar de Ma Estrella. La discusión religiosa constituye otro de los temas visibles en la novela. El nombre de esta diosa evoca el de la Maitreya budista que, en términos generales, significa la esperanza del futuro. Autores

como Herman Hesse en *Siddharta* (1922) y más recientemente Severo Sarduy en *Maitreya* (1970) también se interesaron por esta divinidad. Pero en *Los días de la peste*, Ma Estrella es la antítesis de la esperanza. ¿Cómo entiende en la lógica de su novela la participación de la discordia religiosa en un mundo de caos social y emergencia epidemiológica?

Edmundo Paz Soldán: Yo no pensaba en Maitreya, para mí era el nombre corto de Madre Estrella, de ahí salía Ma Estrella o la Innombrable. Pienso que nosotros creamos los dioses a la imagen y semejanza de nosotros mismos como sociedad; cada sociedad adora a diferentes dioses y distintas vírgenes que son creadas de acuerdo con sus propias necesidades, ansiedades o miedos. La pregunta que me hacía, que es una pregunta narrativa o sociológica, era: en esta cárcel, en este lugar tan abandonado del planeta como Los Confines; en una cárcel en que vive esta gente en la peor situación de precariedad, ¿en quiénes pueden creer ellos? ¿Pueden creer en un dios benévolo o más bien en un dios vengativo y destructor? Claro, Ma Estrella encarnaba esas pulsiones no armónicas, más bien destructoras, de rabia y odio de esta comunidad que estaba en la cárcel.

Yo pensaba en algunos cultos latinoamericanos; pensé, por ejemplo, en la novela de Fernando Vallejo, *La virgen de los sicarios*, pues para mí esa virgen era fundamental como un modelo de ese tipo de creencia. Están también otras creencias, como la Santa Muerte, el señor Malverde de los narcotraficantes en México, el Gauchito Gil; diferentes tipos de creencias religiosas, espirituales, en América Latina, que muestran que en nuestras creencias hay un abanico de emociones, que no todas son positivas, buenas ni enaltecedoras. Es por eso que pensé que esa sociedad, esa cárcel y Los Confines crearon esa diosa a su imagen y semejanza, depositando no necesariamente sus esperanzas de redención, sino sus deseos de venganza.

Karla Valle Padilla: Muchísimas gracias. Hemos disfrutado esta esperada sesión con usted. Ha sido una tarde provechosa. Le agradecemos por su tiempo, por sus respuestas, por su interacción con nosotros y por haber escrito *Los días de la peste*.

Edmundo Paz Soldán: Muchísimas gracias a Kevin; a ti, Karla; a los organizadores del *Coloquio* y a la Universidad de Cartagena por mover las fechas para ajustarse al hecho de que yo viajo mañana y hacer este encuentro pre-inaugural. Les deseo muchísima suerte en el Coloquio. Y, bueno, ojalá que en algún momento, cuando las cosas estén más amables, podamos encontrarnos cara a cara. Muchísimas gracias por la invitación.

Referencias

- Crítica práctica/Práctica crítica: un Coloquio (2021). Edmundo Paz Soldán. Leyendo *Los días de la peste* en tiempos del COVID-19. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, Programa de Lingüística y Literatura, nov., 1^{ro}. *Youtube*. <https://www.youtube.com/live/NYTAZITow44?si=phjNlC165OVWlsHv>
- Montaldo, G. (2017). Ecología crítica contemporánea. *Cuadernos de literatura*, 21(41), 50-61.
- Paz Soldán, E. (2017). *Los días de la peste*. Barcelona: Malpaso Ediciones.

A nuestros colaboradores

Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica

ISSN 2390-0644 (versión digital)

Enfoque y alcance

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica es una publicación científica arbitrada y dirigida a estudiantes y docentes de pregrado y posgrado así como a investigadores cuyo objeto de estudio se relaciona con las literaturas del Caribe e Hispanoamérica. Consideramos las literaturas del Caribe e Hispanoamérica como un conjunto de manifestaciones estéticas asociadas a géneros “canónicos” y no “canónicos” y escritas en lenguas “oficiales” y creoles e indígenas del Caribe insular y continental y de Hispanoamérica. Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica tiene periodicidad semestral y es editada por la Maestría en Literatura Hispanoamericana y del Caribe de la Universidad del Atlántico y el Programa de Lingüística y Literatura de la Universidad de Cartagena y por los grupos de investigación CEILIKA y GILKARÍ que soportan estos programas.

Tipos de artículos

Con el fin de cumplir con los criterios de calidad científica requeridos por el Comité Editorial de *la revista Cuadernos de Literatura*, los artículos pueden ser:

Artículo de investigación científica y tecnológica. Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación terminados.

La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

Artículo de reflexión. Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.

Artículo de revisión. Documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.

Artículo corto. Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.

Reporte de caso. Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.

Revisión de tema. Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.

Reseña. Escrito breve que informa y a la vez valora una obra o un producto cultural; su característica fundamental radica en describir y emitir un juicio valorativo a favor o en contra.

Cartas al editor. Posiciones críticas, analíticas o interpretativas sobre los documentos publicados en la revista, que a juicio del Comité editorial constituyen un aporte importante a la discusión del tema por parte de la comunidad científica de referencia.

Editorial. Documento escrito por el editor, un miembro del comité editorial o un investigador invitado sobre orientaciones en el dominio temático de la revista.

Traducción. Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista.

Si el artículo no corresponde a ninguna de las categorías establecidas por la revista o no se ajusta a los requisitos de presentación formal, será devuelto a su autor, quien podrá volver a remitirlo al editor(a) cuando llene los requisitos. El Comité editorial otorga prelación a la publicación de artículos de investigación.

Proceso editorial: Los manuscritos enviados por los autores son revisados por el Comité editorial y en un período no superior a 25 días se estará informando los resultados de esta evaluación; si la respuesta es afirmativa, son sometidos a un proceso de revisión por dos pares o árbitros, ajenos al Comité editorial, expertos en la materia.

Proceso de evaluación por pares

El proceso de evaluación de artículos en *Cuadernos de Literatura*, consta de tres etapas:

Evaluación preliminar. Corresponde a la primera etapa del proceso de evaluación, donde se realiza una revisión de la calidad editorial del artículo, por parte del equipo editorial, en la que se observa su estructura, verificando que cumpla con las normas de presentación de artículos de la revista y con las normas APA – Sexta edición.

Arbitraje. Corresponde a la segunda etapa del proceso; en esta se evalúa la calidad científica del artículo por medio de árbitros o pares expertos. Seguidamente todos los artículos se revisarán anónimamente siguiendo un procedimiento de doble ciego.

Los criterios a tener en cuenta por los pares para la evaluación del artículo son:

La relación (pertinencia) del artículo con la revista; Aspectos formales del artículo; Aspectos de contenido o de fondo del artículo, los cuales tiene 20 días para enviar la evaluación en el formato correspondiente.

El dictamen de los árbitros será definitivo para la aceptación o no de los artículos postulados, si el o los árbitros sugieren no publicar el artículo será automáticamente rechazado, pero si por el contrario el o los árbitros sugieren que el artículo se debe publicar, pero con correcciones, al autor le será enviado tanto el artículo que el par evaluó como sus anotaciones para corrección; el autor enviará nuevamente el artículo acatando las sugerencias del o los árbitros.

Evaluación Final. Corresponde la última fase del proceso de evaluación. El Comité editorial es el encargado de dicha evaluación, y teniendo en cuenta la verificación realizada por los autores en relación a las sugerencias de los pares, decidirá sobre la publicación o no del artículo. La aceptación final del artículo dependerá de que el o los autores consideren y respondan integralmente sobre las sugerencias o modificaciones que los árbitros propongan al mismo en un plazo no mayor a 25 días después de su notificación, reservándose *Cuadernos de Literatura* el derecho de introducir las modificaciones de forma necesaria para adaptar el texto a las normas de la publicación, sin que ello implique alterar en absoluto los contenidos de los mismos, que son responsabilidad de los autores.

Declaración de principios éticos

La revista acoge como fundamentación ética y de buenas prácticas editoriales los *Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing*, publicados en junio de 2015 por el Committee on Publication Ethics (COPE; disponible en: <http://publicationethics.org/>. Consultado 23 de mayo de 2017), que establecen en relación a la autoría y contribuciones que “un autor debe asumir la responsabilidad de al menos una de las partes que componen la obra; debería poder identificar a los responsables de cada una de las demás partes, y sería deseable que confiara en la capacidad y en la integridad de aquellos con quienes comparte la autoría”. Por tal razón la revista *Cuadernos de Literatura* solicita a todos los autores la descripción de sus aportes en el manuscrito enviado para publicación.

Declaración de conflictos de interés

Los autores que postulan artículos a la revista *Cuadernos de Literatura*, deben garantizar que sus procedimientos y metodologías se ajustan a los códigos éticos internacionales de investigación científica en literatura y/o cultura del Caribe e Hispanoamérica y la temática que esté manejando la revista en el momento de la publicación de cada convocatoria. Dicha garantía constará por escrito en el formato de cesión de derechos patrimoniales de autor y declaración de conflictos de interés, los cuales se solicitarán al envío del artículo para su revisión preliminar, haciendo plenamente responsable al o los autores de las violaciones éticas en las que hayan podido incurrir dentro de la investigación de donde deriva el artículo.

Del mismo modo el autor está obligado a informar los conflictos de interés que pueda tener su trabajo en caso de que los tenga. La persona que haga el envío del manuscrito para publicación será identificado como el garante del trabajo en su totalidad y con él se establecerán las comunicaciones relacionadas con el proceso de edición.

Cuadernos de Literatura rechazará todos aquellos artículos que implícita o explícitamente contengan experiencias, métodos, procedimientos o cualquier otra actividad que sigan prácticas poco éticas, discriminatorias, ofensivas, agresivas, etcétera.

Política Anti-Plagio

Cuadernos de Literatura se rige por la normativa de la Organización mundial de propiedad intelectual, la cual rige para Colombia a través de la Decisión 351 de 1993 de la Comisión del Acuerdo de Cartagena y la Ley 23 de 1982. Por esta razón todos los artículos presentados a la revista serán sometidos a verificación con *software* antiplagio.

Envío de textos

La revista *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* recibe todas las publicaciones mediante el registro de los autores en la plataforma Open Journal System, consultar link: http://investigaciones.uniatlantico.edu.co/revistas/index.php/cuadernos_literatura/about/submissions.

Los artículos enviados no pueden presentarse simultáneamente a ninguna otra publicación y deben ser inéditos. Solo se admitirá una colaboración por autor y su recepción no implica su publicación. Cada propuesta contendrá tres archivos:

- 1) Artículo.
- 2) Hoja de Vida: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico, último grado obtenido, título de la investigación de la cual se deriva, grupo y líneas de investigación, cargo actual y últimas publicaciones.
- 3) Declaración de responsabilidad y cláusula de cesión.

Lineamientos generales

- Todo artículo (crítica, análisis, reseña u otro) debe versar sobre literatura y/o cultura del Caribe e Hispanoamérica.
- Debe ser inédito y no estar en proceso de evaluación por parte de ninguna otra publicación.

Especificaciones

Los trabajos deberán enviarse al Comité editorial de la revista, en físico y/o por correo electrónico.

Redacción

1. El trabajo debe ser digitado a doble espacio, en papel tamaño carta, preferiblemente en Word; el tamaño de los caracteres es de 12 puntos y el tipo de fuente deberá ser Times New Roman.
2. La extensión de los artículos no excederá las ocho mil (8000) palabras o veinticinco (25) cuartillas, incluyendo las citas y el resumen. En cuanto a las reseñas, estas no deben sobrepasar las cinco (5) cuartillas y deben también atender a las especificaciones antes mencionadas.
3. Debe anexarse el título del artículo en inglés, y el resumen en español y en inglés, en máximo cien (100) palabras, en el que se especifique el tema, el objetivo, la metodología, la hipótesis central y las conclusiones del texto.

4. Debe incluirse, en archivo aparte, una síntesis del *curriculum vitae* del autor con los siguientes datos: nombres y apellidos completos, ciudad y país de nacimiento, último título académico, institución donde trabaja o a la que está vinculado, cargo que desempeña, título de la investigación de la cual proviene el artículo, cuando sea el caso, y las referencias bibliográficas de sus últimas dos publicaciones.
5. Al final del texto, en orden alfabético, debe relacionarse la bibliografía citada, según las especificaciones de las Normas APA.

Referencias y citas en el texto

- Un trabajo por un autor:
Pérez (2004) comparó la literatura colombiana
En un estudio sobre la literatura colombiana (Pérez, 2004)
- Un trabajo por múltiples autores:
Si un trabajo es de dos autores, se deben citar ambos en todas las ocasiones.
Si el trabajo es de tres, cuatro o cinco autores, se deben citar todos la primera vez y luego citar solo al primero seguido de “et al.” (en tipo normal y terminado en punto) y el año.
- En caso de que el trabajo citado sea el mismo, si la cita aparece en el mismo párrafo en que figura el año de publicación, se debe omitir el año, así:
 - Primera cita: Wassersteil, Zapulla, Rosen, Gerstman y Rock (1994) encontraron...
 - Sigüientes citas en otros párrafos: Wassersteil et al. (1994) encontraron...
 - Sigüientes citas en el mismo párrafo: Primera cita: Wassersteil et al. encontraron...
 - Si un trabajo es de seis o más autores, se cita solo el primero, seguido de “et al.” en todas las ocasiones. En la lista de referencias se citarán todos ellos.
- Textos clásicos: Si un trabajo no tiene fecha de publicación, citar en el texto el nombre del autor, seguido de s.f. (por “sin fecha”). Cuando la fecha de publicación es inaplicable, como sucede con textos antiguos, se debe citar el año de la traducción utilizada, precedida de trad., o el año de la publicación original, que se debe incluir en la cita:
 - (Aristóteles, trad. 1931)
 - James (1890/1983)

- No es preciso incluir en la lista de referencia citas de los trabajos clásicos mayores, tales como la Biblia, o de autores clásicos griegos y romanos. En este caso, se debe citar en el texto el capítulo y el número, en lugar de la página.
- Partes específicas de una fuente o “citas textuales”:
 - Se debe indicar la página, capítulo, figura o tabla. Incluir siempre el número de página en las citas literales. La cita debe encerrarse entre comillas si va dentro del cuerpo del trabajo (dejando el punto que finaliza la oración por fuera).
 - Si la cita tiene menos de cuarenta (40) palabras, debe ir seguida del texto, con comillas: “A Dominica de Orellana le gustaba caminar en los atardeceres, después de esa lluvia que parece estar ahí sin estruendo ni tiempo, elemento de un paisaje originario anterior a los navegantes y descubridores” (Burgos, 2013, p.134).
 - Si la cita tiene más de cuarenta (40) palabras, debe ir con sangría y fuente tamaño 11, sin comillas: A Dominica de Orellana le gustaba caminar en los atardeceres, después de esa lluvia que parece estar ahí sin estruendo ni tiempo, elemento de un paisaje originario anterior a los navegantes y descubridores. Se deja llevar por sus pasos. No establece una ruta. Un día una calle. Otro una playa. Alguna vez una plaza. O merodea el embarcadero del puerto. Se devuelve al colegio de la Compañía y entra con sigilo para no llamar la atención del portero. (Burgos, 2013, p.134)

Referencias bibliográficas (a pie de página o al final del texto)

Libros

Apellido del autor, Inicial del nombre. (Año de publicación). *Título de la obra*. (Edición). Ciudad: Editorial.

Nota: La edición se señala solo a partir de la segunda. Si se trata de la primera edición, después del título se coloca un punto.

- Rojas Herazo, H. (1976). *Señales y garabatos del habitante*. Bogotá: Colcultura.

Cuando se cita el capítulo de un libro, que hace parte de una compilación, se cita –en primer lugar– el autor del capítulo y el título del mismo; seguidamente el compilador o editor, título del libro, las páginas del capítulo entre paréntesis, lugar de edición y editorial, igual que en la referencia de cualquier otro libro:

- Bartolomé, A. (1978). Estudios de las variables en la investigación en educación. En J. Arnau. (Comp.). *Métodos de investigación en las Ciencias Humanas* (103-138). Barcelona: Omega.

Artículos de revista

Apellido del autor, Inicial del nombre. (Año de publicación), Título del artículo. *Nombre de la revista completo, volumen* (número), página inicial-página final.

- Gutiérrez Calvo, M. y Eysenck, M. (1995). Sesgo interpretativo en la ansiedad de evaluación. *Ansiedad y estrés*, 1(1), 5-20.

Referencias de sitios Web

Apellido del autor, Inicial del nombre. (Año de publicación, mes). Título del artículo. Nombre de la página web, volumen (número). Recuperado de (enlace)

- Ragusa, S. (2007, julio-octubre). La narratología filmica o el lenguaje audiovisual en Amada hija. *Espéculo*, 36. Recuperado de <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/amahija.html>

Las referencias bibliográficas deben presentarse ordenadas alfabéticamente por el apellido del autor, o del primer autor en el caso de tratarse de un texto escrito por varias personas. Si se citan varias obras de un mismo autor, estas se organizarán según el año de publicación.

CESIÓN DE DERECHOS

_____ (ciudad), _____ (días/mes/año)

Señores

Revista *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*

Universidad del Atlántico/Universidad de Cartagena

E.S.D.

ASUNTO: Carta de originalidad y aceptación de publicación

Cordial saludo.

Por medio de la presente me permito manifestar mi acuerdo para participar en el proceso de publicación de la revista *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* de la Universidad del Atlántico/Universidad de Cartagena (Colombia).

El artículo se titula: _____

_____ y el mismo es inédito, por lo cual no ha sido publicado ni puesto en consideración en otros medios editoriales.

El artículo es resultado de desarrollo de la investigación o proyecto: _____ (opcional).

El objeto principal del artículo es: _____.

El tipo de artículo es: Investigación _____ Reflexión _____ Revisión _____

Reitero que he leído y acepto los términos de participación establecidos en el documento “A nuestros colaboradores” publicado en la revista y/o “Acerca de la revista”, publicado en la página web institucional.

Acepto igualmente los términos de la licencia de Creative Commons de Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional¹, que permite Compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato, Adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material para cualquier propósito, incluso comercialmente.

Finalmente, autorizo a la revista *Cuadernos de literatura del Caribe e Hispanoamérica* a publicar mi artículo y manifiesto mi acuerdo con la política *open access* de la revista.

Atentamente,

(Nombre completo del autor - firmar y escanear)

Dirección:

Celular:

Correo electrónico:

Filiación Institucional:

¹ En caso de no aceptar esta licencia, ingrese a la siguiente página web y escoja la de su preferencia: <http://creativecommons.org/choose/>

To Our Collaborators

Revista Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica
ISSN 2390-0644 (online version)

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica is a scientific and peerreviewed magazine that aims to publish articles, working papers and research reports of professors and students of literature and of national and international researchers interested in the literatures and cultures of The Caribbean and Spanish America. This magazine is issued every six months and is edited by the Master program in Spanish American and Caribbean Literature of Universidad del Atlántico and CEILIKA y GILKARÍ, the research groups that support this program.

Types of articles

These are the articles that the Editorial Committee of revista *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica* accepts for publication:

Technological and scientific research article. Document that presents in a detailed way original results of finished research projects. The structure commonly used in this type of article has four sections: introduction, methods, results and conclusions.

Reflection article. Document that presents results of finished research about a specific topic and using original sources from an analytic, interpretative or critical stance.

Literature reviews. Document that results from finished research and organizes and analyzes the results of published or non-published research about a field in technology or science. It intends to account for current trends and developments. It presents a careful literature review of at least 50 references.

Short article. Brief document that describes original preliminary or partial results of technological or scientific research that require prompt circulation.

Case report. Document that discusses the results of a study about a particular situation that intends to expose methodological or technical experiences employed in a case study. It includes a systematic and annotated review of the literature of analogous research.

Revision of a topic. Document that results from a critical view of the literature of a specific topic.

Review. brief paper that informs and evaluates a literary work or any other cultural product. It describes and judges the value of that work or product.

Letters to the editor. Critical, analytical or interpretative views about the documents published by the magazine that the Editorial Committee deems as a substantial contribution to the discussion of the topic of those documents within the scientific tradition to which they belong.

Editorial. Document written by the editor of the magazine, a member of the Editorial Committee or a guest research about guidelines related to the topic of the magazine.

Translations. The magazine accepts translations of classical or contemporary works of literature as well as transcripts of historical documents or of particular scope of interest of the magazine.

If the article does not meet any of the categories described above or does not meet the formal standards for publication, it will be returned to the authors in order for them to make the due changes and re-submit it. The Editorial Committee gives priority to the publication of research articles.

Editorial Process: The Editorial Committee reviews the papers submitted to the magazine. In no longer than 25 days this committee informs the authors about the result of the evaluation. In case the papers are accepted, they are peer review by experts in the topic of the article that do not belong to the committee.

Peer review process

The process of evaluating articles in *Cuadernos de Literatura* follows three stages:

Preliminary Evaluation: This is the first stage of the process of evaluation. A review of the editorial quality of the article is done in this step. The Editorial Committee of the magazine checks its structure in order to verify that it meets the formal standards of the magazine and APA guidelines– Sixth edition.

Peer review: This is the second stage of the process. Referees, expert researchers, evaluate the scientific quality of the article. Articles are reviewed anonymously following the double-blind procedure.

The criteria that the referees take into account to evaluate the articles are: the relationship (relevance) of the article with the magazine, the formal aspects of the article, and aspects related to its content. Reviews are supposed to be done in 20 days.

The referees' concepts will be used to accept or reject articles. If the referees suggest not to publish the article, it will be turned out immediately. In case they suggest that some corrections should be done to the article, it will be returned to the authors for them to do such corrections. The authors will have to re-submit it when they finish correcting it.

Final Evaluation: This is the last stage of the process. The Editorial Committee is in charge of this last evaluation based on the referees' suggestions. It will decide whether to publish or not.

This final decision will depend on the way the authors respond to the suggested corrections. The authors will have up to 25 days to do the corrections after they have been notified. *Cuadernos de Literatura* reserves the right to introduce modifications to the articles in order to adapt formal aspects of the texts to publication standards. Modifications to the content of the article will not be introduced by the Editorial Committee.

Declaration of ethical principles

This magazine adopts the ethical principles and good editorial practices expressed in Principles of Transparency and Best Practice in Scholarly Publishing, published in June 2015 by the Committee on Publication Ethics (COPE; retrieved from: <http://publicationethics.org/>. Consulted May 23rd, 2017), that state, regarding authorship and contributions, that "authors should assume the responsibility of at least one of the sections that conform his work, they should be able to identify the person responsible of each of the other sections and it should be desirable that they could trust the skills and the integrity of those with whom they share authorship". Hence, *Cuadernos de Literatura* requests authors to provide the details of the authorship in the documents they submit to our magazine.

Declaration of conflict of interests

The authors who submit articles to *Cuadernos de Literatura* have to guarantee that their research techniques and methods meet international scientific ethical codes when they do research about Caribbean and Spanish American literature and culture. Such guarantee will be stated in the format of economic rights waiver and in the declaration of conflict of interests which are requested at the moment of the article's preliminary review, thus making authors wholly responsible for ethical violations they could have made within the investigation

from which the article is derived. Likewise, authors who submit the article will be identified as the guarantor of the work and all communication about the review process will be established with him/her.

Cuadernos de Literatura will turn out articles that implicitly or explicitly contain experiences, methods, techniques or any other activity based on non-ethical, discriminatory, offensive, or aggressive practices.

Anti-Plagiarism policy

Cuadernos de Literatura follows the policy on intellectual property established by the Intellectual Property World Organization which was adopted in Colombia by the Bill 351 passed by the Cartagena Commission of Agreement in 1993 and the Bill 23 passed in 1982. Consequently, articles submitted to our magazine will be checked using an anti-plagiarism software.

Submission of texts

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica receives all publications via authors' registration in the Open Journal System platform. Submissions can not be sent simultaneously to any other journal and must not have been published before. Our journal only accepts one submission per author and its reception does not imply it is going to be published. Each proposal will have three files:

- 1) Article.
- 2) Resume: full name, institutional affiliation, e-mail, last degree obtained, title of the investigation from which it derives, group and lines of investigation, present job and last publications.
- 3) Declaration of responsibility and copyright transfer.

General guidelines

- All articles (scientific research article, analysis article, book reviews, etc.) has to be about literature or culture of the Caribbean or Spanish America.
- All articles must not have been published before and must not be in an evaluation process in any other sort of publication.

Specifications

Articles should be submitted to the Editorial Committee of the magazine via e-mail or to our website after authors have registered in the OJS.

Writing guidelines

1. Articles have to be double spaced, in letter size paper. They should be in Word Processor and have to be typed in Times New Roman 12 font.
2. Articles cannot exceed 8000 words or 25 pages including references and abstract. Reviews cannot exceed 5 pages and must comply with the previous specifications.
3. Articles must have the title of the article in English and an abstract both in Spanish and English which should be about 100 words. The abstract must specify the topic, the objective, the methods, the hypothesis and the conclusions of the article.
4. A resume of the author has to be submitted in a separate file. It should include the following: full name of the author, city and country of birth, last degree obtained, institutional affiliation, job title, title of the research from which the article is derived if applicable, and bibliographic references.
5. At the end of the text, the author must include a list of references following APA guidelines.

References and in-text citations

- A work by a single author:
Pérez (2004) compared Colombian literature...
In a study about Colombian literature (Pérez, 2004)...
- A work by several authors:
If you are citing a work by two authors, you have to include both every time you cite their work.
If you are citing a work by three, four, or five authors, you have to cite all of the the first time and then just cite the first one followed by “et al.” (in the usual Font and ending in a period) and the year.
- In case the work is cited twice, if the reference is in the same paragraph in which the year was included, you have to omit the year like this:
 - First citation: Wassersteil, Zapulla, Rosen, Gerstman y Rock (1994) affirm...
 - Following citations in other paragraphs: Wassersteil et al. (1994) argue...
 - Following citations in the same paragraph: second citation: Wassersteil et al. state...
- If you are citing a work by 6 or more authors, you cite just the first one followed by “et al” every time you cite them. In the list of references, you have to include all the names.

- Ancient texts: If a work does not have a date of publication, you have to reference in the text the name of the author followed by n.d. (for no date). When the date is not applicable, as in ancient texts, you have to reference the year of the translation used, preceded by trans., or the year of the original publication in the reference:
 - (Aristoteles, trans. 1931)
 - James (1890/1983)
- You do not have to include in the list of references citations of major classical works such as The Bible or Greek and Roman classical authors.
In this case, you have to cite in the text the chapter and the number instead of the page.
- Specific parts of a reference or quotations:
- You have to indicate the number of the page, the chapter, the figure or table. You have to include always the number of the pages in quotations.
- Short quotations (no longer than four lines or 40 words) have to be in question marks. The period goes after the closing quotation mark: “A Dominica de Orellana le gustaba caminar en los atardeceres, después de esa lluvia que parece estar ahí sin estruendo ni tiempo, elemento de un paisaje originario anterior a los navegantes y descubridores” (Burgos, 2013, p.134).
- If the quotation has more than 40 words it has to be indented and in 11 font without quotation marks: A Dominica de Orellana le gustaba caminar en los atardeceres, después de esa lluvia que parece estar ahí sin estruendo ni tiempo, elemento de un paisaje originario anterior a los navegantes y descubridores. Se deja llevar por sus pasos. No establece una ruta. Un día una calle. Otro una playa. Alguna vez una plaza. O merodea el embarcadero del puerto. Se devuelve al colegio de la Compañía y entra con sigilo para no llamar la atención del portero. (Burgos, 2013, p.134)

References (footnotes or list of references)

Books

Author's last name, name initial. (Year of publication). *Book title*. (Edition).
City: Publishing house.

Note: The edition is written only after the first one. If it is the first edition, you use a period after the title of the book.

- Rojas Herazo, H. (1976). *Señales y garabatos del habitante*. Bogotá: Colcultura.

When you reference the chapter of a book that makes part of a compilation, you first cite the author of the chapter and the title; next the editor, the title of the book, the pages of the chapter in parenthesis, the place of the edition and the publishing house the same way you do it with any book.

- Bartolomé, A. (1978). Estudios de las variables en la investigación en educación. In J. Arnau. (Ed.). *Métodos de investigación en las Ciencias Humanas* (103-138). Barcelona: Omega.

Magazine articles

Last name of the author, Name initial. (Year of publication. Article title. *Complete name of the magazine, volume* (issue number), initial page – last page.

- Gutiérrez Calvo, M. & Eysenck, M. (1995). Sesgo interpretativo en la ansiedad de evaluación. *Ansiedad y estrés*, 1(1), 5-20.

Online sources

Last name of the author, Name initial. (Year of publication, month). Article title. Name of web page, volumen (issue number). Retrieved from (link).

- Ragusa, S. (2007, July-October). La narratología fílmica o el lenguaje audiovisual en Amada hija. *Espéculo*, 36. Retrieved from: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero36/amahija.html>

References have to be in alphabetical order by the author's last name, or the first author's last name in case the article has been written by several authors. If several works of the same author are cited, these have to be organized based on the year of publication.

CESSION OF RIGHTS

_____ (city), _____ (day/month/year)

Dear Sir or Madam

Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica
Universidad del Atlántico/Universidad de Cartagena

SUBJECT: Letter of originality and acceptance of publication

I hereby agree to participate in the process of publication of Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica a magazine edited by Universidad del Atlántico/Universidad de Cartagena (Colombia).

The article title is: _____
_____. It is an unpublished text, which means it has never been published or submitted for publication to other type of publications.

The article is the result of the following research or Project:
_____ (optional).

The main objective of the article is: _____.

The type of investigation is: Research _____ Reflection _____
Review _____

I acknowledge I have read and accepted the terms of participation established in the document called “To our collaborators” published in the magazine and/or “about the magazine” published on the institutional web page.

I also accept the terms of the license by Creative Commons of Attribution- Sharing Equal 4.0 International, that allows to cooperate, copy and

redistribute the material in any other media or format, to adapt – mix and transform, and to create based on the material for any purpose including its trading.

Finally, I authorize Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica to publish my article and agree with the policy open access followed by this magazine.

Sincerely,

(Full name of the author – sign and scan)

Address:

Cell phone number:

E-mail:

Institutional affiliation

MAESTRÍA EN LITERATURA HISPANOAMERICANA Y DEL CARIBE

CÓDIGO SNIES No. 90995

Presentación

La Maestría en Literatura Hispanoamericana y del Caribe busca fortalecer la investigación en el área cultural de América Latina y del Caribe, además del conocimiento literario, y permite la formación de un grupo de intelectuales investigadores capaces de abordar la producción literaria y cultural hispanoamericana y del Caribe a través de ensayos, estudios, ediciones críticas y actividades académicas, desde una perspectiva crítica post-colonial, no totalizante ni unidimensional. Este programa se fundamenta, igualmente, en la articulación de los trabajos de los grupos de investigación CEILKA Y GILKARÍ.

Objetivos del programa

- Promover la cualificación de los estudios literarios en la región mediante la actualización en el manejo de conceptos, técnicas y métodos, tanto de la crítica y la teoría literaria canónica como de las propuestas teóricas caribeñas e hispano-americanas emergentes, que faciliten el acercamiento competente a las obras literarias hispanoamericanas y del Caribe.

- Crear el espacio institucional para estimular un ambiente de discusión académica en torno a la literatura Hispanoamericana y del Caribe, que aporte al conocimiento idóneo del entorno sociocultural.

- Desarrollar una metodología para el estudio de las literaturas de Hispanoamérica y el Caribe que responda a sus historias particulares y a sus realidades propias, con el fin de elaborar una historia de estas literaturas.

-Problematizar las relaciones entre las literaturas Hispanoamericana y la literatura del Caribe, teniendo en cuenta las configuraciones sociohistóricas particulares que les dieron origen.

-Formar en el conocimiento y la investigación especializados en el campo de los estudios literarios y culturales, caribeños.

Líneas de investigación

- Literatura comparada de Hispanoamérica y del Caribe.
- Literatura popular y Etnoliteratura Hispanoamericana y del Caribe.
- Narrativa y contextos socioculturales en Hispanoamérica y del Caribe.
- Poesía y contextos socioculturales de Hispanoamérica y del Caribe.
- Teoría, historia y crítica Hispanoamericana y del Caribe.

Dirigido a

Profesionales de Ciencias del Lenguaje con título de Licenciados en Humanidades y Lengua Castellana, Lingüística y Literatura, Español y Literatura, Idiomas Extranjeros, Filología e Idiomas y otros programas en áreas afines a Ciencias Sociales y humanas.

Título que otorga

Magíster en Literatura Hispanoamericana y del Caribe

Duración y horarios

El programa está diseñado para que los estudiantes puedan completar todos los requisitos de grado en un tiempo de cua-

tro semestres académicos con metodología presencial y disponibilidad de tiempo completo. El horario de los encuentros presenciales se desarrollará semanalmente durante los días viernes (5:30 p.m.-9:30 p.m.) y sábados (8:30 a.m. 12:30 p.m. y 2:30 p.m.- 6:30 p.m.).

Requisitos de inscripción

- Formulario de inscripción diligenciado.
- Certificado original de notas universitarias con promedio igual o superior a 3.5 (tres-cinco).
- Elaboración de un ensayo crítico sobre una obra literaria hispanoamericana y del Caribe (Examen presencial).
- Propuesta de investigación en una de las líneas del programa (extensión equivalente a 2.000 palabras).
- Hoja de vida actualizada.
- Fotocopia autenticada del diploma o acta de grado de pregrado.
- Fotocopia ampliada de cédula de ciudadanía.
- Dos fotos 3X4
- Certificado de afiliación al régimen de seguridad social
- Volante de consignación original y una copia.

Formas de pago

- Consignación Cuenta Corriente No. 026669999075 Banco Davivienda
- Formato de convenios empresariales.
- Pago por cuotas
- Créditos con ICETEX
- Tarjetas débito y crédito

ASPECTOS FINANCIEROS

Costos de inscripción Equivale a 8 SMDLV.

Referencias para diligenciar el volante de consignación del Banco Davivienda:

REF 1: Número de documento de identidad

REF2: 80190022

Costos por semestre

Equivale a 7 SMMLV

Referencias para diligenciar el volante de consignación del Banco Davivienda: REF 1: Número de documento de identidad. REF2: 80370022

Componentes del costo por semestre

Matrícula 2.5 SMMLV

Derechos Académicos 3.0 SMMLV

Costos de Administración 1.5 SMMLV

Descuentos del costo por semestre

Egresados Universidad del Atlántico: 20% del componente de matrícula.

Descuento por Sufragio: 10% del componente de matrícula

Pago extemporáneo del costo por semestre

Adicionar el 20% del valor del componente de matrícula

Mayor Información

Universidad del Atlántico - Departamento de Postgrados

Teléfonos: 319 70 10 Ext. 1050

Kilómetro 7, Antigua Vía a Puerto Colombia

Barranquilla - Colombia

postgrados@mail.uniatlantico.edu.co

mliteraturadelcaribe@mail.uniatlantico.edu.co

<http://www.uniatlantico.edu.co>

CUADERNOS DE LITERATURA DEL *Caribe e Hispanoamérica*

CONTENIDO

Editorial. Trayectorias y enseñadas de los estudios literarios y culturales en Colombia

Kevin Sedeño-Guillén (Universidad de Cartagena)

Dossier. Imaginarios y racialización en contextos poscoloniales. Latinoamérica, Caribe, Norteamérica

Imaginaries and Racialization in Postcolonial Contexts. Latin America, Caribbean, North America

Introducción. Imaginarios y racialización en contextos poscoloniales. Latinoamérica, Caribe, Norteamérica

Imaginaries and Racialization in Postcolonial Contexts. Latin America, Caribbean, North America

Laura Catelli (Instituto de Estudios Críticos en Humanidades, CONICET/Universidad Nacional de Rosario)

Artículos

La fijación de la cultura: colonialidad y racialización en mapas pictóricos y culturales de México

Culture as Fixation: Coloniality and Racialization in Pictorial and Cultural Maps of Mexico

Mario Rufer (UAM Xochimilco) / Itza Varela Huerta (El Colegio de México)

Necropolítica en Chambacú, corral de negros de Manuel Zapata Olivella

Necropolitics in Chambacú, Corral de Negros by Manuel Zapata Olivella

Nicolás Aguíá Betancourt (The Ohio State University)

Raza e imaginación política de futuro en la Argentina posliberal. Una exploración de *Una nueva Argentina*, de Alejandro Bunge (1940)

Race and Political Imagination of the Future in Post-liberal Argentina. An Exploration of Alejandro Bunge's A New Argentina (1940)

Ezequiel Gatto (Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH/CONICET))

De la "música argentina de raíz folclórica" como discurso de identidad mestiza: música, racialización y etnización en cuatro versiones de la *Misa Criolla* de Ariel Ramírez

On "Argentine Folk Music" as a Mestizo Identity Discourse: Music, Racialization and Ethnicization in four Versions of Ariel Ramírez's Misa Criolla

Viviana Parody (Universidad de Buenos Aires)

Viviana Parody (Universidad de Buenos Aires)

Negros/as argentinos/as: desbordes del mestizaje blanqueador en los *Diarios del odio*, de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny

Argentine blacks: Overflows of Whitening Miscegenation in Diarios del odio

by Roberto Jacoby and Syd Krochmalny

Julietta Karol Kabalin Campos (Universidad Nacional de Córdoba)

Julietta Karol Kabalin Campos (Universidad Nacional de Córdoba)

Ser-en-un mundo racializado: revisiones pos/de-coloniales para una fenomenología crítica y situada

Being-in-a Racialized World: Post/de-colonial Revisions for a Critical and Situated Phenomenology

Manuela Rodríguez (Universidad Nacional de Rosario/CONICET)

De la zona de *no-ser* al *Sol de la conciencia*: experiencia y antirracismo en Frantz Fanon y Édouard Glissant

From the Zone of Non-being to the Sun of Consciousness: Experience and anti-racism

in Frantz Fanon and Édouard Glissant

Carlos Aguirre Aguirre (Universidad Nacional de San Juan/CONICET – IDEF)

Entrevistas

Leyendo *Los días de la peste en tiempos del COVID-19*. Conversaciones con Edmundo Paz Soldán

Karla Valle Padilla (Investigadora independiente) / Kevin Sedeño-Guillén (Universidad de Cartagena)



UNIVERSIDAD DEL ATLÁNTICO
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES
EXTENSIÓN Y PROYECCIÓN SOCIAL



Universidad
de Cartagena
Fundada en 1827

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA
VICERRECTORÍA DE INVESTIGACIONES
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS



GRUPO CEILKA

SEMILLERO DE INVESTIGACIÓN
GELRCAR

SEMILLERO DE ESTUDIOS COLONIALES
Y POSCOLONIALES LATINOAMERICANOS (SECUELA)

BARRANQUILLA - CARTAGENA DE INDIAS, COLOMBIA