

#### 4. Qué es el lugar de enunciación

¿Por qué escribo?  
Porque tengo que hacerlo.  
Porque mi voz,  
en todos sus dialectos,  
ha sido silenciada durante mucho tiempo.

JACOB SAM-LA ROSE.<sup>32</sup>

Todos los caminos recorridos hasta aquí han sido importantes para que pudiéramos tener una mayor comprensión de lo que es el lugar de enunciación. El lugar social que las mujeres negras ocupan, y el modo por el cual es posible sacar provecho de eso, nos presenta un sugestivo sendero.

El trayecto ha sido necesario porque existen muchas dudas en relación al concepto.

Antes de nada, es necesario aclarar que cuando utilizemos la palabra discurso<sup>33</sup> a lo largo del libro, y la importancia de interrumpir el régimen de autorización discursiva, nos estaremos refiriendo a la idea foucaultiana de discurso. Es decir, de no pensar el discurso como un aglomerado de palabras o concatenación de frases que pretenden un significado en sí, sino como un sistema que estructura determinado imaginario social, pues estaremos hablando de poder y control.

Creo que muchas personas involucradas con movimientos sociales ya habrán escuchado la siguiente frase en alguna discusión en las redes sociales: "Tú quieto, que este no es tu lugar de enunciación", o ya deben haber leído textos criticando la teoría sin ninguna base con el único objetivo de crear polémica vacía. No se trata aquí de disminuir la militancia realizada en el mundo virtual, al revés: se trata de ilustrar que muchas veces hay un vaciado de conceptos importantes por culpa de

esa urgencia que las redes generan, o porque grupos que siempre han estado en el poder comienzan a molestarse con el avance de discursos de grupos minoritarios en términos de derechos.

Antes de que llegemos a autoras de la talla de Grada Kilomba, Patricia Hill Collins, Linda Alcoff y Gayatri Spivak, vamos a abordar ese concepto desde otras perspectivas. No pretendemos poner demasiado énfasis, pero estimamos importante presentar a los lectores y lectoras otras visiones para enriquecimiento conceptual.

En comunicación, el concepto de lugares de enunciación, según el artículo *Lugares de enunciación: un concepto para abordar el segmento popular de la gran prensa*<sup>34</sup>, sería un:

Instrumento teórico metodológico que crea un ambiente explicativo para evidenciar que los periódicos populares o de referencia hablan desde lugares diferentes y conceden espacios diversos a las hablas de las fuentes y de los lectores».

(AMARAL, 2005, p.105).

El artículo de Márcia Franz Amaral prosigue en los siguientes términos:<sup>35</sup>

El aporte que proponemos reconoce las implicaciones de las posiciones sociales simbólicas del periódico y del lector e incorpora la idea de mercado de lectores, a partir de la idea de que para explicar el discurso es necesario conocer las condiciones de constitución del grupo en el cual funciona. (AMARAL, 2005, p. 104).

En el sentido dado por la comunicación, el concepto serviría para analizar que el lugar de enunciación de la prensa popular sería diferente del lugar de enunciación de lo que llaman periódicos de referencia, y, en ese artículo específicamente, enseña que ese lugar de la prensa popular va más allá del sensacionalismo. Para la autora es necesario comprender las posiciones sociales y capitales simbólicos de modos distintos.

En cuanto al sensacionalismo, rótulo que nos indica la intensidad de sensaciones generadas por

estrategias como invenciones, exageraciones, distorsiones y omisiones, el lugar de enunciación busca explicar por qué la prensa dirigida a ese público opera con Modos de Direccionamiento distintos de los usados en la prensa de referencia y construye su credibilidad de otras maneras. Desde nuestro punto de vista, el lugar desde donde habla el segmento popular de la gran prensa es distinto al lugar desde donde habla el segmento de referencia. (AMARAL, 2005, p.104).

Notamos, pues, un intento de analizar discursos diversos a partir de la ubicación de grupos distintos y a partir de condiciones de construcción del grupo en el que funciona. Existiría una ruptura de una visión dominante y un intento de caracterizar el lugar de enunciación de la prensa popular de nuevas formas. Interesante notar las similitudes con lo que luego enfocaremos.

Más allá de esa conceptualización dada por la comunicación, es necesario decir que no existe una epistemología determinada y específica sobre la terminología lugar de enunciación; mejor di-

cho, el origen del término es impreciso. Creemos que surge a partir de la tradición de discusión sobre *feminist standpoint* —en una traducción literal, “punto de vista feminista”—, diversidad, teoría racial crítica y pensamiento descolonial.

Las reflexiones y trabajos generados en esas perspectivas, consecuentemente, se fueron moldeando en el seno de los movimientos sociales, de manera muy destacada en el debate virtual, como forma de herramienta política y con el objetivo de situarse en contra de una autorización discursiva. Sin embargo, es bastante posible pensarlo a partir de ciertas referencias que vienen cuestionando quién puede hablar.

Hay estudiosos que piensan el lugar de enunciación a partir del psicoanálisis, analizando obras de Michel Foucault, como los trabajos de Linda Alcoff, filósofa panameña, y de Gayatri Spivak, profesora india: *An Epistemology for the Next Revolution* [Una epistemología para la próxima revolución] y *Can the subaltern speak?* [¿Puede hablar el subalterno?], respectivamente. Aquí, pretendemos refle-

xionar a partir de estas últimas autoras y, principalmente, de Patricia Hill Collins, desde el *feminist standpoint*, y Grada Kilomba, en *Plantations Memories: Episodes of Everyday Racism*.

Patricia Hill Collins es un nombre clave para que profundicemos la cuestión que proponemos. En 1990, en la obra *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*<sup>36</sup>, Collins argumenta sobre el *feminist standpoint*, tal y como se indicó en el *Dossier Mulheres negras: retratos das condições de vida das mulheres negras no Brasil*, publicado por el Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada en 2013:

El enfoque del feminismo negro consiste en resaltar la diversidad de experiencias tanto de mujeres como de hombres y los diferentes puntos de vista posibles de análisis de un fenómeno, así como marcar el lugar de enunciación de quien lo propone. Patricia Hill Collins es una de las principales autoras del denominado *feminist standpoint*. En su análisis, Collins (1990) se sirve del concepto de matriz de dominación para pensar la intersección

de las desigualdades, en la cual la misma persona se puede encontrar en diferentes posiciones, dependiendo de sus características. De esta manera, el elemento representativo de las experiencias de las diferentes formas de ser mujer estaría asentado en la confluencia entre género, raza, clase, generación, sin predominancia de algún elemento sobre el otro. (SOTERO, 2013, p. 36).

Nuestra hipótesis es que a partir de la teoría del punto de vista feminista es posible hablar de lugar de enunciación. Al reivindicar los diferentes puntos de análisis y la afirmación de que uno de los objetivos del feminismo negro es marcar el lugar de enunciación de quien los propone, nos damos cuenta de que esa señalización se hace necesaria para que entendamos realidades que fueron consideradas implícitas dentro de la normatización hegemónica.

En el texto *Comentario sobre el artículo de Hekman 'Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited': ¿Dónde está el poder?*<sup>287</sup>, Collins contesta críticas a la teoría del punto de vista feminista, y esto nos lleva

a pensar en lugares de enunciación. En el escrito, la autora rebate las afirmaciones de Susan Hekman que versan sobre la perspectiva de que la teoría del punto de vista feminista se refiere a individuos:

La *standpoint theory* se refiere a experiencias históricamente compartidas y basadas en grupos. Los grupos tienen un grado de continuidad a lo largo del tiempo de tal modo que las realidades del grupo trascienden las experiencias individuales. Por ejemplo, el grupo afroamericanos, como grupo racial estigmatizado, existió mucho antes de que yo naciera y probablemente seguirá existiendo después de mi muerte. Aunque mi experiencia individual con el racismo institucional sea única, los tipos de oportunidades y constreñimientos que me atraviesan diariamente serán similares a los que los afroamericanos confrontan como grupo. Argumentar que los negros, como grupo, se transformarán o desaparecerán basándose en mi participación suena narcisista, egocéntrico y arquetípicamente posmoderno. En contraste, la teoría del punto de vista feminista enfatiza menos las

experiencias individuales dentro de grupos socialmente construidos que las condiciones sociales que los constituyen. (COLLINS, 1997, p.9).

Como explica Collins, cuando hablamos de puntos de partida no estamos hablando necesariamente de experiencias de individuos, sino de las condiciones sociales que permiten o no que esos grupos accedan a los espacios de ciudadanía. Sería, principalmente, un debate estructural. No se trataría de afirmar las experiencias individuales, sino de entender que el lugar social que ciertos grupos ocupan restringe oportunidades.

Al tener como objetivo la diversidad de experiencias, surge la consecuente ruptura de una visión universal. Una mujer negra tendrá experiencias distintas de una mujer blanca debido a su localización social. Va a experimentar el género de otra forma.

Según Collins, la teoría del punto de vista feminista precisa ser discutida a partir de la localización de los grupos en las relaciones de poder. Sería

necesario entender las categorías de raza, género, clase y sexualidad como elementos de la estructura social que emergen como dispositivos fundamentales que favorecen las desigualdades y crean grupos, en vez de proyectar dichas categorías como descriptivas de la identidad aplicada a los individuos.<sup>38</sup> Hekman, en su crítica a Collins, entendió la teoría como una multitud de voces a partir de las experiencias de los individuos, en vez de analizar las categorías que causan las desigualdades en que estos individuos se encuentran.

Collins utiliza como ejemplo la segregación racial en Estados Unidos, y cómo este hecho histórico creó barrios segregados, originando, por consiguiente, experiencias distintas en los ambientes educacionales, de ocio, en el sistema sanitario y, sobre todo, en relación a las oportunidades de acceso a algunos espacios, como el académico. La autora prosigue con su análisis afirmando que ni siquiera las personas negras de clase media están exentas de los efectos de la discriminación de oportunidades generada por la segregación racial,

y, por lo tanto, por la discriminación de grupo, y evidencia:

Es la localización social común en las relaciones jerárquicas de poder la que crea grupos, y no el resultado de decisiones colectivas tomadas por individuos de estos grupos. (COLLINS, 1997).

La argumentación escogida por Hekman de entender los grupos como acumulaciones de individuos y «no como individualidades en su propia realidad»<sup>39</sup>, expone que la autora construyó su crítica de la manera equivocada, según Collins.

Hekman analiza el punto de vista y el lugar de enunciación a partir de la perspectiva individual. Este presupuesto permite que la investigadora converja individuo y grupo como unidades de análisis y no alcance la reflexión de que individuos pertenecientes a determinados grupos comparten experiencias similares. El hecho de que Hekman se fije en el individuo como representante para el grupo, perjudica su entendimiento:

Inicialmente, examinando solo la dimensión de las relaciones de poder, de clase social, Marx postulaba que, por más desarticulados e incipientes que fueran, los grupos oprimidos poseían un punto de vista particular sobre las desigualdades. En versiones más contemporáneas, la desigualdad fue revisada para reflejar un grado mayor de complejidad, especialmente de raza y género. Ahora tenemos una creciente sofisticación sobre cómo discutir la localización de grupo, no en el cuadro singular de clase social propuesto por Marx, ni en los más recientes encuadres feministas que defienden la primacía del género, sino dentro de construcciones múltiples residentes en las propias estructuras sociales y no en mujeres individuales. (COLLINS, 1997, p.9).

Con la cita de Collins a la equivocación de Hekman, percibimos que esta pensadora no está sola en su error. En Brasil oímos comúnmente este tipo de crítica en relación al concepto, porque los críticos parten de los individuos y no de las múltiples condiciones que desembocan en las desigual-

dades y jerarquías que definen grupos subalternizados. Las experiencias de estos grupos localizados socialmente de forma jerarquizada y no humanizada hacen que sus producciones intelectuales, saberes y voces sean tratadas de modo igualmente subalternizado, más allá de que las condiciones sociales los mantengan en un lugar silenciado estructuralmente. Eso no significa, de forma alguna, que estos grupos no generen herramientas para enfrentar estos silencios institucionales, al contrario, existen varias formas de organización política, cultural e intelectual.

La cuestión es que estas condiciones sociales dificultan la visibilidad y legitimidad de estas producciones. Algunas preguntas ayudan a reflexionar: ¿A cuántas autoras y autores negros tuvieron acceso durante la graduación los lectores y lectoras de este libro que lograron matricularse en una facultad? ¿Cuántas profesoras o profesores negros tuvieron? ¿Cuántos periodistas negros, de ambos sexos, ocupan cargos en las principales redacciones del país, o en los medios alternativos?

Estas experiencias resultantes del lugar social que ocupan impiden que la población negra acceda a ciertos espacios. De este modo entendemos que es posible analizar el lugar de enunciación a partir del *feminist standpoint*. No poder acceder a ciertos espacios conlleva no contar con producciones y epistemologías de estos grupos en estos espacios; no poder estar representados de forma justa en las universidades, medios de comunicación y política institucional, entre otras limitaciones, imposibilita, a su vez, que las voces de los individuos de estos grupos sean catalogadas, escuchadas, incluso por quien tiene más acceso a internet. Hablar no se reduce al acto de emitir palabras, sino al hecho de poder existir. Pensamos el lugar de enunciación como mecanismo para rebatir la historiografía tradicional y la jerarquización de saberes consecuente de la jerarquía social.

Cuando hablamos de derecho a la existencia digna, derecho a la voz, estamos hablando de locus social, de cómo ese lugar impuesto dificulta la posibilidad de trascendencia. No tiene absoluta-

mente nada que ver con una visión existencialista de que solo el negro puede hablar sobre racismo, por ejemplo.

Razonando sobre los individuos de un mismo grupo, Collins señala que ocupar localización común en relaciones de poder jerárquicas tampoco implica tener las mismas experiencias, porque la autora no niega la dimensión individual. Sin embargo, apunta el hecho de que justo por ocupar la misma localización social, estos individuos comparten, de igual manera, experiencias en estas relaciones de poder. Estas experiencias comunes serían los objetos de análisis. Collins lamenta que los críticos de la teoría hayan prestado mucha atención a las cuestiones de acción individual en vez de investigar las experiencias comunes. Como paradigma, la autora cita las altas tasas de encarcelamiento de hombres negros en las prisiones de Estados Unidos.

También podemos citar esta realidad en el contexto brasileño, o el alto índice de feminicidio de mujeres negras, o la constatación de que las muje-

res negras siguen siendo mayoría en el trabajo doméstico y tercerizado, y tantos otros ejemplos. El hecho de ocupar lugares en los que aumenta la situación de vulnerabilidad provoca que ciertas medidas consideradas retrógradas también sacudan a estos grupos a propósito. La reforma de la seguridad social que avanza en el Congreso como Propuesta de Enmienda Constitucional (PEC 287) prevé aumentar el tiempo de cotización a 25 años y la edad mínima a 65 años para las mujeres.\* Esta medida no tiene en cuenta la división sexual del trabajo impuesta en nuestra sociedad. Las mujeres todavía son moldeadas para desarrollar el trabajo doméstico y están obligadas a ser las mayores responsables de la crianza de los hijos. Las mujeres, sobre todo las negras, parten de puntos diferentes y, en consecuencia, desiguales.

---

\*La Reforma de la Seguridad Social aprobada finalmente en 2019 llega en algunos casos a fijar la edad de jubilación de las mujeres en 62 años, o entre 15 y 25 años de cotización. (N. del E.)

Varios sectores de la sociedad se manifestaron en contra de esta propuesta. Para contextualizar, las mujeres negras ya tenían dificultades para jubilarse antes de ese proyecto. Por culpa de la informalidad laboral, de las relaciones discontinuas en el mercado de trabajo y, en el caso de las empleadas domésticas, por no tener sus derechos garantizados. Este grupo históricamente siempre se ha visto marginado. De 2003 a 2014, según datos de la *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua* del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística, el contingente de empleadas domésticas sin contrato de trabajo que al menos cotizaban para la Seguridad Social aumentó del 8% al 23%. Aun así, la categoría tiene dificultades para jubilarse en base al número de años cotizados ya que el sector está marcado por una gran informalidad. En el último trimestre del año pasado, el 68.1% de las trabajadoras domésticas no tenían contrato laboral.\*

---

\*Referencia al último trimestre de 2016. En mayo de 2017, ese porcentaje ya se había elevado al 75%. (N. del E.)

El mismo razonamiento se aplica en relación al trabajo externalizado. Existe un gran contingente de mujeres negras en esa relación de trabajo, sobre todo en funciones de limpieza. Las medidas contenidas en la propuesta de reforma de la Seguridad Social van a dificultar todavía más la vida de estas mujeres, que ya vivían en una realidad tremendamente precaria.

A pesar de todo, cuando únicamente estaban afectados los grupos “históricamente invisibilizados”, medidas como estas no generaban tanta conmoción como ahora, que han contemplado también a otros grupos, como el de la clase media blanca brasileña, por ejemplo. Del mismo modo, volvemos a resaltar la invisibilidad de la producción de mujeres negras en escuelas y facultades, como columnistas en periódicos o webs, o en cargos de la política institucional. Estas experiencias compartidas siguen reflejando la relevancia de la teoría descrita.

En el debate virtual aquí en Brasil, nos hemos acostumbrado a oír las mismas equivocaciones de

Hekman. "Fulana está hablando a partir de sus vivencias"; pues bien, esas vivencias, por más que contengan experiencias ligadas a su localización social, son insuficientes para explicar una serie de cuestiones. Como explica Collins, la experiencia de esa mujer importa, sin duda, pero el foco es justamente intentar entender las condiciones sociales que constituyen el grupo del cual forma parte y cuáles son las experiencias que esa mujer comparte con el grupo. Reducir la teoría del punto de vista feminista y el lugar de enunciación solo a las vivencias sería un gran error, pues aquí existe un estudio sobre el modo en que las opresiones estructurales impiden que individuos de ciertos grupos tengan derecho al habla, a la humanidad.

El hecho de que una persona sea negra no significa que conseguirá reflexionar crítica y filosóficamente sobre las consecuencias del racismo. Incluso podrá decir que nunca sintió el racismo, que su experiencia no procede o que nunca pasó por esa situación. Sabemos muy bien que a ciertos grupos les encanta utilizar a estas personas. Lo

cierto es que el hecho de que esa persona negra diga que nunca ha sentido el racismo no quita que, debido a su localización social, no haya tenido menos oportunidades y derechos.

La discusión es, sobre todo, estructural, y no "posmoderna" como les gusta afirmar a los críticos de la teoría. La cuestión es que entendieron este aspecto de manera equivocada y terminan actuando, como indica Collins, de modo arquetípicamente posmoderno al reducir el punto de vista a las experiencias individuales en vez de reflexionar sobre locus social.

Por eso, sería también una equivocación decir que esta teoría pierde validez por la existencia de individuos reaccionarios pertenecientes a grupos oprimidos. Collins no está negando la perspectiva individual, sino dando énfasis al lugar social que ocupan a partir de la matriz de dominación.

Por más que los sujetos negros sean reaccionarios, por ejemplo, no dejan de sufrir con la opresión racista —el mismo modelo sirve para otros grupos subalternizados—. Lo contrario también es

verdad: aunque haya personas pertenecientes a grupos privilegiados que sean conscientes y que combatan arduamente las opresiones, no van a dejar de ser beneficiadas, estructuralmente hablando, por las opresiones que aplican a otros grupos. Lo que estamos cuestionando es la legitimidad concedida a todo aquel que pertenece al grupo localizado en el poder.

Obviamente, esos individuos reaccionarios pertenecientes a grupos oprimidos están legitimando opresiones al proferir ciertos discursos. Sería necesario, entonces, combatir estos discursos, sin la menor duda. Sin embargo, lo que surge, de forma general, es la intención de deslegitimar la lucha antirracista, antimachista, antiLGTBfóbica o la propia teoría del punto de vista feminista o el lugar de enunciación, basándose en la existencia de individuos como esos, como si los hombres blancos heterosexuales no fueran el grupo responsable y beneficiado por estas opresiones. Esta intención surge para tratar de desviar la atención e ignorar estas realidades extremadamente violentas, que cons-

tatan que las personas de grupos oprimidos son fruto de esta sociedad, igual que todas las demás.

Sería más responsable y ético discutir el registro de que cada 23 minutos es asesinado un hombre negro en Brasil, lo que demuestra que los individuos negros comparten experiencias de violencia estatal por el mero hecho de pertenecer al grupo negro -locus social-, que perder energía hablando de experiencias individuales diferentes, como si eso no fuera propio del ser humano. No creo que todas las personas blancas se identifiquen entre sí y tengan las mismas visiones, pero hay una mayor exigencia en relación a los individuos pertenecientes a grupos históricamente discriminados, como si estuvieran más obligados a crear estrategias de lucha contra las desigualdades que los grupos localizados en el poder.

El lugar social no determina una conciencia discursiva sobre ese lugar. En cambio, el lugar que ocupamos socialmente nos hace tener experiencias distintas y otras perspectivas. La teoría del punto de vista feminista y el lugar de enunciación nos

hace refutar una visión universal de mujer y de negritud, y otras identidades, así como hace que hombres blancos, que se creen universales, se racialicen, entiendan lo que significa ser blanco como metáfora del poder, tal y como nos enseña Kilomba. Con esto se pretende también rebatir la pretendida universalidad. Lo que se desea por encima de todo al promover una multiplicidad de voces es romper el discurso autorizado y único, que pretende ser universal. Aquí se busca, sobre todo, luchar para romper con el régimen de autorización discursiva.

Luiza Bairros, en el texto *Nossos feminismos revisitados*<sup>40</sup>, incide en la trascendencia de la teoría del *feminist standpoint*.

La otra tentativa más reciente de transformar las categorías mujer experiencia y política personal es el punto de vista feminista (*feminist standpoint*). Según esta teoría, la experiencia de la opresión sexista se origina por la posición que ocupamos en una matriz de dominación donde raza, género y clase social se interceptan en diferentes puntos.

Así, una mujer negra trabajadora no es triplemente oprimida o más oprimida que una mujer blanca en la misma clase social, pero experimenta la opresión a partir de un lugar que le proporciona un punto de vista diferente sobre lo que significa ser mujer en una sociedad desigual racista y sexista. Raza, género, clase social y orientación sexual se reconfiguran mutuamente formando lo que Grant denomina un mosaico que solo puede ser entendido en su multidimensionalidad. De acuerdo con el punto de vista feminista, por tanto, no existe una identidad, pues la experiencia de ser mujer se desarrolla de formas social e históricamente determinadas. Considero esta formulación particularmente importante no solo porque nos ayuda a entender diferentes feminismos, sino porque permite pensar en términos de movimiento negro y de movimiento de mujeres negras en Brasil. Esto sería fruto de la necesidad de dar expresión a diferentes formas de experiencia de ser negro –vivida a través del género– y de ser mujer –vivida a través de la raza–, lo que vuelve superfluas discusiones al respecto de cuál sería la prioridad del movimiento de mujeres negras, ¿la lu-

cha contra el sexismo o la lucha contra el racismo? Estas dos dimensiones no pueden ser separadas. Desde el punto de vista de la reflexión y de la acción política una no existe sin la otra. (BAIROS, 1995, p.461).

La explicación de Bairos es valiosa porque nos ayuda a refutar lo que suelen llamar “competición de opresiones”. La autora nos enseña que el debate es sobre la posición ocupada por cada grupo, entendiendo lo mucho que se entrecruzan raza, género, clase y sexualidad generando formas diferentes de experimentar opresiones. Exactamente por eso mismo no puede haber jerarquía de opresiones, ya que, siendo estructurales, no existe “preferencia de lucha”. Es preciso pensar acciones políticas y teorías que aborden el hecho de que no pueden existir prioridades, al no poder considerar esas dimensiones por separado. Suelo bromear con que no puedo decir que lucho contra el racismo y mañana, a las 14:25, si me da tiempo, lucharé contra el machismo, pues estas opresiones actúan de forma combinada. Siendo mujer y negra

estas opresiones me colocan en un lugar de mayor vulnerabilidad. Por lo tanto, es preciso combatirlas de manera indisociable.

Resalto que Collins no habla específicamente sobre lugar de enunciación, a pesar de que algunas traducciones para el portugués otorguen ese significado cuando traducen el término *standpoint* [punto de vista], pero nuestra hipótesis se basa en que a partir de la teoría del punto de vista feminista podemos entender también el lugar de enunciación.<sup>41</sup> A partir de Spivak, Alcoff y Kilomba profundizaremos más sobre el concepto.

Spivak es una de las autoras clave para pensar el lugar de enunciación. Su obra *Can the subaltern speak?* [¿Puede hablar el subalterno?], publicada por primera vez en el año 1985, originalmente en formato de artículo y con el subtítulo *Speculations on widow-sacrifice* [Especulaciones sobre el sacrificio de las viudas], aporta valiosas reflexiones sobre el silencio impuesto a los sujetos que fueron colonizados. La profesora india es un nombre fundamental del pensamiento poscolonial que, resumiendo

damente, pretende cuestionar e interrogar los fundamentos de la epistemología dominante, y evidenciar los saberes producidos por grupos que fueron subalternizados en territorios coloniales. Así como Beauvoir y Kilomba, Spivak también piensa la categoría del *Otro* afirmando la dificultad de los intelectuales franceses contemporáneos de pensar este *Otro* como sujeto, pues, para la autora, estos pensarían la constitución del Sujeto como siendo Europa.<sup>42</sup> La intelectual, incluso siendo una gran interlocutora de Foucault<sup>43</sup>, problematiza el hecho de que autores como él y Deleuze, por ejemplo, no rompen totalmente con el discurso hegemónico al tener a Europa como centro del análisis.

Es imposible para los intelectuales franceses contemporáneos imaginar el tipo de Poder y Deseo que habitaría en el sujeto sin nombre del Otro de Europa. No es solo que todo lo que leen –crítico o no– está atrapado dentro del debate sobre la producción del Otro, apoyando o criticando la constitución del Sujeto como siendo Europa.

(SPIVAK, 2010, p.45-46).

Spivak está de acuerdo con Foucault en lo que respecta a pensar la existencia de un sistema de poder que inviabiliza, que impide e invalida saberes producidos por grupos subalternizados. Foucault afirmaba que las masas podían hablar por sí mismas, pero entendía que existía un veto para que esas voces pudieran ser escuchadas. El filósofo francés consideraba que el papel del intelectual era analizar las relaciones de poder entendiendo que su función no consistía en ser representante de aquellos que luchaban.

Spivak, por su parte, considera que los grupos oprimidos pueden y deben hablar por sí mismos, pero afirma que el filósofo francés pensó esos grupos teniendo como base el contexto europeo, citando, para esclarecer su argumento, el caso de las viudas indias que aún hoy son obligadas al rito del *sati*, un sacrificio en forma de inmolación cuando fallecen sus maridos, y que estarían en un lugar mucho más difícil para poder hablar por sí mismas. Además, para la autora india, los intelectuales, por no ser sujetos oprimidos:

Se vuelven transparentes en esta carrera de relevos, ya que simplemente informan sobre el sujeto no representado y analizan el funcionamiento del poder y el deseo. (SPIVAK, 2010, p.44).

Pero, ¿quién podría hablar, entonces?

El subalterno no puede hablar. No hay ningún valor atribuido a la “mujer” como elemento respetuoso en la lista de prioridades globales. La representación no ha menguado. La mujer intelectual, como intelectual que es, tiene una tarea circunscrita: no debe rechazar con florituras. (SPIVAK, 2010, p.126).

Esta cita de Spivak nos enseña que los grupos subalternos no tienen derecho a la voz, por estar en un lugar en el cual sus humanidades no han sido reconocidas, por pertenecer a la categoría de «aquellos que no importan»<sup>44</sup>, usando una expresión de la filósofa estadounidense Judith Butler. Al mismo tiempo, Spivak señala la necesidad de la tarea intelectual y política para la mujer. Según la

autora india, el postulado subalterno evidencia un lugar silenciado.

Entretanto, ¿el subalterno nunca consigue romper el silencio? Tanto Patricia Hill Collins como Grada Kilomba consideran problemática la afirmación de Spivak del silencio del subalterno si se plantea como una declaración absoluta. Para las dos pensadoras, imaginar ese lugar como imposible de trascender es legitimar la norma colonizadora, pues atribuiría poder absoluto al discurso dominante blanco y masculino. Collins sostiene que validar ese discurso como absoluto significaría también creer que a los grupos oprimidos solo les queda identificarse con el discurso dominante, y nunca serán capaces de reflexionar sobre las condiciones de opresión a las que están sometidos. Igualmente significaría la imposibilidad de pensar alguna interpretación válida independiente que refute el discurso colonial.

En el capítulo anterior trabajamos con la idea de Collins de la importancia de que las mujeres negras se autodefinan. Esta necesidad de autode-

finición es una estrategia importante de enfrentamiento ante la visión colonial. Como presentamos en el primer apartado de este libro, las mujeres negras vienen históricamente produciendo saberes en insurgencias; ¿colocarlas en el lugar de quien nunca rompe el silencio, aun con todos los límites impuestos estructuralmente, sería confinarlas en la misma lógica que se está combatiendo? Sería confinarlas en un callejón sin salida, sin cualquier opción de trascendencia. Los saberes producidos por los individuos de grupos históricamente discriminados, más allá de estar ideados contra discursos importantes, son lugares de potencia y de configuración del mundo desde otras miradas y desde otras geografías. Spivak, mientras tanto, se posiciona en la crítica a la romantización de los sujetos que resisten.

El primer capítulo de *Plantations Memories: Episodes of Everyday Racism*, de Grada Kilomba, se titula “La máscara: colonialismo, memoria, trauma y descolonización”<sup>45</sup>, e incluye una ilustración de la esclava Anastácia<sup>46</sup>. Anastácia fue obligada a vivir

con una máscara cubriendo su boca. Kilomba explica que, formalmente, la máscara era usada para impedir que las personas negras esclavizadas se alimentaran mientras trabajaban forzosamente en las plantaciones; pero según la autora, la máscara también tenía la función de imponer silencio y miedo. La boca era buen lugar para implantar silencio y aplicar tortura. Conviene anotar que Conceição Evaristo, escritora negra brasileña ganadora del Premio Jabuti con su obra *Olhos d'água*, construye un pensamiento admirable con lo que narra Grada Kilomba, y podemos afirmar que tampoco está de acuerdo con Spivak, en el sentido de que cree en la ruptura del silencio instituido. En una entrevista a Carta Capital, Evaristo dice:

Aquella imagen de la esclava Anastácia, yo he dicho ya muchas veces que nosotros sabemos hablar por los orificios de la máscara, y que a veces hablamos con tanta potencia que la máscara estalla. Ese estallido es nuestro símbolo, nuestra habla fuerza la máscara.<sup>47</sup>

Más allá de la cuestión de que aquella mujer fuera obligada a callarse colocando semejante artefacto en su boca, Kilomba piensa esa máscara como la afirmación del proyecto colonial. Ve esa máscara como «*a mask of speechless*» —que podríamos traducir como «la máscara de los que no pueden hablar». Desde esta perspectiva, esa máscara legitima la política de silenciar a los *Otros*, afirma la pensadora.

Los interrogantes que la autora plantea durante todo ese capítulo son primordiales para apuntalar nuestra reflexión. Kilomba pregunta, ¿quién puede hablar?, ¿qué sucede cuando somos nosotros los que hablamos?, ¿sobre qué temas nos está permitido hablar?

Estos cuestionamientos son elementales para que podamos entender los lugares de enunciación. Dentro del proyecto de colonización, ¿quiénes fueron los sujetos autorizados a hablar? ¿El miedo impuesto por los que elaboraban y colocaban las máscaras sirve para implantar límites a los que fueron silenciados? Hablar, en numerosas ocasio-

nes, implica recibir castigos y represalias. Justo por eso mismo, ¿muchas veces se opta por estar de acuerdo con el discurso hegemónico como modo de supervivencia? Y, en caso de que hablemos, ¿podemos hablar sobre todo o solo sobre lo que nos está permitido hablar? En una sociedad supremacista blanca y patriarcal, ¿mujeres blancas, mujeres negras, hombres negros, personas transexuales, lesbianas y gais pueden hablar del mismo modo que los hombres blancos heterosexuales? ¿Existe el mismo espacio y legitimidad? Cuando aparece algún espacio para que hable, por ejemplo, una travesti negra, ¿se permite que hable sobre economía o astrofísica, o solo le está permitido hablar sobre temas referentes al hecho de ser una travesti negra? ¿Los saberes construidos fuera del espacio académico son considerados saberes?

Kilomba nos incita a reflexionar sobre cuáles son los límites impuestos dentro de esta lógica colonial y nos hace reflexionar sobre las consecuencias de la imposición de la máscara del silencio.

La máscara, por tanto, suscita muchas cuestiones: ¿por qué la boca del sujeto negro debe ser presa? ¿Por qué ella o él deben ser silenciados? ¿Qué podría llegar a decir el sujeto negro si su boca no estuviera sellada? ¿Y qué es lo que el sujeto blanco debería oír? Hay un miedo aprehensivo a que, si el sujeto colonial habla, el colonizador tendrá que escuchar. Él/Ella sería forzado a un enfrentamiento incómodo con las verdades de los Otros. Verdades que fueron negadas, reprimidas y mantenidas en silencio, como secretos. Me gusta esa frase, “mantenido en silencio como un secreto”. Es una expresión de la diáspora africana que anuncia que alguien está a punto de revelar lo que se supone que es un secreto. Secretos como la esclavitud. Secretos como el colonialismo. Secretos como el racismo. (KILOMBA, 2012, p.20).<sup>48</sup>

Kilomba toca un tema esencial cuando discutimos lugares de enunciación: es necesario que ahora escuche el que siempre ha estado autorizado a hablar. La autora destaca la dificultad para escuchar que presentan las personas blancas, por lo incómodo que es prestar atención a las voces silen-

ciadas, por el enfrentamiento que se genera cuando se rompe el dominio de la voz única. Obviamente, las narrativas de los que se han visto forzados a ocupar el lugar del *Otro* serán narrativas que aspiran a plantear conflictos necesarios para el cambio. El no escuchar es la tendencia a permanecer en un lugar cómodo de aquel que se auto-proclama portavoz de los *Otros*, mientras los *Otros* continúan silenciados.

Tal y como prosigue Kilomba, el miedo blanco a no oír lo que el sujeto negro pudiera llegar a decir puede ser articulado con la noción freudiana de represión, en el sentido de alejar algo y mantenerlo distante de la conciencia. Ideas y verdades desagradables serán mantenidas lejos de la conciencia debido a la extrema ansiedad, culpa y vergüenza que provocan. Es más, el miedo blanco, o el hecho de mantenerse “inconsciente” frente a estas verdades y realidades, protegería al sujeto blanco y evitaría que tuviera que lidiar con los conocimientos de los *Otros*. La autora afirma que una vez situados frente a los secretos colectivos y las desa-

gradables verdades de esta «historia tan sucia»<sup>49</sup>, los sujetos blancos, generalmente, argumentan no saber, no conocer, no recordar, no creer o no estar convencidos. Estas expresiones serían parte del proceso de represión de mantener en el olvido estas verdades.

Hablar de racismo u opresión de género es habitualmente visto como un rollo, como un lloriqueo u otras formas de deslegitimación. La desestabilización de la norma hegemónica, cuando se toma conciencia de ello, es considerada inapropiada o agresiva porque llegado ese punto se empieza a plantar cara al poder.

## 5. Todo el mundo tiene su lugar de enunciación