

Rita Laura Segato

LA CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD
EN OCHO ENSAYOS

Y una *antropología* por demanda

prometeo'
libros

Segato, Rita

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda / La ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2013.

293 p., 21x15 cm

ISBN 978-987-574-625-1

1. Antropología. 2. Mesizaje. 3. Estudios de Género.
CDD 306

Cuidado de la edición: Micaela Magni

Armado: María Victoria Ramírez

© De esta edición, Prometeo Libros, 2015

Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina

Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297

editorial@treintadiezo.com

www.prometeoeditorial.com

Índice

Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda	11
Anibal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder	35
Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad	69
El sexo y la Norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano	101
Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena	139
El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza	179
Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje ..	211
El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción	245
Brechas Decoloniales para una Universidad Nuestroamericana	267

*Para
Anibal Quijano y
Tukuta Gordillo,
que inspiraron este libro*

Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda

Una antropología por demanda, una antropología litigante

Los ensayos que componen este volumen fueron escritos a partir de 2007 en versiones diversas y varias veces reelaboradas. Una vez más fueron revisadas y todas ellas contienen modificaciones a los fines de esta publicación. La obra, como un todo, resulta del cruce entre dos posturas teórico-políticas: la *Perspectiva crítica de la colonialidad del poder* y una práctica disciplinar que he propuesto definir como *antropología por demanda*. La lectora y el lector percibirán que mucho de lo que anoto en esta introducción solo podrá hacerse plenamente inteligible al recorrer los textos, ya que estoy aquí presentándolos a la manera de un subrayado o guía de lectura de los elementos que considero centrales en su construcción. Da unidad a este libro una perspectiva teórico política que expone las aspiraciones y valores propios de un proyecto histórico alternativo y disfuncional al capital. Este proyecto alternativo se revela a partir de una disponibilidad del antropólogo para ser interpelado por comunidades y pueblos que le colocan su “demanda” y permiten, de esa forma, que su “ciencia” obtenga un lugar y una razón en el camino del presente.

He definido anteriormente esa *antropología por demanda* cuando examiné las interfaces tensas entre la universalidad de los Derechos Humanos y la deontología pluralista de la antropología, y localice en una “ética insatisfecha”, una “ética del otro”, levinasiana, la usana que nos lleva a la expansión de los derechos (Segato 2006). En aquel texto, publicado únicamente en portugués, decía que ser ético era acoger la interpelación del intruso, del diferente, en el nosotros de la comunidad

moral, si el forastero, en su intervención, no puede o no podría tener control material sobre las condiciones de nuestra existencia, es decir, cuando no interviene en nuestra vida a partir de una posición de mayor poder. En ese sentido, la antropología, como *ciencia del otro*, sería el campo del conocimiento destinado a contribuir para el desarrollo de la sensibilidad ética. Digo allí que la tarea de la antropología “no sería la de dirigir nuestra mirada hacia el otro con la finalidad de conocerlo, sino la de posibilitar que nos conozcamos en la mirada del otro”, “permitir que su mirada nos alcance” (ib.: 228, mi traducción), e inclusive que abra juicio sobre nosotros.

Desde el momento de su emergencia como ramo de las ciencias, la Antropología se orientó a la observación de las sociedades humanas con el propósito de producir conocimiento. Ese camino va a sufrir un cambio en los años 80 cuando, por influencia de la crítica postmoderna, los antropólogos dan un paso atrás, comienzan a percibirse situados, e identifican el reflejo de su propio mundo en el espejo del otro. Su propia etnicidad queda, de esa forma, expuesta y explicitada, y se da entonces un nuevo paso en la producción de conocimiento: el verse reflejados en el espejo de la diferencia, ver la etnicidad, la particularidad y la relatividad de sus propias certezas y de su propia perspectiva. Ese fue sin duda un gran momento de la disciplina, que avanzó, así, en su capacidad reflexiva.

La comparación, sin duda, como consecuencia de los procesos de espejamiento, había estado siempre allí, en el proyecto disciplinar, desde el primer momento, con mayor o menor grado de explicitación, con mayor o menor grado de deliberación. No se puede negar que, por ejemplo, el gran descubrimiento, por parte de la Antropología Social británica, de sociedades africanas numerosas regidas *sin Estado* constituyó un experiencia de asombro frente a un espejo que mostró, a los antropólogos la “diferencia” de su propio Estado Imperial. Sin embargo, la contribución de la década postmoderna fue que la reflexividad pasó a ser teorizada, se inscribió en el discurso y se hizo método. Ese período, con su crítica a la objetividad de un posible “conocimiento” antropológico, colocado allí bajo sospecha y transformado en dudoso, y el franco diálogo interdisciplinar que nos abrió a la influencia de autores que se instalaban más

allá de cualquier captura disciplinar, fue seguido por una multifacética crisis de objeto”.

Por un lado, la disciplina había sido revelada como un campo discursivo, un campo de narradores, más que de productores de conocimiento sobre ese “objeto – otro”. Por otro lado, con la caída del Muro de Berlín y la transformación del paradigma de la política, centrada ya en los años 90 en la cuestión de los Derechos y, en especial, de los derechos que enfatizaban el reconocimiento y la politización de las identidades, nuestro “nativo” – “nuestros” negros, indios, mujeres y otros– dejaron de encontrar sentido en la presencia junto a ellos de observadores y de portavoces ante el mundo del blanco. En ese momento, una crisis disciplinar se vuelve inevitable y solo resta un camino, que es el camino de una Antropología “por demanda”, es decir, una antropología supeditada a la demanda de los que anteriormente habían sido objeto de nuestra observación; una antropología atenta e interpelada por lo que esos sujetos nos solicitan como conocimiento válido que pueda servirles para acceder a un bienestar mayor, a recursos y, sobre todo, a la comprensión de sus propios problemas. Pienso que ese potencial siempre fue constitutivo del proyecto antropológico, lo que faltaba era la apertura a esa demanda del otro sobre nosotros como método, teorizada, deliberada e inscrita en el discurso teórico. Esta reflexión, no por acaso, fue coincidente, en un camino, con la necesidad de pensar la raza en el continente, el género en una escena bélica informal en expansión, y el carácter permanentemente colonial del Estado, para colaborar en la resolución de problemas que me fueron colocados por grupos de interés en la sociedad y con cuyas causas pude concordar.

Como expliqué en el ensayo de 2006 ya citado, esto significa un “cambio radical en la práctica y en los valores que inspiran la disciplina hasta hoy”, pues ni se trata de producir conocimiento sobre el otro o sobre la diversidad de las formas de existencia humana, ni consiste en la antropología reflexiva propuesta por la perspectiva pos-moderna, es decir, la inmersión pasajera en el mundo del otro para retornar a nosotros mismos con extrañamiento antropológico a fin de vernos con mayor claridad. No se trata tampoco de una *antropología aplicada*, pues ésta no garantiza la decisión sobre las metas a las comunidades y pueblos, y

usualmente se orienta a ideas de progreso y desarrollo eurocéntricamente fijadas - la antropología aplicada ha sido siempre funcional a un orden colonial-moderno pre-definido e inapelable.

Lo que propongo es que nuestro antiguo “objeto” clásico sea hoy el que nos interpele, nos diga quien somos y qué espera de nosotros, y nos demande el uso de nuestra “caja de herramientas” para responder sus preguntas y contribuir con su proyecto histórico. Es por esta disponibilidad para con la solicitud de comunidades y pueblos que esta práctica disciplinar es también una *antropología litigante, al servicio, interpelada*. De esta forma, también, la antropología supera la “crisis de objeto” que la viene amenazando y su contrapartida, un *ombiguismo* iniciático, *ego trip* narcísico que consume una porción excesiva de sus páginas. Su *caja de herramientas, el oficio de etnógrafo*, sirven para darles uso en la búsqueda de respuestas que activamente nos solicitan aquéllos que hemos construido como nuestros “nativos”, interpretaciones y datos que necesiten para diseñar sus proyectos y, especialmente, vocabularios para la construcción de retóricas que sustenten sus metas históricas de continuidad de su inserción en el mundo como *pueblos y comunidades*, con soberanía y relativa autonomía alimentar, mercados locales y regionales, y un cosmos propio – aun cuando, como afirmo en el capítulo sobre género y colonialidad, vivimos en un *entre-mundos*, el tejido comunitario se encuentre rasgado y la vida transcurra en forma de *jirones de comunidad*.

En la defensa de estas metas históricas, le práctica será la de una *antropología contenciosa*, una antropología *litigante* y orientada a la querrela y, por lo tanto, vocacionalmente emparentada con el campo de la justicia. Esto determina, sin duda, un cambio de rumbo en la forma en que entendemos su papel en el mapa disciplinar.

La mejor descripción de lo que propongo es la de una *antropología interpelada, solicitada, demandada por los pueblos que por un siglo le sirvieron de objeto*. Esta nueva orientación conduce a participar de dos campos contenciosos, el de las luchas de los pueblos y el “movimiento de la sociedad”, como llama al espíritu de la época Anibal Quijano en muchos de sus textos, por un lado, y el de la disputa epistémica dentro de la propia disciplina, al bregar para que sus exponentes acepten que la

escena de alteridad que estudiamos se encuentra en clave de contienda, y es ineludible hacerse cargo de ello.

Sin embargo, tampoco interesa contraponer una antropología “militante” a una pretendidamente “neutra”. La “neutralidad” disciplinar que se predica en el marco de lo que he llamado en otro lugar “weberianismo panfletario” (Segato 2007a: 15) es un gran equívoco que ignora que el quehacer de una ciencia social se compone de dos momentos que no pueden fundirse en uno solo: un primer momento de elección de la perspectiva teórica que orientará la búsqueda del investigador, momento necesariamente arbitrario, orientado por las metas, valores e ideas de lo que se cree y de lo que no se cree relevante iluminar, en el cual también se delimita el contexto para la indagación en una decisión interesada de lo que debe y de lo que no debe ser incluido en ese contexto, y se formulan las preguntas por los hechos y relaciones dentro del mismo. Solo en un segundo momento, y una vez delimitado el campo y las preguntas, se procederá a la observación objetiva de los eventos y relaciones que ocurren en ese “campo”. Si en este segundo momento la posición del observador es, sí, “neutra” y lo más objetiva posible, en el primer momento su posición es plenamente política. Es política porque tiene que tomar decisiones sobre las preguntas que es relevante hacer, las categorías teóricas que orientarán la investigación, los nombres con que se iluminarán algunos eventos del campo de lo observable, mientras se dejarán otros en la sombra. El campo es siempre, inevitablemente, un recorte, y ese recorte es consecuencia de decisiones guiadas por el interés y el desinterés, es decir, por aquello que nos interesa porque subsidia el camino hacia las metas de nuestro proyecto histórico como sujetos sociales y, al mismo tiempo, sujetos de la actividad disciplinar. Estoy diciendo aquí que toda elección teórica es política, y ninguna elude esta condición, mientras que la neutralidad de la indagación es indispensable una vez que se ha elegido el vocabulario, el campo y las preguntas, es decir, el marco teórico que diseña la indagación. La elección teórica está determinada por los intereses propios de las metas históricas que persigue el investigador y será siempre, por esto mismo, una elección teórico-política que precede a la investigación misma, esta, sí, pautada por la objetividad.

He comprendido esto a medida que he recorrido mi camino como antropóloga a lo largo de cuatro décadas hasta el presente, a partir de los años de mi formación bajo la supervisión de un discípulo de Meyer Fortes, a su vez discípulo de Malinowski. Las certezas brindadas por un linaje que me vincula a los fundadores de la disciplina me permitieron evitar la inseguridad que lleva a tantos colegas una y otra vez a afanarse por decir y afirmar en qué consiste y en qué no consiste ser un antropólogo, qué caracteriza su tarea y qué tareas no serían la suya, hasta el punto de incurrir en lo que he descrito en otro lugar como un “fundamentalismo disciplinar” (Segato 2003a: 86), que resulta en un merodeo constante por los instrumentos de lo que llamo aquí “caja de herramientas” del oficio de etnógrafo. Esta caminata en círculos, infelizmente, no vislumbra lo que existe más allá del método y las técnicas, e induce peligrosamente a quienes se están formando a creer que en esto consiste el trabajo disciplinar. El antropólogo no puede enclaustrarse, escribir exclusivamente para un público formado por sus colegas, reducirse a una tarea técnica. Tiene que dirigirse al mundo, a los temas epocales, y utilizar su *caja de herramientas, su oficio de etnógrafo*, para responder las preguntas de su tiempo y frecuentar los debates de su mundo. Como parte de mi opción teórica personal, creo también que debe colocar sus conocimientos, capacidad de “escucha” etnográfica y habilidad interpretativa a disposición de las comunidades y pueblos que lo consultan y le solicitan que colabore en la construcción de argumentos capaces de defender su marcha por un camino histórico propio. Especialmente después de lo que ha sido evidentemente una “crisis de su objeto”, ya que los pueblos, en la era de los Derechos Humanos, han entendido que no son especímenes bajo la lupa ni necesitan de portavoces.

En el caso del conjunto de ensayos que aquí presento, también la práctica de una *antropología por demanda* los atraviesa. “Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad” y “El sexo y la norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano” son el resultado de una década acompañando la presencia de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) junto a las mujeres indígenas, desde que conduje su primer taller nacional sobre Derechos Humanos de las mujeres indígenas y políticas públicas para las mismas, en 2002, y a continuación colaboré en dos series de

talleres en todas las regiones del país (Segato 2003b). En la segunda de esas series mi tarea fue colaborar con la presentación de la Ley Maria da Penha contra la Violencia Doméstica. En el caso de “Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena”, la solicitud de pensar el tema me llegó en 2007 a través de una consulta formal de la Comisión de Derechos Humanos del Congreso Nacional brasileiro. Presenté mi respuesta en una Audiencia Pública convocada por ese órgano para debatir un proyecto de ley que sobrecriminaliza el infanticidio cometido por indígenas. Este texto epitomiza lo que entiendo por una *antropología litigante* o *para el litigio*. Ya los últimos tres textos del volumen fueron escritos en la atmósfera histórica de la lucha por la inclusión étnico racial en la Educación Superior, la célebre “luta pelas cotas” en Brasil, y las demandas y desafíos de pensar la raza en el escenario latinoamericano, con su utopía mestiza, que esa lucha nos impuso. En ocasiones anteriores, que llevaron a otras publicaciones, al acatar la demanda por conocimientos capaces de subsidiar la construcción de estrategias de protección para las mujeres en los variados escenarios en los que me ha tocado actuar, he pensado en las lógicas por detrás de los crímenes sexuales en las calles de una ciudad modernista como Brasilia (Segato 2003a), en los feminicidios en Ciudad Juárez, sobre la frontera norte mexicana (Segato 2013a), y en el cuerpo de las mujeres como objetivo estratégico de las nuevas formas de la guerra (2014a y b). En esos casos -ni todos publicados en este volumen-, mis análisis fueron respuestas a solicitudes provenientes de sectores afectados de la sociedad y organizaciones que actúan en su defensa.

Un breve recorrido por los textos del volumen: lo que subrayo y lo que se desprende

“Aníbal Quijano y la perspectiva de la Colonialidad del Poder” es una guía de lectura del giro paradigmático que el pensamiento de este autor introduce en nuestra manera de pensar la historia y la sociedad. En mi caso particular, no tengo dudas de que existe *un antes* y *un después* de la lectura de Quijano, y eso es lo que intento reflejar en ese texto. Destaco del mismo la relevancia de tratarse de un pensamiento que solo pudo ocurrir en el pasaje de la Guerra Fría al momento contemporá-

neo, y la centralidad que le atribuye a la raza para la comprensión de las desigualdades. Raza es, por lo tanto, la idea-eje de la sociología de la colonialidad, y la Conquista el pivot de la historia. Una pregunta que surge y se repite cuando enunciamos esta perspectiva es “por qué raza y no clase”, la respuesta es decolonial: porque solo raza remite al horizonte que habitamos, marcado por el evento fundacional de la Conquista, y permite reconstruir el hilo de las memorias intervenidas por la múltiples censuras de la colonialidad, mientras la clase oblitera ese horizonte, lo enmascara y hasta lo forclusa, induciendo así el olvido de quienes somos y a la ignorancia de los ríos de sangre que manchan el suelo que pisamos hasta hoy, conduciéndonos al equívoco de que es posible pensar de la misma forma desde el Norte y desde el Sur. Es de notar también la precedencia del racismo sobre la raza, porque es aquél que crea ésta: la raza es un producto de la estrategia racista del expropiador.

Central en las discusiones del presente es la desconfianza del Estado que emana del pensamiento de Quijano, tanto de los estados de corte capitalista como de los estados de orientación socialista. Por lo tanto, de una forma muy sintética, es posible afirmar que se desprende de su pensamiento que las acciones de la sociedad deben acontecer en todos los frentes, fuera y dentro del campo estatal, por caminos y brechas múltiples y simultáneos. A diferencia del camino establecido por los marxismos setentistas, no hay postulados sobre la estructura de la sociedad de destino, mucho menos una sociedad “final” de arquitectura definida. El destino de llegada de la historia es desconocido, plenamente abierto e indecible. Nos mueve una “fe histórica”, que sostiene el carácter imprevisible de la historia. Sobre el destino de la historia, la respuesta es “no sabemos”, curvándonos a la estructura trágica de la escena humana y a la incerteza. Afirmando en otro lugar que precisamente ésa es la única utopía del presente: el carácter indomable de la historia tanto natural como humana (Segato 2007b). Por fe histórica actuamos y pensamos de acuerdo a nuestro “proyecto histórico”, y mientras confiamos, transitamos un camino indecible, azaroso, incontrolable e imprevisible. No hay sociedad de llegada.

Es precisamente por un efecto de la naturaleza del Estado y su centralismo que la plurinacionalidad pretendida pelas constituciones de

Ecuador y de Bolivia no ha conseguido ultrapasar el multiculturalismo, y después de su avanzada formulación, no ha podido sino replegarse al mismo, con su diversidad formal, culturalista y, podríamos decir, cosmética. El Estado no construye comunidad, no delega jurisdicción. Un ejemplo es el de Bolivia, donde, después de los largos y complejos debates constituyentes del Estado Plurinacional, la Ley de Deslinde de 2011 expone claramente ese retroceso a algo semejante a los *cabildos indígenas* coloniales que, en el lenguaje de algunos, como relata Xavier Albó en su texto crítico de los rumbos de pluralismo boliviano, solo permite a las jurisdicciones indígenas juzgar apenas “robos de gallina” (Albó 2012). El Estado, tal como las élites criollas republicanas que lo construyeron, no consigue ver las diferencias de los pueblos que habitan el territorio que administra sino con el papel fetichizado de íconos que sirven para componer su *heráldica*, es decir, como emblemas caricaturales de la nación bajo su dominio (Segato 2007a: 22). Por razones históricas, nuestros Estados republicanos mantienen con la nación una relación muy distinta a la relación de los Estados europeos con sus respectivas naciones. En nuestro caso es una relación de exterioridad, por tratarse de repúblicas que no son otra cosa que depositarias de la herencia de las administraciones coloniales de ultramar. La estructura de la gestión poco ha variado, y tampoco ha variado lo que insisto en describir como relación de exterioridad con respecto a sus dominios y sus pueblos.

Por otro lado, el mal resultado del proyecto republicano es el efecto de élites criollas que diseñaron estados con una arquitectura que permite su apropiación, su privatización, y de gobiernos que no consiguieron romper el pacto Estado – Capital y que no abdicaron del sueño de inserción de sus respectivas naciones en el mercado global, a pesar de los muchos reveses que la historia de nuestras naciones ya le ha propinado a esta ilusión desarrollista. Sin que se limite el pacto entre Estado y Capital no es posible dar lugar ni a las medidas inclusivas que el discurso de los Derechos Humanos promueve, ni a los proyectos comunitarios y colectivistas del Buen Vivir, del Sumak Kawsay, del Suma Qamaña o de la Vida Plena, que representan otros proyectos históricos dirigidos a otras metas o formas de la felicidad, diferentes y divergentes del proyecto histórico del capital. El retorno del futuro es, para Quijano, el retorno al camino que esos proyectos históricos, interceptados por la colonialidad, diseñan. El

gran panel de nuestra historia y de los proyectos que la componen trazado por José María Arguedas en su novela *Todas las Sangres* constituye una evaluación de los tiempos y proyectos diferentes que conviven en el Perú, como *locus* privilegiado del paisaje latinoamericano. En esa evaluación, el único tiempo vencedor, el único proyecto lúcido, en nuestro continente, es el tiempo más lento. Mientras todos los otros proyectos se entregaron, el tiempo más lento ha permanecido, se mantiene en pie, se impregna en el paisaje que lo representa, corre escondido por los cauces profundos e ignotos de la sangre, y reaparece en la superficie de la consciencia como movimiento de la sociedad, venciendo la intervención colonial y su censura de las memorias. El proyecto comunitario y colectivo de los pueblos es el único proyecto, en la narrativa de Arguedas, capaz de entender la idea de soberanía sobre el lugar, hábitat irreductible de su existencia. Las élites administradoras de los estados republicanos no han demostrado jamás tener esta comprensión de la soberanía. Una esperanza surge aquí, considero, encarnada en el adorable héroe de la narrativa arguediana Demetrio Rendón Wilka, posiblemente un doble del propio autor, peregrino entre dos mundos. De Demetrio se ha dicho todo, pero no lo esencial: que va hacia el mundo del blanco, para retornar; pues la trayectoria del visionario Rendón es ésta: va a aprender lo que el blanco sabe, va a entender cómo el blanco actúa, sus propósitos, conocimientos y “sus mañas”, pero *para retornar*. Interesa esa alegoría a este argumento porque, si bien nuestro continente está poblado mayoritariamente por desertores de sus sangres no blancas, es también, por otro lado, como propongo en el capítulo 6 de este volumen, un continente de linajes polizontes, que escondidos navegan por las venas de las mayorías blanqueadas, travestidas de “Europa”. Son las huellas, al decir de Édouard Glissant, de esta forma de habitar que servirán de pistas para recuperar el vínculo con aquel proyecto de arraigo soberano en el espacio-tiempo de nuestros paisajes. Es lo que nos permite *retornar, reatar, recuperar el vínculo con el proyecto histórico de los pueblos clausurado por la colonialidad y la amnesia compulsiva impuesta a la población como modalidad del genocidio*.

“Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad”, al igual que el texto que le sigue, “El sexo y la norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano” proponen, por la forma en que se desarrolla su argumento, que

no debemos guetificar nuestros temas. Lo que abordamos es *la escena histórica*, y en ella, la forma en que se combinan sus diversos elementos, como las relaciones de género, las relaciones raciales y otros, debe ser siempre descifrada en su conjunto. En estos dos capítulos se busca la especificidad de la posición de mujer en el universo indígena y el análisis se centra en la transformación impuesta a esa posición por la intervención colonial, proceso de criollización que ocurre sin solución de continuidad entre la administración ultramarina ibérica y el Estado republicano conducido por la elite criolla. Con el avance del frente “blanco” y la captura de los géneros, así como de otras jerarquías, por la estructura binaria de la modernidad criolla, la posición masculina se inflaciona y absolutiza y su espacio, el espacio público, se transforma en una esfera que desarraiga (en el sentido de Polanyi para la economía), secuestra y monopoliza la política, restando para el espacio doméstico nuclearizado la posición de residuo despojado de politicidad, privatizado y predicado como “íntimo”. Se trata de una mutación que pretende transformar al hombre y la mujer indígenas en el hombre y la mujer modernos, estructura ésta, la de la modernidad criolla, que les confiere valores y significados modificados, y que exacerban la jerarquía patriarcal ya existente en el mundo tribal. Contestando al grupo de autoras que niega la existencia de un patriarcado pre-colonial, mi posición es que no sería posible la captura de las posiciones pre-coloniales marcadas por el sexo por las del género colonial modernas, ni la torsión y reinterpretación impuestas por éstas a aquéllas, si no existiera un patriarcado previo de algún tipo. En mis textos, describo el patriarcado previo a la intervención colonial –tanto de administración ultramarina como de estado republicano– como un *patriarcado de baja intensidad o de bajo impacto*, en oposición al patriarcado colonial moderno, que percibo como de *alta intensidad*, en términos de misoginia y letalidad.

En “El sexo y la norma” completo ese cuadro demostrando con algunas evidencias etnográficas la sutil transformación del acceso sexual en daño o “mal moral” que acompaña la intervención colonial, en este caso observada en el avance intrusivo del frente estatal-empresarial-mediático-cristiano en el mundo comunitario y colectivista de la “aldea”. Defiendo, en “El Sexo y la Norma”, que la mirada pornográfica es la propia mirada

colonial sobre el cuerpo, muy distinta, por su posición de exterioridad rapiñadora, de la aproximación erótica.

Anibal Quijano ha mostrado que racismo no es xenofobia, no es etnicismo, sino algo de otro orden. Eso se debe a que la raza resulta de la biologización de la desigualdad en el ambiente de la colonialidad/modernidad. Llevando más lejos la proposición de Quijano, entendemos que el género, como distribución de posiciones desiguales en el orden patriarcal, también resulta de la biologización de la jerarquía. Aquí, género y raza colonial-modernos y ciencia cartesiana se combinan para producir la metafísica de las posiciones en términos de una “biología” de género y de raza. Resultan, por lo tanto, de la biologización del orden jerárquico ya existente en el orden pre-colonial y pre-estatal precedente, pero sin esta dimensión substantivada. Como muestro en mis análisis de la relación entre género y colonialidad, es precisamente por la ausencia de biologización de las jerarquías en el orden pre-colonial que los tránsitos, travestitismos y la conmutabilidad de posiciones son posibles. Ocurre también, como explico, la mutación de un espacio público de actores masculinos, que explicitan su diferencia como categoría y división del trabajo por sexo, en una *esfera pública* blanca y masculina pero englobante y entendida como Humana en general y de representatividad universal. Así, un mundo dual, de múltiples naturalezas conmutables muta en un mundo binario, en el que el *otro*, esencializado – biologizado - en su posición particular de otro, es nada más que una función del *uno* y en el que la diferencia constituye, por lo tanto, un problema, a menos que pueda ser filtrada por una grilla o equivalente universal que la convierta en conmensurable o la eyecte como residual con relación al mundo relevante del uno, masculino y blanco, propietario, letrado y *pater familiae*, habitante nato de la esfera de valor general y relevancia política, construida a su imagen y semejanza y proclamada neutral. Los tipos de usurpación de valor permitidos por las jerarquías ocultas de raza y género, enmascaradas ahora por el discurso igualitario de la modernidad, se derivan de su naturalización y del esencialismo resultante de la misma. La posición empoderada es percibida como exterior a las determinaciones del patrón en el que participa, y por tanto es magnificada, construida como independiente y no alcanzable por los procesos de la historia.

Llamo la atención hacia el hecho de que el proceso de la colonial/modernidad produce el agravamiento de ambas jerarquías, la de género y la de raza. El hombre de las relaciones entre grupos de género de las sociedades pre-coloniales, así como el otro en términos de etnicidad son retirados de su malla propia de relaciones y transformados en posiciones *ex-machina*, substantivas e indeterminadas. La concreción del primero se transforma en la abstracción de “Hombre” como posición universal donde la blancura de su representación se confunde con la pretendida ausencia de predicados específicos; y la particularidad del segundo se transforma en la abstracción de lo racial, que substraerá al blanco del no-blanco, “negro”, como signo y estigma por afro-descendiente o por indígena. En otras palabras, con la captura de las posiciones por el patrón de la colonialidad, la xenofobia, una cuestión de diferencia y conflictividad plenamente histórica, se transforma en racismo, que es una estructura que vincula posiciones fijadas y estereotipadas por la relación colonial, en la cual la categoría subordinada pasa a ser explicada por una biología como destino. El efecto colateral de esa biologización es que el proceso es retirado de la historia y colocado en la naturaleza; la historia que produce ese destino es invisibilizada y la maniobra toda deshistorizada así como forcluida su calidad de “invención” originada en un interés expropiador y expoliador.

El espacio público muta, así, en una *esfera pública* que monopoliza la totalidad de lo político y se transforma en única plataforma de enunciación de las verdades de interés general y valor universal –el resto es margen, residuo, sin relevancia o impacto en el registro plenamente humano de la politicidad–; el mercado se desarraiga de la sociabilidad –en una apropiación aquí del vocabulario de Karl Polanyi (2007)–; el conocimiento y la ciencia se desincorporan y externalizan de la naturaleza, incluyendo la propia naturaleza de quien lo produce –conforme el precepto cartesiano–; lo que fuera un contrato sexual explícito, expuesto, en el mundo aldea, se transforma en estructura oculta que mueve sus hilos como en un teatro de sombras por detrás del discurso igualitario de la ciudadanía–; lo que fue desigualdad entre categorías –de género, de linajes o inclusive de pueblos entre lo extranjero y lo propio– es pulverizado en la desigualdad de los individuos, que tiene como efecto ocultar los mandatos de una estructura constituida por posiciones irreductiblemente

desiguales, racializadas y generizadas, por efecto de su biologización— El negro y la mujer pasan a ser referidos a abstracciones de cuerpo y de color metafísicamente asociadas a una escala de valores y poderes. El proceso de criollización, es decir, de expurgo intrapsíquico del componente no blanco y no *macho*, resulta concomitantemente en una pérdida progresiva de poder por parte de los marcados racialmente, de las mujeres y de las sexualidades no normativas, ahora vistas como *desviantes*. Se inventan y estabilizan tradiciones misóginas y homofóbicas que son barnizadas con una pátina artificial de tiempo para ocultar su carácter de valores colonial/modernos y no ancestrales como se intenta representar. En ese ambiente de progresiva y, en algunas localidades, reciente, criollización, el padre pasa a ocupar la posición del colonizador dentro de casa.

Como es posible apreciar en los proyectos y acciones de la cooperación internacional al intentar abogar en la escena de género de los pueblos, dos ideas hacen gran daño, a pesar de las buenas intenciones. Una de ellas es pensar que las relaciones de género en ese contexto hacen referencia a las relaciones entre individuos marcados por el género y no comprender que se trata de relaciones entre grupos, colectivos de género. Este error lleva, por ejemplo, a la equivocada romantización, por la mirada a través del prisma burgués, de la relación conyugal como de interés privado y de la sexualidad como tema exclusivo de la intimidad. El otro se desprende de la estrategia de la transversalización, *mainstreaming*, que parte del presupuesto sin revisar de que existen ámbitos de la vida dotados de centralidad y principalidad —interés general y valor universal—, mientras otros son periféricos, marginales, y debe hacerse un esfuerzo por cruzarlos, atravesarlos a los ámbitos centrales del interés social. Sin embargo, en el mundo aldea, la vida contempla ámbitos territoriales, rituales, artísticos, lúdicos y productivos diferenciados por género. Allí, el espacio doméstico es pleno de politicidad y, como muchas feministas árabes han señalado para su propio mundo, las mujeres, aun en situaciones de conflicto entre ellas, son blindadas por lazos de mutua protección emanados de saberes propios compartidos y actividades rituales, estéticas, productivas y lúdicas realizadas en asociación, colectivamente, que les garantizan un dominio propio y separado del otro conjunto, el de la masculinidad, con sus incumbencias, sus saberes, sus trabajos. Ambos espacios son plenos y ontológicamente completos. Cuando las mujeres indígenas luchan por

igualdad, lo hacen por una igualdad de poder y prestigio entre categorías de género, entre bloques de género, sus atribuciones y derechos. Las luchas representan una confrontación entre las politicidades propias del espacio público y del espacio doméstico, sus estilos de acción y decisión, y las cuestiones que les resultan más urgentes y cruciales.

Del análisis sobre el tema límite del pluralismo y, en especial, del pluralismo jurídico, que es el así llamado “infanticidio” indígena, presentado en el capítulo “Que cada pueblo teja los hilos de su historia”, se desprende, quizás más que de ningún otro ensayo del volumen, el carácter permanentemente colonial del Estado Republicano y la colonialidad de las instancias legislativas y judiciales. En él nos apercibimos de la medida en que es absolutamente imposible argumentar, en el campo estatal, a partir de la radical pluralidad de concepciones de vida humana que existen bajo el sol. Por esto mismo, este texto también torna evidente, como ningún otro, la naturaleza biopolítica y colonial/moderna de los Derechos Humanos, éstos últimos con el valor y significado que va siendo reiterado una y otra vez a lo largo de este libro, de intentar proteger o recomponer con una mano lo que ya ha sido o va siendo destruido con la otra en el proceso de modernización. Frente a la lógica estatal, el intento de relativización de lo humano se revela absolutamente imposible, como también se revela imposible proteger y dar lugar, en el seno de las repúblicas y del Derecho, a otras maneras de comprender lo que sea un “ser humano”. Es más, la estrategia expositiva que se escoge en ese texto abdica, lisa y llanamente, de intentarlo. Esa abdicación ocurre en el preciso momento en que se reconoce el horizonte de poder que organiza y mantiene en pie el orden moderno, siempre colonial, siempre monopólico, siempre único y sin otro: el otro, la alteridad radical, representa para este orden un incordio, una realidad indigesta que debe siempre, de alguna forma, ser digerida, filtrada por la grilla de un equivalente universal.

Una recomendación que surge del análisis sobre el tema del infanticidio y que lo vincula con el capítulo anterior se refiere al tema de la “norma”, y en ninguna tema se percibe mejor que en éste la opresión categorial ejercida por las categorías colonial / modernas sobre las categorías del mundo comunitario. Esa opresión aparece aquí debido a la superimposición de la noción de norma —en este caso la del “infanticidio”

dio"- como ley causal, como evento de un derecho positivo y positivante, esencializador, que corta el fluir de la vida con sus acontecimientos, sobre las normas del medio comunitario. En este tránsito del mundo aldea a la sociedad de Estado, la formulación cosmológica, que es, más que nada, un enunciado sobre el mundo y su deber ser, pasa a ser entendida como una cláusula inapelable, cerrada a la historia y la deliberación, causa con efecto previsible, determinación. Pero las "normas" en el mundo indígena no operan de esta forma, son enunciados de sentido más que leyes positivas. Y en la modernidad también lo son, en realidad, pero esa eficacia más del orden de lo simbólico que del orden burocrático es, una vez más, como en el caso de las jerarquías que dan forma a las relaciones sociales, encubierta, disimulada por el discurso "legal".

La estrategia principal, elaborada en el capítulo 4 de este volumen, para contener el asedio interventor de un sector poderoso de la legislatura federal del Brasil que presiona por aprobar una ley de sobrecriminalización de la supuesta práctica de "infanticidio" indígena, fue, como se verá al acompañar el argumento, eludir la trampa del relativismo cultural, de la cual no hubiéramos podido escapar ilesos en el campo del derecho. Otros temas fuertes del argumento decolonial, en el sentido fuerte de anti-interventor, fueron la insistencia en hablar de *pueblo*, como sujeto colectivo vivo de la historia, y no de grupo étnico, categoría clasificatoria; de *proyecto histórico* por su vitalidad como vector en el tiempo hacia metas propias, disfuncionales con el capital, y no de cultura por su inclinación hacia el culturalismo, que es la cara técnica, antropológica, del fundamentalismo; de *pluralismo histórico* y no de relativismo cultural; de *interhistoricidades* más que de interculturalidad; y de buen Estado como *Estado restituidor* de fuero comunitario y protector de la deliberación propia. Devolver la posibilidad de la deliberación interna equivale a devolver la historia propia, las riendas de la historia, un estar en el tiempo propio. Uno de los momentos importantes del argumento es la constatación de que lo que define un pueblo y constituye su referencia como tal no es un repertorio, o patrimonio, de costumbres, sino la noción compartida de que, aún con disidencias y conflictos internos, se viene de un pasado común y se marcha hacia un destino común. Los conflictos pueden, en realidad, ser el drama, la liga que consolida ese sentimiento de pertenecer y la intensidad de la interlocución entre sus miembros.

Destaco especialmente en este capítulo la impresionante inteligencia de los argumentos esgrimidos por representantes indígenas, la deslumbrante lógica política que se constata en la lista de razones para no votar la ley que registro en la sección “Lo que dicen los indios”.

“El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza”, que en su primera versión circuló como “O Édipo Brasileiro, a dupla negação de Gênero e Raça”, es un ensayo que me llevó dieciocho años de reflexión, hasta que finalmente pude escribirlo. Ese proceso comenzó durante la década de los 80, el día que, visitando el Palacio de Petrópolis, residencia de la casa real de Portugal en Brasil, di de frente con un pequeño retrato sobre un piano. No estaba dotado de ninguna información museística, excepto el nombre de su autor, Debret, célebre pintor de la Corte y de escenas del Brasil colonial. El cuadro representaba una nodriza negra con un bebé en brazos, una de cuyas manos se apoyaba sobre un seno de su ama. La frente muy amplia y fuertemente abovedada del bebé me recordó inmediatamente el rostro adulto del Emperador Don Pedro II. La escena retratada en su conjunto atrajo mi atención por lo familiar que me pareció, familiaridad que me sorprendió y luego me condujo a concebir el texto que aquí incluyo y que, en 2014, la clásica colección francesa de ensayos unitarios de bolsillo Petite Bibliothèque Payot tradujo y publicó con el título *L'Oedipe Noir. Des nourrices et des mères*. Este texto responde a una pregunta personal de la autora, a una incomodidad personal que experimentó como madre criando hijos en Brasil. El texto apunta a la existencia de un siquismo inevitablemente modelado por la duplicidad de la maternidad y las complejidades de la estructura edípica del “blanco” brasileiro.

Uno de los descubrimientos mas importantes que la caja de herramientas del etnógrafo revela es que solo el discurso mitológico de las religiones afro brasileiras tematiza, relata en la forma codificada del mito y promueve la reflexión sobre la doble maternidad. En cambio, la clínica psicoanalítica brasileira, formateada por el eurocentrismo que resulta en la colonialidad del diván, no percibe, forclusa, las complejidades del edipo colonial, con su consecuente misoginia racializada resultante del mandato de banimiento y expurgo interior que pesa, al dejar la niñez, sobre la nodriza no-blanca. Este gesto tendrá que ser realizado extirpando y so-

metiendo, por acción de un mismo gesto, al femenino y al linaje oscuro de crianza. Este violento y definitivo expurgo, nunca nombrado, tendrá una reproducción perenne, endopsíquica e extrapsíquica, intrapersonal y social, en la vida del sujeto.

La historiografía brasileira no registra la doble maternidad ni el papel de las nodrizas en su gran catálogo de los tipos y oficios de las mujeres brasileiras publicado con el nombre *Historia de las Mujeres en Brasil*. La antropología brasileira, que tanto se detiene sobre las sociedades de avunculado, o doble paternidad, etnografadas por Malinowski al otro lado del planeta, no da noticias de la doble maternidad que habita en la propia casa del antropólogo. El psicoanálisis continúa el ritmo de su *escucha* sin registro de una presencia fundacional y fusional, no blanca, en la psique del “paciente”. Y la museística, al redactar, finalmente, la ficha catalográfica del cuadro que encontré en el Palacio de Petrópolis, niega que se trate del Emperador del Brasil edípicamente agarrado al seno de una ama africana. Colonialidad emerge aquí como forclusión: en el psicoanálisis, en la historiografía, en la antropología, en la museología y en la vida familiar. Colonialidad emerge aquí como perturbación, como patología.

La forclusión de la nodriza negra invisibiliza y francamente nulifica el trabajo reproductivo de la negritud en Brasil, es decir, suprime la consciencia del trabajo reproductivo del negro en la sociedad brasileira. Esa supresión es violenta y en un mismo gesto la madre que cria y su negritud son extirpados del campo de lo posible en la consciencia. Es el momento mismo de la ontogénesis de la raza y del género como biologías degradadas en la atmósfera estructurada por la colonialidad. La madre biológica y legal –legítima– es empujada a la función de la ley, pues subroga su vínculo maternal mediante un contrato. La otra relación maternal y procreativa, la de la intimidad, es banida y arrojada a una condición de ilegitimidad. Solo la mitología afro-brasilera del Candomblé subvertirá ese silencio y dotará de politicidad al drama doméstico de las dos madres en la narrativa codificada del mito. Como ya he afirmado, es una característica de la inteligencia estratégica que garantizó a lo largo de una historia de represión y masacre la sobrevivencia de los afro-brasileros y de los afro-americanos en general esconder lo político en el formato doméstico, vestir los temas de la política, es decir, del poder, de

la autoridad, de la influencia y de la cohesión grupal, en los ropajes de la domesticidad y del parentesco (Segato 2005).

Los dos capítulos siguientes, “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje” y “El color de la cárcel en América Latina: Apuntes sobre la Colonialidad de la Justicia”, se centran en la raza: tienen en común el tema de la dificultad que experimentamos, en América Latina, para “nombrar” la raza y construir retóricas antirracistas a partir de nuestra propia historia y configuración como sociedades – en esto, representan una continuidad con relación a textos anteriores como “La monocromía del mito” o “Raza es Signo” (Segato 2007). En “El color de la cárcel”, el genocidio indígena de la Conquista y el genocidio negro de la trata de esclavos son presentados como parte de una historia única, en secuencia con los exterminios más tarde practicados o promovidos por los Estados Republicanos en sus masacres para la unificación de los territorios nacionales, la represión de los gobiernos dictatoriales de América Latina de las décadas de ‘60 y 70, el encarcelamiento masivo de no-blancos de los días de hoy por obra de una justicia selectiva y continuamente colonial, su eliminación por el método del gatillo fácil de las extensivas ejecuciones extrajudiciales, y la usurpación de tierras indígenas y campesinas que prosigue y se expande en el presente. Esa historia es continua, ininterrumpido y, cuando mirada desde la perspectiva de los pobres no-blancos, no contiene páginas excepcionales. El genocidio es fundacional y la memoria de los sucesos permanece reconocible en los parajes que habitamos y en la manera que leemos los cuerpos racializados –la no-blancura, definida aquí como signo de una posición en la historia.

Las definiciones de raza y racismo en esos dos textos son plenamente históricas y deudoras de la concepción y formulación de Aníbal Quijano, con la centralidad que él le atribuye a “la invención” de raza en el evento reorganizador del tiempo que fue la Conquista de América. A partir de esa perspectiva, del giro decolonial que instala la formulación de Quijano, ofrezco suplementos que resultan de mi propio trabajo como antropóloga que ha observado analíticamente y comparativamente las matrices nacionales de las Repúblicas latinoamericanas –“matrices de alteridad”, en mis propios términos (en artículos que elaboran una crítica al multiculturalismo del Norte y muestran la diferencia las matrices

históricas latinoamericanas y sus modalidades de racismo, publicados a partir de los años noventa y reunidos en Segato 2007). De acuerdo con la perspectiva de ese autor, una vez que la raza, como el más eficiente instrumento de expropiación de valor, es inventada, se cristaliza el nuevo orden mundial que él denomina “colonialidad del poder”: el “negro”, el “indio”, el “blanco”, “Europa”, “América”, el capital y la modernidad “nacen el mismo día”, siendo que “América”, y una América inmediatamente racializada es la condición de posibilidad de toda esa nueva era y su recién inaugurada grilla categorial (ver mi reseña general de la teoría en el primer capítulo de este volumen). Le contribuyo a la formulación de Quijano la idea de que, si a partir de la cristalización de esa nueva grilla categorial -que nos permite leer los sucesos históricos de su instalación sola y exclusivamente en términos acuñados con posterioridad a aquellos sucesos y nos deja sin acceso a otro paradigma de lectura- empieza una nueva historia, ésta es una historia que no deja de fluir. En otras palabras, definiendo en el texto “Los cauces profundos de la raza latinoamericana” que, dentro de la episteme así fundada, la racialización y el patriarcado colonial/moderno son constitutivos de los procesos de criollización, modernización y expansión de la égida estatal republicana y sus consecuencias se exacerban constantemente. Es decir, el racismo y la misoginia patriarcal inician y prosiguen su historial con el agravamiento progresivo de sus consecuencias dentro del patrón de colonialidad.

En “Los cauces profundos de la raza latinoamericana”, una paráfrasis de *Los Ríos Profundos* de Arguedas, el paisaje es visto como un monumento inscripto por sucesos de expropiación, reducción a servidumbre y exterminio. También los cuerpos son vistos como paisaje, “tierra que anda” en las palabras de Atahualpa Yupanqui, emanaciones de un espacio geopolítico dominado, colonizado, que nos constituye y que puede ser leído en nuestra corporalidad. Es por eso que, aunque blancos aquí, de este lado del mundo, no –blancos cuando transitamos por el espacio del Norte: nadie del Sur es blanco por allá, porque nuestra existencia está impregnada por el paisaje colonial al que pertenecemos. La centralidad de la raza, dimensión determinante para la perspectiva de la colonialidad, aquí se presenta con toda su fuerza: una raza que es signo, leído en los cuerpos, de una posición en la historia y de la pertenencia a un paisaje

que ha padecido la invasión que llamamos “Conquista” y la expropiación colonial, siendo la raza misma consecuencia y parte de ese paisaje.

Dos destaques finales sobre ese mismo capítulo: se abandona aquí la concepción del mestizaje como genocidio por olvido compulsorio del componente no-blanco de la sangre, es decir, de los linajes no blancos que nos constituyen; y pasa a entenderse el mestizaje como una *oportunidad*. Esta oportunidad se refiere a poder ver *en el espejo* —raza, corporalidad, paisaje que nos habita— quiénes somos, de dónde venimos, qué linajes podemos recuperar, qué historias interceptadas y censuradas podemos suturar con el presente y promoverles futuro. Es aquí el signo racial que habita el mestizaje lo que permite desandar el camino de la sangre polizonte, viajera oculta en las venas blanqueadas del criollo —exponente mayor en estas tierras de la mirada racista, misógina y homofóbica sobre el mundo. Nos encontramos, por lo tanto, como reza el subtítulo de “El Color de la Cárcel”, en un continente en desconstrucción y el *abordaje decolonial es justamente la herramienta de esa desconstrucción*.

En ese mismo capítulo, la sección que llamé “Una palabra sobre indios” del capítulo 6 se emparenta con uno de los corolarios de la *antropología litigante* que construyo en el texto sobre “infanticidio” indígena, pues en él se demuestra, con un ejemplo etnográfico muy interesante, que lo único que sustenta la existencia y continuidad de un pueblo a través de las vicisitudes históricas es el proyecto de serlo: de ser un pueblo. Para esto, muchas veces se suspenden costumbres imperiosas, se cambian normas que parecían soportes esenciales de la identidad, se practica lo que he descrito en otro lugar como coexistencia “a puerta medio abierta” con la sociedad dominante, para dialogar con agentes del Estado y obtener los recursos que éstos, por ventura, ofrezcan, pero manteniendo siempre gran lucidez a respecto de la diferencia entre la interlocución hacia fuera y la interlocución hacia adentro de la propia comunidad. En esa situación de deliberación interna no existe subalternidad, como también es imposible negar que los pueblos “hablen”. Aquéllos que no han aceptado sumarse a la deserción étnica masiva que formó las mayorías de nuestro continente en busca de sobrevivencia han hecho uso de una inteligencia estratégica asombrosa para mantener su proyecto histórico de permanencia a lo largo de cinco siglos de masacres e imposición de penuria

extrema. Tal inteligencia estratégica, que debemos siempre respetar por haber garantizado la sobrevivencia de las gentes en las peores condiciones concebibles, tanto bajo la administración ultramarina como bajo la republicana, no hubiera sido posible en condición de “subalternidad”, sin deliberación interna y sin “habla” (ver mi respuesta al clásico texto de Gayatri Spivak sobre la posibilidad de un “habla” subalterna de los colonizados, Segato 2013b).

El último texto del volumen, “Brechas decoloniales para una Universidad Nuestroamericana”, fue publicado inicialmente en la Revista Casa de las Américas, en la estela de mi participación como jurado, en 2011, cuando por primera vez esa noble institución cubana incluyó la temática racial en su prestigioso concurso. El texto relata las reveladoras vicisitudes que atravesó la lucha por la inclusión racial en la educación superior de Brasil a partir de la perspectiva de quien fue co-autora de la primera propuesta de cuotas para estudiantes negros y de acceso para estudiantes indígenas que se discutió en una universidad brasilera, tema que también se encuentra presente en el capítulo 6. Reviso ahí ese proceso, que bien ilumina el carácter eurocéntrico de la universidad —siendo el eurocentrismo una de las formas del racismo, otra cara de la misma moneda. Destaco que existen cabeceras ideológicas diversas, por lo menos cuatro, para una iniciativa inclusiva: la razón socialista —de aquéllos que endosan un proyecto histórico igualitario—; la razón reparadora —reivindicada por los movimientos negros, que reclaman el pago de una deuda histórica—; la razón pluralista —de aquéllos que perciben que solo la pluralidad de presencias en la universidad podrá garantizar, con su aporte y demandas, los conocimientos y saberes que necesitamos—; y la razón de mercado —de los sectores neoliberales que persiguen la ampliación del mercado por la diversificación de los consumidores—.

Apunto ahí que la democratización racial de la universidad toca en el núcleo mismo de la reproducción de las élites. La universidad es el corredor por el que es necesario atravesar para acceder a los puestos en los que se decide el destino de los recursos de la nación. Por esto mismo, la universidad es el semillero de la élite administradora de lo público y de lo privado. Al amenazar la universidad con democratizarla en términos raciales estamos amenazando el corazón mismo de la colonialidad,

como patrón que garantiza la reproducción del orden eurocéntrico y su mirada racista sobre cuerpos y saberes. Los argumentos inclusivos ganaron, y el relato da cuenta de cómo sucedió. Pero en la misma hora de esa victoria, con disimulo, quedaron tácitamente establecidas tres cauciones que comprometieron la política. Fueron tres maniobras subrepticias e imperceptibles clásicas de la traición del Estado y sus agentes, que una vez más demuestran cómo las instituciones de una modernidad siempre colonial dan con una mano lo que ya quitaron con la otra, o quitan con una mano lo que acaban de entregar. En suma, la política finalmente se aplicó pero tres condiciones tácitas operaron desde las bambalinas por la ausencia de cualquier medida que promoviera lo contrario: que los beneficiarios se encaminasen a realizar carreras individuales sin compromisos colectivos, y fueran acometidos por dos tipos de amnesia: la amnesia de origen y la amnesia sobre la complejidad de la lucha y los debates que les abrieron las puertas de la Universidad. De esta forma, hubo inclusión, pero fue una inclusión despolitizada, es decir, la condición de la inclusión fue su despolitización.

Como ejemplo de la posibilidad de una *Antropología por demanda y litigante*, que con su *caja de herramientas* realiza la *escucha etnográfica* indispensable para responder los problemas de los pueblos y de la vida en tiempo presente, ofrezco esta colección de *ensayos decoloniales, enhebrados por la perspectiva crítica de la colonialidad*.

Tilcara, 21 de julio de 2015

Bibliografía

- Albó, Xavier, 2012, "Justicia indígena en la Bolivia plurinacional". En Boaventura de Souza Santos y José Luis Exeni Rodríguez (eds), *Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Bolivia*. La Paz: Fundación Rosa Luxemburg y Abya-Yala ediciones, pp. 201-248.
- Glissant, Édouard, 2006, *Tratado del Todo-Mundo*. Barcelona: El Cobre.
- Polanyi, Karl, 2007, 1944, *La Gran Transformación*, México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Rita Segato

Segato, Rita Laura, 2003a, *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Prometeo.

_____, 2003b, *Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas do Brasil*, Série Antropologia 326 (nova versão), Departamento de Antropologia, Brasília: Universidad de Brasília.

_____, 2005 (1995), *Santos y Daimones. El politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília

_____, 2006, "Antropología e Derechos Humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais", *MANA*, 12(1), pp. 207-236

_____, 2007a, *La nación y sus otros*, Buenos Aires: Prometeo.

_____, 2007b, "Raza es Signo", en *La nación y sus otros*, Buenos Aires: Prometeo.

_____, 2013a (2006), *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires: Tinta Limón.

_____, 2013b, Entrevista "La Lengua Subalterna", o: "Con quién hablan los otros?" dada a Verónica Gago para el ciclo organizado por Lectura Mundi en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina, <http://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y>

_____, 2014a, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Puebla: Pez en el Árbol.

_____, 2014b, *Peritaje Antropológico de Género para el Ministerio Público de Guatemala sobre la Causa del Caso Sepur Zarco, municipio de El Estor, departamento de Izabal*. Ciudad de Guatemala: Mujeres Transformando el Mundo (inédito a la espera de que se constituya el Tribunal de Máximo Riesgo que juzgará la denuncia de explotación sexual y doméstica de un grupo de mujeres maya q'eqchi'es por personal del ejército guatemalteco).

Aníbal Quijano y la perspectiva de la colonialidad del poder

Introducción

En el siglo de las disciplinas de la sociedad, son solamente cuatro las teorías originadas en el suelo latinoamericano que cruzaron en sentido contrario la Gran Frontera, es decir, la frontera que divide el mundo entre el Norte y el Sur geopolíticos, y alcanzaron impacto y permanencia en el pensamiento mundial. En otras palabras, son escasamente cuatro los vocabularios capaces de reconfigurar la historia ante nuestros ojos que han logrado la proeza de atravesar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, eufemísticamente presentada hoy con el respetable tecnicismo “evaluación de pares”. Estas teorías, por su capacidad de iluminar recodos que no pueden ser alcanzados sino por una mirada localizada —aunque lanzada sobre el mundo—, por su novedad y rendimiento en el viraje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos han, además, realizado esa hazaña sin acatar las tecnologías del texto de la tradición anglosajona ni de la tradición francesa, que dominan el mercado mundial de ideas sobre la sociedad a partir de la segunda mitad del siglo XX, y sin sumisión a la política de citación dominante, a la lógica de la productividad en términos editoriales, al *networking* que condiciona el acceso a los *journals* de más amplia circulación, o a la impostura de la neutralidad científica. Ellas son: la Teología de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que fractura la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.

Es a la última de esas cuatro pautas teóricas que voy a referirme aquí. Su formulación por el sociólogo peruano Aníbal Quijano representa un

quebre en las Ciencias Sociales que debe ser entendido en el contexto y en coetaneidad con el cambio epocal que la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría imponen a la historia política del siglo XX. La enunciación de esta perspectiva radicaliza elementos embrionaria y difusamente presentes en los escritos anteriores de su formulador hasta definir un viraje palpable en su historia intelectual que, a la vez, introduce un giro en la historia del pensamiento crítico latinoamericano y mundial. Esta reorientación manifiesta, posible solamente cuando se desmonta el paradigma setentista y su contexto de antagonismo enclaustrado en la polaridad capitalismo - comunismo, constituye hoy una inspiración cada vez más evidente para la construcción de los lenguajes críticos y de las metas políticas que orientan diversos frentes de lucha de la sociedad, muy especialmente los movimientos indígena y ambientalista. Abordo aquí la formulación de la perspectiva crítica de la Colonialidad del Poder desarrollada por Anibal Quijano como un momento de ruptura de gran impacto en el pensamiento crítico en los campos de la Historia, la Filosofía y las Ciencias Sociales en América Latina, por un lado, y de nueva inspiración para la reorientación de los movimientos sociales y la lucha política, por otro. A partir de una exposición de sus planteos centrales por parte del autor que inaugura esta corriente de pensamiento, examinaré su influencia en la obra de algunos de sus exponentes más significativos, y en los enunciados y demandas de la insurgencia continental contemporánea.

Es importante todavía advertir que, a pesar de ser concebida a partir de una mirada localizada en el paisaje latinoamericano y aunque reconfigura el discurso de la historia de las relaciones de América en la estructura de poder mundial, esta perspectiva teórica no solamente se refiere a América Latina, sino al conjunto del poder globalmente hegemónico. En otras palabras, ella imprime un nuevo rumbo a la lectura de la historia mundial, e impone de tal forma una torsión a nuestra mirada que es posible hablar de un giro copernicano, es decir, de una franca mudanza de paradigma que cancela la posibilidad de retornar a un momento anterior al de su comprensión y asimilación. De allí su impacto creciente, debido a que existe, en este sentido, un antes y un después de la concepción de la teoría de la colonialidad y de la remodelación del mundo que introduce, y esta característica ha hecho que se encuentre hoy nutriendo el pensa-

miento de influyentes intérpretes críticos de la realidad contemporánea como, entre otros, Immanuel Wallerstein, Enrique Dussel, Antonio Negri y Boaventura de Sousa Santos. Dentro del universo académico, Walter Mignolo ha sido su gran lector e influyente divulgador. Y es tan alta la capacidad de impregnación de la perspectiva crítica de la Colonialidad del Poder en las miradas del presente, que no pocas veces los autores olvidan conferirle el justo crédito a quien instaló un discurso teórico tan potente. Reconocer autoría no es afirmar propiedad sobre un discurso, como a veces se ha pensado, sino conceder su debida importancia a la complejidad de la escena histórica que un autor captura y condensa de manera singular en su personalidad y en su obra. Un autor es antena de su tiempo; reconocimiento de autoría es respeto a la historia en que se gesta un pensamiento y una posición en el mundo.

De la misma forma, la teoría ha sufrido expropiaciones que corrompen su formulación original, sobre todo en dos aspectos, con relación a los cuales su autor ha protestado públicamente en varias ocasiones: al clasificarla dentro de los Estudios Postcoloniales, plasmados en el mundo asiático y adoptados más tarde por autores africanos, que escriben y publican mayormente en las dos lenguas hegemónicas, inglés y francés; y al utilizar su vocabulario como moneda de capital académico de un grupo de iniciados que se benefician con sus réditos para la construcción de carreras y prestigio intelectual. A los primeros, el autor contesta que no sabe lo que “postcolonialidad” podría significar, pues el patrón de la colonialidad, según su modelo, nunca se desconstituyó. A los segundos, les responde con una práctica de activismo constante y una resistencia a transformar los resultados de su reflexión en otra cosa que no sea presencia e influencia en el movimiento de la sociedad.

La creativa figura de Aníbal Quijano nunca ha aceptado migrar al Norte —*Donde Van a Morir los Elefantes*, en el decir del gran novelista chileno José Donoso— y ha permanecido empecinadamente en el Perú, excepto en breves periodos de exilio o por algunas semanas al año para desempeñarse como docente en el Centro Fernand Braudel de la State University of New York en Binghamton, fundado por su gran amigo Immanuel Wallerstein. Pensamiento cultivado en conversación, vivido como tertulia, arraigado en un estilo de vida propio de nuestras latitudes

sureñas, y distante de los modelos de construcción del texto sociológico y de las políticas de citación y publicación regidas por las pautas del quehacer académico y editorial del Norte, aun así, sin hacer concesiones, ha visto sus textos reproducidos, traducidos a varias lenguas y divulgados vertiginosamente en centenas de páginas de internet en los últimos veinte años. El texto de Quijano, simultáneamente narrativa y análisis, fluye en una prosa que en momento alguno abdica del gran estilo y la elegancia. Argumento y cuento de la historia entrelazados; retórica historiográfica y literatura.

La caída del muro y la enunciación de la perspectiva de la colonialidad del poder

El cambio de paradigma introducido por la formulación de la perspectiva de la colonialidad, como anticipé, coincide en el tiempo con la liberación de la clausura del pensamiento sociológico setentista bajo los dilemas y lealtades impuestas por la polaridad capitalismo-comunismo. De hecho, entre el final de los años 70 y el final de la década de 80, se produce un hiato en la producción del autor –salvo algunas republicaciones de textos anteriores–, que corresponde al momento en que cierra sus análisis sobre el campesinado latinoamericano y sobre el “polo marginal” y de la “mano de obra marginal” como exclusión definitiva a partir de la crisis del capital de 1973, y sus dos primeras enunciaciones de los términos de la Colonialidad del Poder, en 1988 y 1991. Ese silencio es solamente interrumpido en 1985 y 1986 para tratar el tema de la transición de las Ciencias Sociales, cuestión que retoma con más amplitud en 1989-a y 1990. Estos cuatro textos sobre el tránsito difícil de las Ciencias Sociales en el periodo del cambio de la política mundial son importantes para entender el giro de Quijano hacia otra sociología y otra narrativa de la historia. Ellos preanuncian la formulación definitiva de la Colonialidad, que en su puntapié inicial y versión más radical se hará, curiosa pero no sorprendentemente, en una entrevista de hoy difícil acceso cuyo título enuncia el nudo de su propuesta: “La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día” (1991).

En el primero de esos textos transicionales –transición de su propio pensamiento y transición del saber disciplinar sobre la sociedad–, con el sugestivo título braudeliano de “Las ideas son cárceles de larga duración” (1985), complementado por la frase final del propio artículo: “Pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles”, Quijano le habla a una Asamblea de CLACSO obligada a lidiar con la perplejidad de las Ciencias Sociales frente al deterioro de las categorías marxistas y que tiene frente a sí la tarea de pensar sociedades ahora libres de las dictaduras que habían asolado el continente. El año siguiente retoma su puro linaje mariateguiano para responder a la convocatoria de una reunión en Puerto Rico que invita a responder “Para qué Marx” (1986). Finalmente, reelabora y amplía lo expuesto en los referidos encuentros en dos extensos artículos escritos para revisar los rumbos de la disciplina (1989-a y 1990-a). Lo que en ellos Quijano introduce es la diferencia latinoamericana e insiste en que, desde esa especificidad de la experiencia continental –que no equivale a excepcionalidad, como se ha querido decir para el caso brasileiro, porque se trata de una especificidad de impacto global–, se hace necesario introducir otra y novedosa lectura de la historia que reposiciona el continente en el contexto mundial, y a su vez entiende y representa de forma nueva ese contexto.

La heterogeneidad de la realidad latinoamericana –económica, social y civilizatoria–, en permanente e irresoluble suspensión, simplemente no puede ser aprehendida a partir de las categorías marxistas. Como tampoco las categorías liberales modernas y republicanas en que se asienta la construcción de los estados nacionales pueden diseñar una democracia tan abarcadora como para permitir que en ella se expresen los intereses y proyectos de la multiplicidad de modos de existencia presentes en el continente. Y a pesar de que estos problemas son situados a partir de la experiencia latinoamericana, introducen un desafío y una llamada a un cambio de perspectiva del pensamiento mundial. Por eso, es necesario enfatizar que, aunque su modelo tiene un origen regional, no se trata de una teoría para y sobre la región y sí un teoría para el sistema-mundo, como quedará claro un poco más tarde en su célebre ensayo de 1992, escrito en coautoría con Immanuel Wallerstein. Allí, Wallerstein acoge la torsión introducida por la propuesta de Quijano a su modelo, al considerar la colonialidad y la invención de raza como precondition indispensable

sable para comprender el orden mundial moderno. Esa, como sugeriré más abajo, es una de las diferencias más notables entre la Perspectiva de la Colonialidad y la de los Estudios Postcoloniales.

Aparece ya en los textos transicionales de ese periodo, con gran fuerza, la crítica al “eurocentrismo”. Se menciona, por ejemplo, que es necesario rescatar el marxismo de la larga prisión “eurocentrista” (Quijano 1986: 170). Quijano insiste, asumiendo el legado de Mariátegui, en una heterogeneidad que debe permanecer, una heterogeneidad positiva, como un modo de existencia en plural para el cual las explicaciones mono-causales sistémicas no sirven y, en tanto tal, tampoco puede ser referido a estructuras y lógicas históricas únicas de alcance y desenlace universal. En Mariátegui, como en América Latina, tiempos distintos conviven en simultaneidad, Mitos y Logos coexisten y no constituyen términos excluyentes en aquel sentido canónico de raigambre evolucionista por el cual uno tendrá que, necesariamente, devorar al otro para que su tensión pueda resolverse (Quijano 1986). De la misma forma, proletariado y burguesía no son categorías suficientes para dar cabida a toda la complejidad y multiplicidad de tantos modos de existencia como son la clase obrera industrial y sus sindicatos; las relaciones propias del orden feudal ibérico entre hacendados y campesinos; el polo marginal que nunca más será incluido y se estabilizará como tal, con modos propios de reciprocidad, solidaridad y mercadeo; las comunidades indígenas y las campesinas; los territorios negros; las asociaciones y mutuales de varios tipos, entre otros. Se trata “de la articulación estructurada de diversas lógicas históricas en torno de una dominante, la del capital”, y por lo tanto esta totalidad es “abierta”, y sus contradicciones se derivan de “todas las lógicas históricas articuladas en una heterogeneidad histórico-estructural” (1990-a: 23). Y ese es su primer paso hacia el postulado de una Colonialidad del Poder, necesaria para que sea posible entender por qué, cómo y para qué categorías engendradas en el Norte se aplican como una verdadera Cama de Procusto para captar una realidad para la cual no fueron concebidas. La opresión categorial no es otra cosa que la consecuencia de la Colonialidad en el campo del Saber y de la subjetividad.

Quijano reconocerá también el legado de José María Arguedas, a quien atribuye la más “vasta y compleja” narrativa de esa heterogeneidad en

su monumental penúltima obra *Todas las sangres*, de 1964. Esa heterogeneidad irreductible representa, para Quijano, lo que propone llamar “nudo arguediano”, es decir, un entrelazamiento de la múltiples historias y proyectos que tendrán que combinarse y articularse en la producción de un nuevo tiempo (2011, ver también la idea de este “nudo” en 1990-c y 2006-a). Al contemplar esa pluralidad constatamos cómo el ideal comunista, las propuestas de comunidad solidaria, y otros postulados modernos que hoy suelen ser descartados con la tacha de “utópicos” han sido y son, en América Latina, realidades materializadas en el día a día de los pueblos indígenas, los palenques y otros tipos de comunidades tradicionales (Segato 2007-a). Sus “metas de felicidad”, hoy llamadas “buen vivir” a partir de categorías andinas (Segato 2012-b), colocan en el centro de la vida las relaciones humanas y con el medio natural; no orientan su existencia por las pautas de cálculo costo-beneficio, productividad, competitividad, capacidad de acumulación y consecuente concentración; y producen así modos de vida disfuncionales con el mercado global y proyectos históricos que, sin basarse en modelos y mandatos vanguardistas, son dramáticamente divergentes del proyecto del capital.

Se trata de formas de existencia material vigente en retazos, sino pulsantes jirones, del tejido social latinoamericano. Existencia regida por el valor-comunidad en su centro, defendido por una vital densidad simbólica de creencias y prácticas espirituales y por formas de mercado local y regional, aun bajo la ofensiva cerrada de la globalización. Estos mercados locales pueden a veces articularse con mercados distantes y alcanzar, como en el caso andino, riqueza considerable, pero no con el fin último de la capitalización, sino teniendo como meta la vida, y la fiesta como expresión de la vida. En estos enclaves, no es raro que el trueque basado en el valor de uso se superponga al valor de cambio referido a un equivalente universal, y son constatables prácticas como, por ejemplo, la evitación y el control comunitario sobre la concentración ilimitada de bienes por parte de sus miembros, la concepción de autoridad como capacidad de servicio y no como oportunidad para el gozo de privilegios especiales, o la noción de que el veredicto en un juicio tiene como meta la recomposición de las relaciones comunitarias y no el castigo (Segato 2007-a). Desde esa materialidad de la diferencia es que se realizará la

marcha hacia el futuro, en la dinámica de lo que Quijano prefiere no llamar “movimientos sociales”, sino “el movimiento de la sociedad”.

En mis propios términos, conforme lo he defendido, en su idea de la heterogeneidad continental inestable e irreductible está esbozada la diferencia entre la dualidad, como una de las formas de lo múltiple, que fuera capturada y transformada fatalmente en binarismo con la entrada del frente colonial de ultramar y, más tarde, del frente colonial-estatal. Es necesario percibir hasta qué punto la propia estructura de la dialéctica es binaria, y no dual (Segato 2011). Por otro lado, la idea de heterogeneidad en Quijano no debe ser confundida con la tesis del “dualismo” latinoamericano, que afirma la existencia de una América Latina capitalista y otra feudal. En esa tesis se presume una jerarquía entre ambas y una inescapable dominación y evolución necesaria de una hacia la otra. Ideas de evolución, modernización y desarrollo impregnan la tesis dualista inexorablemente, y en las pocas oportunidades en que eso no ocurre —como en la obra del antropólogo brasileiro Roberto da Matta, de inspiración Gilbertofreyriana—, nos encontramos frente a una franca y nostálgica defensa del orden feudal.

El énfasis de mi lectura está colocado en este quiebre de épocas y de discursos sociológicos porque creo que es solamente en ese contexto de cambio de paradigmas que la estirpe mariateguiana de Quijano puede aflorar, llegar a destino y encontrar un espacio bajo el sol, siendo esa estirpe aquello que lo orienta a un distanciamiento con relación al marxismo europeo y le garantiza una aproximación a la realidad del continente libre de la influencia eurocéntrica. Sólo ese tiempo nuevo lo permite, finalmente, y son muchos los textos que demuestran la fidelidad de Quijano al legado de Mariátegui, a quien prologó en su edición latinoamericana, dentro de la galería de los grandes ideólogos del continente, publicada por la nación venezolana desde 1974 en los ya doscientos cuarenta y siete volúmenes de la Biblioteca Mariscal Ayacucho (Quijano 1979). En Mariátegui, Quijano encontró el “factor raza” como indispensable constructo para entender la subordinación de nuestro mundo, y la figura del indio presentada no en los moldes culturalistas habituales, sino situada en la posición de guía para la comprensión de la historia nacional y, en especial, de la historia de la apropiación de la tierra, que

es la propia historia de la colonización (1993: 185). Fiel a ese legado, la argumentación que Quijano inaugura evade el culturalismo, y aun cuando trata de la subjetividad resultante del patrón de la colonialidad, nunca acepta separar esa subjetividad de las condiciones materiales de la existencia. Su examen es siempre situado en una historia densa de la hererogeneidad histórico/estructural de la existencia social –denominación que el autor prefiere a la división impuesta por el pensamiento liberal entre los campos social, económico, político y civilizatorio–, sin descartar ninguna de las dimensiones, sin abdicar de ninguna faceta. Es por eso que ese análisis abre un debate que es, como el autor insiste, a la vez e indisolublemente epistémico/teórico/ético/estético/político, y así lo muestran los ejes o proposiciones fundamentales que constituyen la arquitectura de su ideario, sintéticamente presentados a seguir, en conjunción con los aportes de algunos de los autores que contribuyeron para el desarrollo de su elaboración.

Ejes argumentales de la perspectiva de la Colonialidad del Poder

El corpus de publicaciones en el que se desarrolla esta perspectiva combina y recombina las proposiciones que la constituyen a la manera de módulos en un modelo-para-armar. Su exposición en una multiplicidad de textos dispersos, nunca hasta el momento reunidos por su autor, es un intrincado entrelazamiento de un conjunto de formulaciones que constituyen el lenguaje en que el argumento se expresa. Sus ejes argumentales son: 1. Reordenamiento de la historia; 2. "Colonial/moderno sistema mundo"; 3. Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social; 4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización; 5. Colonialidad del saber; 6. Colonialidad y Subjetividad; 7. Racismo; 8. Raza; 9. Colonialidad y Patriarcado; 10. Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica; 11. Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; Razón de Estado y falencia democrática en América Latina; 12. Descolonialidad o Giro Descolonial; 13. El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad –“el regreso del futuro”; 14. La economía popular y el movimiento de la sociedad. Nótese que la elección de las citas de autor para

describir el contenido de estos ejes opta por algunos trechos entre otros muchos posibles hallables en su bibliografía de referencia. Naturalmente, el compacto esquema elaborado aquí no hace de forma alguna justicia a la riqueza, en términos tanto de la complejidad y densidad de las ideas como de la estética de la prosa, de los textos usados como fuente.

1- Reordenamiento de la historia: Esta corriente de pensamiento, que cuaja y se constela en torno de la categoría “Colonialidad del Poder”, formulada por Anibal Quijano, parte de una proposición que se encuentra difusamente presente en toda su obra a partir de este momento y que invierte el orden de precedencia de una imaginación histórica solidificada: la idea sintéticamente enunciada de que América inventa Europa, no solamente en los conocidos sentidos de que los metales extraídos de América fueron “la base de la acumulación originaria del capital”, ni de que “la conquista de América fuera el primer momento de formación del mercado mundial”(1988: 11). América, el “Nuevo Mundo”, emerge como el espacio de lo nuevo, la novedad americana desplaza la tradición en Europa y funda el espíritu de la modernidad como orientación hacia el futuro. La “edad dorada” migra, con la emergencia de “América”, del pasado para el futuro. Luego, en los siglos XVIII y XIX, el mundo americano participa en la gestación de idearios políticos, filosóficos y científicos (Ibidem: 12-13). Importante es también percibir que antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, no existía Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el “indio”, ni el “negro”, ni el “blanco”, categorías étnicas éstas que unificaron civilizaciones internamente muy diversas, con pueblos que dominaban alta tecnología y ciencia y pueblos de tecnología rudimentaria. De la misma forma, en el momento en que se inicia el proceso de conquista y colonización, la modernidad y el capitalismo también daban sus primeros pasos. Por lo tanto, es posible afirmar que la emergencia de América, su fundación como continente y categoría, reconfigura el mundo y origina, con ese impacto, el único vocabulario con que hoy contamos para narrar esa historia. Toda narrativa de ese proceso necesita de un léxico posterior a sus acontecimientos, dando lugar, por eso mismo, a una nueva época, con un repertorio nuevo de categorías y una nueva grilla para aprehender el mundo (1992: 585-587). Y aquí reside la gran diferencia, siempre apuntada por Quijano, entre su perspectiva y la de los Estudios Postcoloniales asiáticos y africanos,

pues la emergencia de América como realidad material y como categoría no es periférica sino central, y en torno de ella gravita todo el sistema que allí se origina. América es el Nuevo Mundo en el sentido estricto de que refunda el mundo, lo reorigina. América y su historia no son, como en los análisis postcoloniales, el punto de apoyo excéntrico para la construcción de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo y las categorías que permiten pensarlo modernamente. América es la epifanía de una nueva hora y, por esto, no admite Quijano subalternidad para este nuevo mundo nuestro, sino un protagonismo que, a pesar de las múltiples censuras que le fueron impuestas a sangre y fuego, resurge hoy, se “reoriginaliza” —para usar una categoría cara al autor— y, libertándose de sus clausuras a derecha e izquierda, acoge “el regreso del futuro”, poniendo en marcha sus caminos ancestrales y sus proyectos históricos propios, comunales y cosmocéntricos.

2- “Colonial/moderno sistema mundo”: La categoría “moderno sistema-mundo” postulada por Immanuel Wallerstein se ve, así, reconstituida. Quijano y Wallerstein afirman, al abrir su ensayo escrito en la oportunidad de los quinientos años de América: “El moderno sistema mundial nació a lo largo del siglo XVI. América —como entidad geosocial— nació a lo largo del siglo XVI. La creación de esta entidad geosocial, América, fue el acto constitutivo del moderno sistema mundial. América no se incorporó en una ya existente economía-mundo capitalista. Una economía mundo capitalista no hubiera tenido lugar sin América” (1992: 584). La novedad americana significó: colonialidad, como distancia en un ranking de estados y fronteras administrativas definidas por la autoridad colonial; etnicidad, con la creación de categorías étnicas antes no existentes que acabaron convirtiéndose en la matriz cultural del entero sistema mundial (indio, negro, blanco, conforme el eje anterior); racismo, como invento colonial para organizar la explotación en el moderno sistema mundo; y “el concepto de novedad misma” (Ibidem: 586-587). Por otro lado, las independencias no deshicieron la colonialidad, que permaneció y se reprodujo como patrón para las formas de explotación del trabajo, configuración de las jerarquías sociales, administración política por parte de los ahora Estados republicanos nacionales, y la subjetividad. Por lo tanto, afirman convincentemente estos autores: “la americanidad fue la erección de un gigantesco escudo ideológico al

moderno sistema mundial. Estableció una serie de instituciones y maneras de ver el mundo que sostenían el sistema, e inventó todo esto a partir del crisol americano". Por lo tanto, la precondition del moderno sistema mundo es la colonialidad, y de ahí la expresión modificada para denominar ese orden mundial: "sistema-mundo colonial/moderno" o, simplemente, "colonial/modernidad".

3-Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social, que implica indisociablemente y en simultaneidad, las dimensiones económica, social y civilizatoria. Aquí, su raigambre mariateguiana le ofrece la referencia y el sustento, al recuperar "la subversión teórica crucial que implicaba que en el propio momento de intentar emplear la perspectiva y las categorías de la secuencia evolutiva unilineal y unidireccional de los 'modos de producción', eje del 'materialismo histórico', para interpretar la realidad peruana, Mariátegui llegará a la conclusión de que en el Perú de su tiempo dichos 'modos de producción' actuaban estructuralmente asociados, conformando así una compleja y específica configuración de poder en un mismo momento y en un mismo espacio históricos" (2008-d: 8). Coherente con ese legado, para Quijano, "La idea de que el capital es un sistema de homogenización absoluta es nula" (1991-a: 53) pues el capital hegemoniza y se apropia de formas de trabajo y explotación heterogéneas. Al lado del salario, las relaciones de trabajo serviles y esclavas no han desaparecido y se expanden hoy, como consecuencia de la exclusión estructural y de una marginalidad permanente con relación al mercado de trabajo. Al mismo tiempo, formas productivas basadas en la solidaridad comunitaria y en la reciprocidad no sólo han persistido, como en las comunidades indígenas, campesinas, palenqueras y tradicionales, sino que se reinventan en el margen no incluido, en formas de economía popular y solidaria (Quijano 1998-b). América Latina es heterogénea no sólo porque en ella conviven temporalidades, historias y cosmologías diversas, como ya fue dicho, sino porque abriga una variedad de relaciones de producción: "la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario [...] todas y cada una articuladas al capital". Se configuró así "un nuevo patrón global de control del trabajo" y, a su vez, un nuevo "patrón de poder". Y esto ocurrió sin que perdieran "sus respectivas características específicas y sin perjuicio de las discontinuidades de sus relaciones con

el orden conjunto y entre ellas mismas" (Quijano 2000-a: 204). "De ese modo —concluye Quijano— se establecía una nueva, original y singular estructura de relaciones de producción en la experiencia histórica del mundo: el capitalismo mundial". Por lo tanto, en esta perspectiva, sólo a partir de la instalación de ese heterogéneo escenario productivo de explotaciones diversas llamado "América" se torna posible el capitalismo, siendo por lo tanto, como dijimos, América la precondition para el camino del capital.

4- Eurocentrismo, identidad y reoriginalización: el eurocentramiento es entendido, en el contexto de la perspectiva de la Colonialidad de Poder, como modo distorsionado y distorsionante de producir sentido, explicación y conocimiento. En el minucioso compendio de su ideario que Quijano elaboró para la antología editada por Edgardo Lander *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales* (2000-a), se pregunta de qué forma ocurre y por qué camino se establece el eurocentramiento del orden mundial. Su respuesta es el núcleo mismo sobre el cual gravita todo su modelo explicativo. Como él mismo aclara, la razón del control eurocentrado del sistema no reside en la propia estructura del capital, sino que tiene su raíz en la forma de explotación del trabajo: "El hecho es que ya desde el comienzo mismo de América, los futuros europeos asociaron el trabajo no pagado o no-asalariado con las razas dominadas, porque eran razas inferiores. [...] La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. [...] Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco, explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. [...] dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues se fundó, primero, en la adscripción de todas las formas de trabajo no pagadas a las razas colonizadas" (Quijano 2000-a: 207-208). Podemos entonces afirmar que el pivote del sistema se encontró en la racialización, la invención de raza, y la jerarquía colonial que se estableció y permitió a los "blancos" —más tarde llamados "europeos"— el control del trabajo. Para Quijano, es allí que se origina el eurocentrismo, que luego pasa a reproducir el sistema de explotación y el criterio de distribución de valor a sujetos y productos. De allí, esta jerarquía afecta los más diversos ámbitos de la experiencia, organizando siempre en forma desigual pares como "precapital-capital, no

europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc.” (Ibidem: 222); como también “Oriente-Occidente, primitivo-civilizado, mágico/mítico-científico, irracional-racional, tradicional-moderno” (Ibidem: 211). El referente de valor para esta jerarquía será siempre eurocentrado, resultante de un imaginario originado y siempre subliminalmente referido a la racialización de la mano de obra y a la reducción de las poblaciones no-blancas al trabajo servil o esclavo, sólo hecho posible por la imposición de un orden colonial. Es por eso también, una vez más, que es el patrón colonial el que funda y organiza, hasta hoy, el camino del capital, y constituye su ambiente originario y permanente. El ideario hegemónico y eurocéntrico de lo “moderno” como paradigma, la “modernización” vista como un valor, lo “evolucionado” y lo “desarrollado”, su instalación en el sentido común y en las metas de la ciencia y de la economía son también resultados de esa jerarquía fundacional, basada y construida sobre el cimiento de la raza y la racialización orientada a la explotación del trabajo. Quijano dedica una gran parte de su más importante texto sobre eurocentrismo a la crítica de los “dualismos” - “binarismos” en mi terminología, como explicaré más abajo, al referirme a la crítica descolonial del patriarcado, apuntando para una diferencia importante entre la estructura dual y la binaria —emanados del evolucionismo eurocéntrico, es decir, a la organización jerárquica de pares derivativos de la relación “civilizado-primitivo” (2000-a; 2010). Valores siempre referidos a la superioridad ultramarina y pautados con referencia a ella, como desarrollo; progreso; productividad; competitividad; neutralidad; relación desigual, desarraigada y distanciada de un sujeto que observa y administra un “objeto” — naturaleza reducida a cosa y epistemológicamente objetivada; antropocentrismo en lugar de cosmocentrismo; son, entre otros, formas de un *racismo epistémico* que no es ni más ni menos que la faceta relacional de un mundo eurocentrado. Eurocentrismo y racismo epistémico no son sino dos nombres para el mismo gesto colonial.

El contrapunto necesario del eurocentrismo es la posibilidad de constitución de una identidad continental liberada de su fardo. En un par de ensayos antiguos, “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú” y “Dominación y cultura”, de 1964 y 1969, respectivamente, (reeditados en Quijano 1980-a y 1980-b), más tarde revisitados en “Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina” (1998-a) y “Colonialidad del

poder, cultura y conocimiento en América Latina" (1999), Aníbal Quijano busca en el mestizaje una alternativa para el proyecto eurocéntrico de la colonialidad y el blanqueamiento físico y epistémico. Es decir, ve al mestizaje en oposición a la identidad criolla –un mestizaje de abajo, en oposición a un mestizaje de arriba (retomo este tema en Segato 2010). Así, en el Perú, "lo cholo", una subjetividad nueva y mestiza, una "identidad social, cultural y política nueva", resultante de la disolución y la homogeneización impuestas a la identidad indígena por la "larga historia de relaciones entre la colonialidad y la resistencia" (Quijano, 2000b: 128), significó, en las publicaciones tempranas de este autor, la posibilidad de "reoriginalización" de una subjetividad propia, peruana. Ella, por ser hecha de confluencias, podría posicionarse en oposición a lo "criollo-oligárquico" costeño y a lo "gamonal-andino", con gran "potencialidad de autonomía y originalidad cultural" (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las tesis gilbertofreyrianas en Brasil, que afirmaban la positividad de la captura –secuestro, violación, apropiación, devoramiento– de lo africano y de lo indígena por la codicia y la lujuria portuguesa, Quijano hablaba de la emergencia de un sujeto unificador de la nación a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero andinocéntrico. Al elaborar la esperanza representada por este sujeto nuevo, no-blanco y no-eurocentrado, el "cholo", Quijano se distancia significativamente de la glorificación del mestizaje como blanqueamiento y del proyecto culturalista que atribuye a la miscigenación –antropofagia, crisol, trípode de las tres razas, en Brasil de forma paradigmática– la capacidad de rescatar a la sociedad republicana de su no-blancura y del subdesarrollo asociado, así como a sus productos del primitivismo propio de la condición no-blanca. A diferencia de la utopía mestiza brasileira, de Gilberto Freyre al antropofagismo modernista o a la "Geleia Geral" del tropicalismo de Caetano Veloso, el proyecto de reoriginalización y rescate que Quijano atribuye al "cholo" en la sociedad peruana no era meramente cultural ni su función puramente simbólica. Su concepción inicial fue atribuir a este nuevo sujeto histórico, por las complejidades y la dialéctica interna que su carácter mestizo incorporaba, un carácter materialmente subversivo y reoriginalizador de sus componentes internos –indios, blancos– capaz de conducir a la "descolonización de las relaciones materiales o inter-subjetivas de poder", es decir, a la "democratización de la sociedad" (1999:

128). Quijano aceptará, más tarde, que esa posibilidad de un proyecto histórico propio encarnado por el sujeto cholo se ve capturada y desviada por el autoritarismo tecnocrático y modernizador del “velasquismo”, que estimuló el pragmatismo, el arribismo, la imitación y el corporativismo (ibídem: 130-131).

5- Colonialidad del saber: A partir de esa organización eurocéntrica de la producción y de la subjetividad, por un lado, los propios saberes pasan a regirse por este escalafón de prestigio, y, por el otro, el saber disciplinar sobre la sociedad muy especialmente se estructura a partir de la relación jerárquica del observador soberano sobre su objeto naturalizado (Lander 2000). La razón cartesiana se enajena y se exterioriza en el cuerpo-objeto, estableciendo una jerarquía entre la posición de quien indaga –“Europa”, la “razón” desincorporada– y quien es objeto “natural”, cuerpo “objetivizado” de esa indagación (Quijano 2000-a: 224 ff.). (En su formulación de la “Hybris del punto zero”, Castro-Gómez (2005; 2007) examina la forma en que la retórica eurocéntrica se auto-representa persuasivamente como neutral y externa al mundo, rigiendo desde allí la producción y la evaluación de saberes. Destaco también a Catherine Walsh, no sólo por su elaboración de una propuesta de interculturalidad crítica en sus textos (Walsh 2007; 2009), sino por su singular labor en la construcción de una escuela de posgrado en la Universidad Andina Simón Bolívar donde se forman importantes liderazgos de los pueblos no-blancos del continente. La concepción de ese posgrado desestabiliza radicalmente el patrón eurocéntrico propio de las universidades del continente. Como he afirmado, al abordar el tema de la universidad en nuestro medio, “El gesto pedagógico por excelencia de esta universidad eurocéntrica, inherentemente racista y reproductora del orden racista mundial [...] es desautorizador: nos declara ineptos, nos impide producir categorías de impacto global. El orden jerárquico de la pauta colonial distribuye el valor de los resultados de la tarea intelectual, y opera invariablemente en el sentido de la reproducción del diferencial del capital racial de naciones y regiones, con sus respectivos parques académicos”. (Segato 2012-a: 49)

6- Colonialidad y Subjetividad: Quijano describe la subjetividad de los pueblos que aquí se encontraban “interferida continuamente por

patrones y elementos ajenos y enemigos”(2009-a: 17). Estas poblaciones vieron intervenida su memoria histórica, que fue interceptada, obstruida, cancelada (ver además Mignolo 2000-b: 63; Segato 2007-a, 2007-b y 2010), sus saberes, lenguas y formas de registro o escrituras; sus cosmologías; “sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas”, que se encontraron “impedidas de objetivar” (Quijano 2009-a: 17); sus valores, sus pautas estéticas; sus patrones de sociabilidad y “relaciones rituales”, su “control de la autoridad pública” comunitaria tuvieron que readaptarse “continuamente a las exigencias cambiantes del patrón global de la colonialidad”, así como las reglas de solidaridad y reciprocidad por las que se orientaban; vieron también “deshonrado” su propio y previo “universo de subjetividad” y, por encima de todo, su autopercepción fue reducida y aprisionada en su variedad y complejidad en las categorías “negro”, “indio”, “criollo”, instrumentales al sistema de administración colonial y a la explotación del trabajo. “De esa manera, las poblaciones colonizadas fueron sometidas a la más perversa experiencia de alienación histórica”(Ibidem: 19).

Walter Mignolo ha contribuido notablemente para la comprensión de la consciencia escindida propia del patrón de la colonialidad, cristalizado a partir de la instalación de América y la consecuente reorganización de la grilla cognitiva. En su ya clásica obra *The Darker Side of the Renaissance* encontramos el tema de una territorialidad que nunca logra inscribirse de manera adecuada en el discurso de los pueblos; entendemos la inconsistencia entre una territorialidad “geométrica”, cartográfica, que orienta el poder político, y clausura la voz enunciada a partir de los sujetos étnicos (ver, por ejemplo, 1995: 223). De esta forma, el control colonial impide a las conciencias situarse en su paisaje y expresarse a partir del mismo; su discurso es capturado por un poder político que lo persuade u obliga a localizarse con referencia a centros geográficos impuestos a la subjetividad por la poderosa retórica administradora del mundo, es decir, la retórica colonial. La categoría cartográfica “hemisferio occidental”, nos dice Mignolo para referirse a la doble conciencia de la élite criolla blanqueada y eurocéntrica, emerge tardíamente, a fines del siglo XVIII, y pasa a conferirle al continente americano una “posición ambigua”, simultáneamente como “diferencia” con relación a Europa, y como mismidad, como parte de Occidente. El efecto de esa ambigüe-

dad sobre la identidad de las elites nacionales fue perturbador: “la idea del hemisferio occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia criolla, anglo e hispánica” y su papel fue el de proveer un vocabulario para la fluctuación incierta de su inserción en el mundo como “occidentales” y “no-occidentales” (2000-b: 68). Como he afirmado, se trata de una conciencia “autodeclarada ‘mestiza’ cuando desea defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano y pretendidamente ‘blanca’ cuando quiere diferenciarse de aquellos a quienes despoja en esos territorios” (Segato 2007-b: 156). Mignolo también se referirá a la exterioridad de la conciencia dentro del patrón colonial con relación a sus “objetos” de dominación, de administración, de conocimiento, dando cuenta del fenómeno de una nueva subjetividad, estructurada a partir de una distancia controladora (Ibidem: 459). Esta idea ya se encontraba presente en el primer ensayo de Quijano al hablar de la exterioridad del Estado con relación a la sociedad en las formas de democracia moderna. (1988: 33). Como he afirmado en otro lugar: “Debemos atribuir a la exterioridad colonial/moderna – exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia –ya apuntada por Aníbal Quijano y por Walter Mignolo, en sus textos– ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora” (Quijano 1992; Mignolo 2000-a: 211-212 y 315, cf Segato 2011). Sin duda para todo este grupo de autores, la colonial/modernidad no es otra cosa que una *pedagogía de la exterioridad*.

7- Racismo: como se desprende de lo anterior, es constitutivo e instrumental en este orden: eurocentrismo no es otra cosa que racismo en el campo de la jerarquización y atribución de valor desigual tanto a las personas, su trabajo y sus productos, como también a los saberes, normativas y pautas de existencia propios de las sociedades que se encuentran a un lado y al otro de la frontera trazada entre Norte y Sur por el proceso colonial. Aquí es muy importante comprender la diferencia entre otras formas de etnicismo y xenofobia desde tiempos remotos, y distinguir la “raza”, en sentido moderno. Modalidades de discriminación étnica o, como le llama Quijano, “eticismo”, han sido, probablemente, “un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas”, pero es sólo la modernidad colonialmente originada la que inventa “raza” con un conjunto de características y consecuencias para el control de la so-

ciudad y de la producción originados en la mirada eurocéntrica propia del patrón de colonialidad moderno (Quijano, 1993: 3). Eurocentrismo y racismo no son sino dos aspectos del mismo fenómeno, y ésta es una importante contribución que la perspectiva de la colonialidad introduce, alertándonos para el hecho de que racismo no habla solamente de la discriminación negativa que pesa sobre el fenotipo de la persona humana que la vincula, como signo, a la posición de los vencidos en la historia colonial: el racismo es epistémico, en el sentido de que las epistemes de los conquistados y colonizados son discriminadas negativamente. Racismo es eurocentrismo porque discrimina saberes y producciones, reduce civilizaciones, valores, capacidades, creaciones y creencias.

8- Raza: en el sentido plenamente histórico que Quijano le atribuye, raza es definitivamente el eje gravitacional de toda la arquitectura de su teoría, y por lo tanto son muy numerosas las páginas que el autor le dedica. Importantes elementos constitutivos de su perspectiva se encuentran sintetizados aquí: “La idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años. Producida en el mero comienzo de la formación de América y del capitalismo, en el tránsito del siglo XV al XVI, en las centurias siguientes fue impuesta sobre toda la población del planeta como parte de la dominación colonial de Europa”. Destaco el carácter plenamente histórico de la maniobra de racializar la diferencia entre los pueblos, en el sentido de biologizarla; el papel instrumental y funcional de la raza para la extracción de riqueza inicialmente en los territorios conquistados y más tarde en la extensión planetaria; el alcance mundial de su teoría, que da cuenta de relaciones en una estructura que es global; el impacto de la raza en la captura jerárquica de todas las relaciones humanas y saberes; y la dimensión racializada de las nociones como “modernidad”, “modernización” y “desarrollo”, con sus valores asociados. Para entender la definición de “raza”, en torno de la cual se constelan todos los elementos del argumento, es muy importante percibir la distancia de su acepción aquí respecto de aquella construida para fundamentar las políticas de la identidad. Esta última, como programa global, crea una estereotipia de las identidades, y pierde de vista el carácter histórico de la racialización y de la raza como el signo en los cuerpos de una posición en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado (Segato 2007-c

y 2010). Destaco también la notable crítica de Quijano al materialismo-histórico por la imposición forzada sobre la realidad latinoamericana de una idea de clase social sin mención de la raza, aun cuando las clasificaciones étnicas y raciales son tan importantes para la remuneración del trabajo y la atribución de posiciones sociales en América Latina. Para Quijano, esta imposición tiene su origen en el carácter eurocéntrico de la teoría marxista, en la “ceguera absoluta” del propio Marx, a pesar de escribir “después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno”, de la cual ha resultado la invisibilidad de la raza en los análisis sociológicos (2000-c: 359-360).

9- Colonialidad y Patriarcado: en una variedad de trechos dispersos entre sus artículos, Quijano aplica al género la misma lógica histórica que a la raza: “Ese nuevo y radical dualismo” (refiriéndose al dualismo que, en su lenguaje, opone y jerarquiza la razón sobre el cuerpo, la primera propia del mundo del blanco y el segundo propio de los no-blancos, es decir, indios y negros) “no afectó solamente a las relaciones raciales de dominación, sino también a las más antiguas, las relaciones sexuales de dominación. En adelante, el lugar de las mujeres, muy en especial el de las mujeres de las razas inferiores, quedó estereotipado junto con el resto de los cuerpos, y tanto más inferiores fueran sus razas, tanto más cerca de la naturaleza o directamente, como en el caso de las esclavas negras, dentro de la naturaleza. Es probable, aunque la cuestión queda por indagar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista.” (2000-a: 225; y ver especialmente 2008-b). Este vislumbre en la historicidad del género como lo conocemos hoy originó dos elaboraciones posteriores. En una de ellas, María Lugones, adoptando el marco de la perspectiva de la colonialidad del poder, y a partir de materiales etnográficos e históricos, cree ver que el patriarcado es una invención colonial, inexistente antes de ese período (2007). Por mi parte, adoptando el mismo marco teórico, afirmo que las relaciones de género propias del patrón colonial capturan las formas del patriarcado precedentes que, aunque existentes y jerárquicas, no obedecían a la misma estructura, y las transforman en una forma mucho más letal de patriarcado, como es el moderno (Segato 2011). A pesar de inscribir mi análisis en el paradigma de la colonialidad del poder, concluyo que no se trata aquí de una jerarquía dual sino bi-

naria. Reservo el dualismo para hablar de las relaciones de género en el “mundo-aldea”, es decir, en el mundo pre-intrusión colonial, y adopto el modelo binario y de los binarismos para hablar del orden moderno.

10- Ambivalencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica: se distinguen así dos vertientes conflictivas del movimiento de la modernidad: “la razón burguesa, instrumental” y tecnocrática, focalizada en los medios, y su alternativa, la “razón liberadora” (1990-b: 98), también llamada “razón” o “racionalidad histórica”, focalizada en los fines. Esta última instala “una promesa de existencia social racional, en tanto que promesa de libertad, de equidad, de solidaridad, de mejoramiento continuo de las condiciones materiales de esa existencia social” (Quijano, 1988: 17) . Dispersa en sus textos se encuentra la idea de una confluencia entre la vertiente de la modernidad histórica europea, de tradición más francesa que británica, con la experiencia y el proyecto histórico de los pueblos indígenas de nuestro continente. Para autores que escriben dentro de este marco teórico, la razón eurocéntrica instrumental y tecnocrática va a desembocar en una “colonialidad de la naturaleza” (Escobar 2011) . La “relación de exterioridad con la ‘naturaleza’”, constituye “la condición para la apropiación/ explotación que está en la base del paradigma occidental del crecimiento sin límite”, es decir, del desarrollo (Lander 2004). Sólo la razón histórica, constituida por la conjunción de proyectos indígenas y modernos libertarios en el “nudo arguediano” de nuestra realidad será capaz de trascender este destino, consumando el “giro descolonial”.

11- Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico; ‘Razón de Estado’ y falencia democrática en América Latina: Dispersa y omnipresente en la literatura de la Colonialidad del Poder se encuentra la crítica a los aspectos eurocéntricos tanto del Estado liberal como de la tesis marxista, del materialismo-histórico y sus dogmas que sirven de fundamento a lo que Quijano llama “socialismo realmente existente”. La raíz de esta postura es la crítica al Estado, a la “razón de estado” y su anclaje etnocéntrico, colonial/moderno, en la racionalidad instrumental y tecnocrática, tanto en el liberalismo como en el socialismo -“ceñido a las tendencias de tecnocratización creciente de esa específica racionalidad” (Quijano 2001: 17).

Es quizás en su ensayo *El Regreso del Futuro y las Cuestiones del Conocimiento* que con mayor elocuencia el autor expresa su queja de la captura del “imaginario histórico-crítico” por la faceta más eurocéntrica del marxismo, el “materialismo histórico”, que lo aleja, especialmente en América Latina, de la “experiencia histórica concreta” de las gentes, y bloquea así los desdoblamientos democráticos de las luchas en nombre de una supuesta necesidad de controlar el Estado-Nación (2001: 9). La violenta contrarrevolución venció en esa etapa en nuestro continente pero, a derecha y a izquierda, se trató —como continúa, efectivamente, tratándose, y con la misma urgencia, en los días de hoy— “de la liberación de las gentes de la autoridad encarnada en la ‘razón de Estado’” (Quijano 2001: 7). En una entrevista concedida a *Brasil de Fato* en 2006, encontramos la siguiente síntesis: “La propensión homogeneizadora, reduccionista y dualista del Eurocentrismo se expresaba también en ese ‘materialismo histórico’ pos-Marx. Como toda teoría eurocéntrica, produjo en América Latina desvarios históricos, prácticas políticas erróneas y que no llevaban a ningún lugar, y derrotas cuyas víctimas fueron y son los trabajadores y todas la víctimas de la colonialidad del poder” (Quijano 2006-b: 4). Para Quijano, el tecnocratismo y su “razón de Estado”, de izquierda y de derecha, compromete, amenaza e impide definitivamente la vida democrática, ya que bloquea el camino de otros proyectos históricos no fundamentados en este mismo tipo de racionalidad. Infelizmente, nos dice, “el debate político mundial ha sido prisionero de dos perspectivas eurocéntricas mayores: el liberalismo y el socialismo, cada una con sus propias variantes”, pero ambos dominados por el proyecto de una modernidad eurocéntrica instrumental y tecnocrática (2009-a: 32).

En el caso de América Latina, la condición de los Estados Nacionales aún se agrava, como consecuencia de la ambivalente fundación de las Repúblicas y de su doble discurso: el enunciado de una legalidad moderna y republicana, y su ajenidad con relación a un orden racializado. Pues el proceso de las independencias latinoamericanas se resolvió en una “rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales”. Para Quijano, “en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación”, ya que “la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación

y sobre todo del Estado-nación han sido conceptualizadas y trabajadas en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos". De esto resulta que no se pueda hablar de Democracia en nuestras naciones, donde el lenguaje democrático es puramente formal y enunciado por un Estado desarraigado, alienado de la sociedad; incapaz de reconocer el patrón de colonialidad que la estructura (2000-b: 237). En suma, el Estado de las Repúblicas latinoamericanas, emerge, en este marco teórico, como permanentemente colonial y colonizador.

12- Descolonialidad o Giro Descolonial - "el regreso del futuro": Con el propio enunciado de la categoría Colonialidad del Poder, se inicia un modo de subversión epistémica del poder, que es también teórica/ética/estética/política, conocida como "Giro Descolonial". El giro descolonial no es otra cosa que el viraje en la reubicación de la posición de sujeto en un nuevo plano histórico, emergente de una relectura del pasado, que reconfigura el presente y tiene como proyecto una producción democrática de una sociedad democrática: "...por fin emerge otro horizonte de sentido histórico que ya está aquí, que ya está comenzando; porque no es sólo el discurso, no son sólo asambleas, están reorganizando sus comunidades, están asociando sus comunidades, están generando otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir y conflictuar con el Estado mientras el Estado aún esté allí. Estamos con otro elemento nuevo. Esto no es sólo una utopía, eso está comenzando; estamos comenzando a convivir con el futuro" (Quijano 2009-b: artículo digital).

El Giro Descolonial evita el término descolonización, pues no se trata de un retorno ni de un movimiento nostálgico, sino de retomar un camino hasta el momento bloqueado por la razón tecnocrática, de izquierda y de derecha, de los estados neoliberales y real-socialistas. El Giro Descolonial no es un movimiento restaurador, sino una recuperación de las pistas abandonadas hacia una historia diferente, un trabajo en las brechas y fracturas de la realidad social existente, de los restos de un naufragio general de pueblos apenas sobrevivientes de una masacre material y simbólica continua a lo largo de quinientos años de colonialidad, de izquierda y de derecha. Hay, en Quijano, una alternativa para la nostalgia —sea ésta la nostalgia setentista por las causas vencidas en

las contrarrevoluciones autoritarias del continente, o la nostalgia por el mundo que la Conquista dominó y la colonialidad controló. Sentimos nostalgia porque tenemos conciencia de las pérdidas pero, leemos: “la nostalgia no sirve nunca en la historia como sustituto de la esperanza” (1997: 2, en mimeo). El Giro Descolonial habla de esa esperanza y de ese camino en las grietas de lo que sobrevivió bajo el dominio injusto de colonizadores de ultramar y gobernantes republicanos.

13- El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad – “El Regreso del Futuro”: ya en textos iniciales, como el publicado en co-autoría con Immanuel Wallerstein (1992: 590), Quijano concluía que “la persistencia del imaginario aborígen bajo las condiciones de la dominación” había “fundado la utopía de la reciprocidad, de la solidaridad Social y de la democracia directa”, afirmando que en la “crisis presente, una parte de los dominados se organiza en torno de esas relaciones, dentro del marco general del mercado capitalista”. Esta idea se conecta con su sugestiva noción de un “regreso del futuro”, de un horizonte que vuelve a abrirse al camino de la historia de los pueblos después de la doble derrota, a diestra y a siniestra, del proyecto del Estado liberal capitalista y del despotismo burocrático del ‘socialismo real’, derrota que no es otra que la de la hegemonía del eurocentrismo, que controlaba ambos proyectos (2001). Esto significa que la reemergencia contemporánea del sujeto histórico indio o, más exactamente, el retorno del campesino al “indio” es, para Quijano, una señal de que el patrón de la colonialidad está empezando a desmontarse. Hay, según nos dice, desde comienzos de la década de 1980, una “re-identificación en curso: de ‘campesinos’ y de ‘indios’ a ‘indígenas’” (2008-e: 117). Pero, nuevamente aquí, el autor evita el culturalismo y la fetichización de las identidades políticas a la manera del multiculturalismo anglosajón (Segato 2007), y entiende ese retorno al indio como un proceso histórico denso, a cargo de organizaciones indígenas cuyo proyecto histórico es plenamente desestabilizador para el sistema.

Ya de su lectura de la crítica mariateguiana al marxismo, Quijano rescataba el paralelismo entre la tentativa de cancelación del proyecto histórico de los pueblos intervenidos por la colonialidad y la supresión a la que la versión dominante del marxismo en Europa había condenado a

los proyectos comunitarios realmente existentes en la Rusia de la Revolución bolchevique: “Las propuestas narodnikis para partir de la obschina o comuna rural rusa en la trayectoria hacia fuera del capitalismo fueron derrotadas al mismo tiempo que eran destruidas las propias obschinas bajo la dictadura bolchevique. Las de José Carlos Mariátegui, para integrar las comunidades indígenas en toda posible trayectoria de revolución socialista en el Perú, fueron también eclipsadas mientras el estalinismo y su ‘marxismo-leninismo’ era hegemónico. Hoy esa cuestión vuelve al centro del debate en el movimiento indígena de todo el mundo, comenzando en América Latina y en el debate sobre la cuestión de las relaciones entre estado y comunidad en la lucha contra el patrón de poder colonial/moderno” (Quijano 2008-a :14, Nota 77). Queda claro, entonces, que se abre el camino, en el presente, y después de la crisis de paradigmas de izquierda y de derecha, es decir, tanto del proyecto neo-liberal como del proyecto real-socialista; a la continuidad suprimida, cancelada, de las soluciones comunitarias para la vida. Se posibilita así un ensamblaje entre formas de vida arcaicas, que se revitalizan, y proyectos históricos del presente, que en ellas se enraízan y abrevan. Líneas históricas y memorias seccionadas se restauran, reavivan, y consiguen continuidad.

El futuro, en esta visión tan propia del autor, no es restauración ni nostalgia costumbrista, ni búsqueda hacia atrás, sino la liberación de los proyectos históricos interceptados, cancelados, de los pueblos intervenidos por el patrón de la colonialidad –sociedades dominadas que ven ahora el “regreso del futuro”.

“No es la nostalgia de una edad de oro, por ser, o haber sido, el continente de la inocencia. Entre nosotros, el pasado es o puede ser la experiencia del presente, no su nostalgia. No es inocencia perdida, sino sabiduría incorporada, la unión del árbol de la sabiduría con el árbol de la vida es lo que el pasado defiende, dentro de nosotros, contra el racionalismo instrumental, en la forma de una propuesta alternativa de racionalidad” (Quijano 1989-b: 158).

En su texto “ ‘Bien Vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder”, que en su versión inicial circuló ampliamente en diversas listas de comentarios políticos, leemos que “América Latina y la población ‘indígena’ ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la constitución

y en la historia de la Colonialidad del Poder. De allí, su actual lugar y papel en la subversión epistémica/teórica/histórica/estética/ética/ política de este patrón de poder en crisis, implicada en las propuestas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa". Pero, somos advertidos, precisamente porque "América, y en particular América Latina, fue la primera nueva identidad histórica de la Colonialidad del Poder y sus poblaciones colonizadas los primeros "indígenas" del mundo", no estamos ahora frente a un "movimiento social" más. Se trata de todo un amplio y no hegemonizado "*movimiento de la sociedad* cuyo desarrollo podría llevar a la Des/Colonialidad Global del Poder, esto es a otra existencia social, liberada de dominación / explotación / violencia" (2011-b: 86-87). Bien Vivir surge aquí como una pauta inicialmente tomada de una categoría nativa del mundo andino, pero que se expande como consigna para la definición y la búsqueda de lo que he llamado "otras formas de felicidad" (Segato 2012-b), derivadas de formaciones sociales y economías comunitarias y colectivistas, en las que domina el valor de uso, radicalmente disfuncionales con el proyecto del capital en sus metas, y en las cuales las relaciones entre las personas prevalece sobre la relación con los bienes, expresándose esto en fiestas, rituales y normas de sociabilidad. Estas economías y formaciones societarias no resultan de postulados abstractos elucubrados en las mesas de teóricos occidentales sino de prácticas históricas de los pueblos indígenas, contra las cuales atentó la dominación colonial y las nociones de progreso y desarrollo impuestas por la mirada etnocéntrica (Segato 2007-a).

14- La economía popular y el movimiento de la sociedad: En una serie de publicaciones encontramos, en asociación con la perspectiva de la colonialidad, una variedad de expresiones que indican el vislumbre de un camino que se abre ahora hacia el futuro recuperado, antes mencionado: "nuevo imaginario anticapitalista", "otro horizonte de sentido histórico", "el horizonte alternativo". Todos ellos apuntan a la experimentación de formas de sociabilidad y de estrategias de sobrevivencia material que son, para Quijano, no meramente emprendimientos de los movimientos sociales sino un verdadero "movimiento de la sociedad". En su libro sobre la *Economía Popular* en su diversidad de experiencias (1998), Quijano explora las alternativas a las que la gente recurre cuando su marginalidad con relación al trabajo y al mercado se estabiliza

como forma de existencia y se vuelve permanente, en paralelo con la expansión del trabajo servil y esclavo. Esas estrategias de sobrevivencia experimentadas al lado y fuera del mercado de trabajo dominante son las que el autor subdivide en dos tipos: “economía solidaria”, caracterizada por un proyecto ideológico compartido y una conciencia común a sus participantes, y “economía popular”, que no presupone esa comunión de proyecto ideológico y se basa en prácticas de reciprocidad y en una organización social comunitaria, es decir, con control democrático de la autoridad y prescindencia de controles de mercado, empresariales o gubernamentales. La economía popular es el producto de la creatividad para la sobrevivencia de sectores poblacionales descartados, en este periodo histórico, por la economía de mercado capitalista y las normas estatales que la sustentan al privilegiar la propiedad por encima de la vida. Pero, somos advertidos, estas experiencias no podrán reproducirse sin generar un “sentido común” propio, una subjetividad solidaria, es decir, necesitan, para perdurar, de una transformación de la subjetividad, no bastando su eficiencia puramente material como estrategia de sobrevivencia (2008-a).

“Ha comenzado así un proceso de des/colonialidad de la existencia social. Un nuevo horizonte histórico está emergiendo. Eso implica, en primer término, nuestra emancipación del Eurocentrismo, esa forma de producir subjetividad (imaginario social, memoria histórica y conocimiento) de modo distorsionado y distorsionante, que, aparte de la violencia, es el más eficaz instrumento de control que el capitalismo colonial/moderno tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este patrón de poder. Esa emancipación es, precisamente, lo que está ocurriendo; eso es lo que significa descubrir que los recursos de sobrevivencia de los “indígenas” del mundo son los mismos recursos de la vida en el planeta, y descubrir al mismo tiempo, en el mismo movimiento de nuestras luchas, que ya tenemos la tecnología social para prescindir del capitalismo”. Este camino presupone vida comunitaria, en el sentido de control democrático sobre la autoridad; reciprocidad en la distribución de trabajo, productos y servicios; y una ética social alternativa a la del mercado y del lucro colonial/capitalista (2008-c). A partir de estos ejes, se están estableciendo hoy las bases de un nuevo debate que, partiendo de la crítica del eurocentrismo, lleva al descubrimiento de la permanen-

te colonialidad/modernidad del poder. Desde esta perspectiva pueden percibirse y comprenderse las tendencias que impulsan el movimiento de la sociedad a través de las brechas, pliegues o grietas descoloniales abiertas por la crisis civilizatoria de nuestro tiempo.

El impacto de la perspectiva de la Colonialidad del Poder y de su vocabulario puede ser constatado en una variedad de documentos como la *Declaración de los Hijos de la Tierra* de mayo de 2008 en Lima, en la que “1.500 hermanas y hermanos de las organizaciones de los Pueblos Quechua, Aymara, Kichwa, Lafquenche, Guambiano, Toba, Colla, Poccra, Asháninka, Shiwiar y demás Pueblos Originarios del Abya Yala (América)” reunidos en la Cumbre Nacional y Foro Internacional Indígena, enuncian: “No hay Integración sin Descolonialidad del Poder, Saber y Sentir”, y elaboran un documento íntegramente inspirado en esta perspectiva. También, el *Diálogo de Alternativas y Alianzas de los Movimientos Indígenas, Campesinos y Sociales del Abya Yala*, realizado en La Paz el 26 de febrero 2009, se pronuncia “por la Descolonialidad del poder”, y se propone “detener las ambiciones de las oligarquías terratenientes que [...] buscan interrumpir el ejemplo para nuestros pueblos de la construcción colectiva de nuevos paradigmas alternativos a la colonialidad capitalista”, y promover el “Desarrollo de propuestas y políticas públicas sobre Descolonialidad”. Esa reunión concluye con la proclama: “¡Solidaridad activa con la Descolonialidad del Poder en Bolivia!”. También se crean programas de estudio e investigación que orientados por los conceptos de esta perspectiva crítica, como el de Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, en Quito, Ecuador, dirigido por Catherine Walsh, en el que se están formando importantes liderazgos del movimiento indígena latinoamericano. También la *Cátedra América Latina y la Colonialidad del Poder* de la Universidad Ricardo Palma, en Lima, Perú, dirigida por el propio Quijano, que viene convocando y patrocinando diversos encuentros entre personas representativas de las luchas continentales, líderes de pueblos, ambientalistas y docentes universitarios, como han sido, entre otros, el *Primer Simposio Internacional sobre Colonialidad/Descolonialidad del Poder*, en agosto de 2010; el *Primer Encuentro Latinoamericano América Latina Otra en el Actual Mundo Otro: Crisis y Des/Colonialidad del Poder*, en abril de 2012; y el Simposio *El Proyecto UNASUR: Conflictos y Perspectivas*, en noviembre de 2012. El ámbito

de influencia de este pensamiento se expande y proyecta en el mundo académico y en las luchas de la sociedad, y su vocabulario trasciende autorías y se incorpora a las causas y debates, como moneda corriente y patrimonio de dominio público. Podrán ocurrir desgastes en el curso de estas apropiaciones, pero sin duda se ha instalado una cuestión que erosiona la creencia ciega en los valores eurocéntricos tan arraigada en el quehacer universitario e inaugura una percepción más lúcida del estrecho vínculo entre racismo, eurocentrismo, capitalismo y modernidad propio de la articulación que llamamos “colonialidad”.

Bibliografía

- Castro-Gómez, S., 2005, *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- , 2007, “Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes”, Castro-Gómez, S. et R. Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Escobar, A., 2011, “Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza. Variedades de realismo y constructivismo”, Montenegro (ed.): *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia en Colombia*, Bogotá: Alcaldía Mayor.
- Lander, E., 2004, “Eurocentrismo, saberes modernos y la naturalización del orden global del capital”, Dube, S., I.B. Dube et W. Mignolo (coords.): *Modernidades coloniales*, México: Colegio de México.
- Lander, E. (ed.), 2000, “Ciencias Sociales: Saberes Coloniales y Eurocéntricos”, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Caracas: FACES-UCV / UNESCO-IESALC.
- Lugones, M., 2007, “Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System” *Hypatia*, vol. 22, no. 1, Winter.
- Mignolo, W., 1995, *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- , 2000-a, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- , 2000-b, “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”, In Lander, E. (comp.):

La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas, Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A., 1979, "Prólogo", in Mariátegui, J. C.: *7 Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho (Reediciones y reimpressiones: 1995; 2006, 2007).

_____, 1980-a (1964), "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú", en *Dominación y Cultura*, Lima: Mosca azul.

_____. 1980-b (1969), "Dominación y Cultura", en *Dominación y Cultura*, Lima: Mosca Azul.

_____, 1985, "Las Ideas son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcamos todo el tiempo en esas cárceles" (presentado en la Sesión de Cierre del Seminario CLACSO, XIII Asamblea General Ordinaria), Montevideo, 3 al 6 de diciembre.

_____, 1986, "La tensión del Pensamiento Latinoamericano" (*Coloquio Marx ¿Para Qué?*, Sociedad Puertorriqueña de Filosofía), *La Torre. Revista General de la Universidad de Puerto Rico*, Río Piedras, Año XXXIV, N° 131, 132, 133, enero-septiembre.

_____, 1988, *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima: Sociedad y política Ediciones.

_____, 1989-a, "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", Sonntag, H. R. (ed.): *¿Nuevos Temas Nuevos Contenidos? Las Ciencias Sociales de América Latina y El Caribe ante El Nuevo Siglo*, Caracas: Editorial Nueva Sociedad y UNESCO.

_____, 1989-b, "Paradoxes of Modernity in Latin America", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 3, No. 2, Winter, pp. 147-177

_____, 1990-a, "Notas sobre Los problemas de la investigación social en América Latina", *Revista de Sociología* Vol. 6 N° 7, Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Lima: Universidad de San Marcos.

_____, 1990-b, "La Razón del Estado", Urbano, H. y Lauer, M. (eds.): *Modernidad en los Andes*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

_____, 1990-c, "Estética de la Utopía". *Hueso Humero* No. 27, Diciembre. Lima.

_____, 1991-a, "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura* No. 10, Lima, enero, pp. 42-57.

_____, 1991-b (1992), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, Lima (repblicado en Bonilla, H.(comp.): *Los con-*

quistados. 1492 y la población indígena de las Américas, Quito, Tercer Mundo/ Libros Mundi/FLACSO-Ecuador).

_____, et I. Wallerstein, 1992, "La Americanidad como concepto, o América en el moderno Sistema Mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, Vol. XLIV, No. 4, diciembre, pp. 584-591.

_____, 1993, "Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui. Cuestiones Abiertas", Forgues, R.(ed.): *José Carlos Mariátegui y Europa: La Otra Cara del Descubrimiento*. Lima: Editora Amauta.

_____, 1997, "Globalización y Exclusión desde el Futuro", *La República*, Lima, Perú, 19 de Agosto.

_____, 1998-a (2009), "Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina", Pimentel, C. (org.): *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*, (primera versión publicada en *Anuario Mariateguiano*, vol. IX, No.9, Lima: CECOSAM.

_____, 1998-b, *La Economía Popular y sus caminos en América Latina*, Lima: Mosca Azul.

_____, 1999, "Colonialidad del Poder, Cultura y Conocimiento en América Latina", *Dispositio. Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales*, Vol. 24, No. 51, pp. 137-148.

_____, 2000-a, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", Lander, Edgardo (org.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO/UNESCO.

_____, 2000-b, "¿Qué Tal Raza!", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, Vol. 6, No. 1.et AIAI, *América Latina en Movimiento* <http://alainet.org/active/929&lang=es> (2000-09-19).

_____, 2000-c, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, N° 2.

_____, 2001, "El regreso del futuro y las cuestiones-del conocimiento", *Hueso Húmero* No. 38, abril, Lima.

_____, 2006-a (2005), "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina", *Pasos*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), setiembre-octubre, N° 127, San José de Costa Rica.

_____, 2006-b Entrevista "Romper con o eurocentrismo", *Brasil de Fato*, 23/06/2006.

_____, 2008-a, "Solidaridad y capitalismo colonial moderno", *Otra Economía*, Vol. II, No. 2, 1° semestre, www.riless.org/otraeconomia.

- _____, 2008-b, "Colonialidad del Poder, Sexo y Sexualidad", Pimentel Sevilla, C. (org.): *Poder, Ciudadanía, Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*. Lima: CECOSAM.
- _____, 2008-c, "'Des/colonialidad del poder': el horizonte alternativo", *Alai, América Latina en Movimiento* (alainet.org/active/24123&lang=es)
- _____, 2008-d, "Treinta Años Después: Otro Reencuentro".
- _____, "Notas para Otro Debate", *Símpoſio Internacional Conmemorativo de la aparición de la obra clásica de JOSÉ CARLOS MARIATEGUI*, Año I, N° 2, marzo, Lima.
- _____, 2008-e (2005), "El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina", *El Cotidiano*, No. 151, Universidad Autónoma Metropolitana, Distrito Federal, septiembre-octubre, pp. 107-120. Disponible en: <http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=32511865013>. México.
- _____, 2009-a, "Las paradojas de la colonial/modernidad eurocentrada" (A la memoria de Andre Gunder Frank), *Hueso Húmero*, abril N° 53, Lima.
- _____, 2009-b, "Otro horizonte de sentido histórico", *América Latina en Movimiento*, No. 441, <http://alainet.org/publica/441.phtml>.
- _____, 2010, "La crisis del horizonte de sentido colonial / moderno / eurocentrado", *Revista Casa de las Américas*, N° 259-260.
- _____, 2011, "El nudo arguediano", *Centenario de José María Arguedas. Sociedad, Nación y Literatura*, Lima: Universidad Ricardo Palma.
- _____, 2011-b, "'Bien vivir': entre el 'desarrollo' y la des/colonialidad del poder", *ECUADOR DEBATE* N° 84, Diciembre, Quito-Ecuador.
- Segato, R., 2007-a, "Introducción", Segato, R.: *La Nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____, 2007-b, "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción" *Nueva Sociedad*, N° 208, marzo-abril.
- _____, 2007-c, "Raza es signo", Segato, R.: *La Nación y sus Otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____, 2010, "Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje", *Crítica y Emancipación*, Año II, N° 3, Primer Semestre.
- _____, 2011, "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", Bidaseca, K., et V. Vazquez Laba (Comp.): *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina*, Buenos Aires: Ed. Godot.

La crítica de la *colonialidad* en ocho ensayos

- _____, 2012-a, "Brechas descoloniales para una universidad nuestroamericana", *Revista Casa de las Américas*, No. 266, enero-marzo.
- _____, 2012-b, "O Bem Viver e as formas de felicidade", *Brasil de Fato*, <http://www.brasildefato.com.br/node/8584>, 10/01/2012.
- Walsh, C., 2007, "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial", Castro-Gómez, S. et R. Grosfoguel (eds.): *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- _____, 2009, *Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*, Quito. Universidad Andina Simón Bolívar.

Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial moderno de alta intensidad

Una Antropología por demanda: Hacia un pensar interpelado y disponible

La pregunta que hoy nos convoca a discurrir sobre las prácticas descoloniales que fluyen a contracorriente de un mundo totalizado por el orden de la colonialidad es tan amplia que otorga una gran libertad para responderla. La reformulo de esta manera: ¿Por dónde se abren las brechas que avanzan, hoy, desarticulando la colonialidad del poder, y cómo hablar de ellas? ¿Qué papel tienen las relaciones de género en este proceso? La parte inicial de mi exposición me conducirá más tarde a tratar el tema que en especial me fue solicitado: examinar el cruce entre colonialidad y patriarcado y todo lo que de éste se deriva: el patriarcado colonial moderno y la colonialidad de género, en el contexto de la lucha por las autonomías. Llegaré a ese tema, en la segunda parte de mi exposición, a partir de una breve revista a dos de mis inserciones y participaciones en el feminismo y la lucha indígena, que me permitieron percibir cómo las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la episteme de la colonialidad cristalizada y reproducida permanentemente por la matriz estatal republicana.

Mi camino expositivo acompañará, por lo tanto, la secuencia de hallazgos que me condujeron a mi actual comprensión de las relaciones entre colonialidad y género, y al mismo tiempo mostrará la tendencia descolonial de mi propia práctica académica. Estoy convencida de que si mi estrategia retórica no fuera esa, perdería capacidad comunicativa

al tratar de proponer un modelo de comprensión de las relaciones de género en la atmósfera colonial moderna.

Mi procedimiento es la “escucha” etnográfica. Por formación soy antropóloga, que es una profesión que en algunos círculos y en algunas aldeas se ha vuelto casi una mala palabra porque esta disciplina practica y emblemática como ninguna el distanciamiento y el extrañamiento que Castro Gómez ha propuesto llamar “hybris del punto cero”, al mismo tiempo que se encuentra en el presente en un repliegue disciplinar que raya en el fundamentalismo. Entonces ¿cómo el camino descolonial me alcanzó en mis prácticas disciplinares, académicas?

Progresivamente haciéndome usar la caja de herramientas de mi formación de una forma invertida, o sea, de una forma que defini como una “antropología por demanda”, que produce conocimiento y reflexión como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes de otra forma serían, en una perspectiva clásica, sus “objetos” de observación y estudio, primero de una forma inadvertida, y después teorizada (Segato 2006).

En otras palabras: lo que da contenido a mi posición de sujeto investido en la construcción de una marcha descolonial, en este momento, se deriva de las exigencias que me fueron demandadas, a las cuales he venido respondiendo. Me valdré aquí de dos de estas convocatorias para introducirme en el tema, porque éstas me llevaron con el tiempo a una comprensión situada del conjunto de relaciones estructuradas por el orden de la colonialidad y me exigieron construir argumentos e inclusive formular algunos conceptos que desmontan, desconstruyen, esquemas y categorías muy establecidos. Llevan, también, ciertos nombres a la quiebra y a la obsolescencia. Términos como cultura, relativismo cultural, tradición y pre-modernidad se fueron mostrando, en este camino, palabras ineficientes para lidiar en esos frentes. No tendré mucho tiempo aquí para detallar los sucesos de esa pérdida progresiva de vocabulario, pero bastará esbozar algunos resultados de esa búsqueda por un nuevo conjunto de conceptos que me permitiesen llevar adelante argumentos capaces de responder a las demandas que me fueron presentadas.

Que quede claro que esa obsolescencia de las palabras habituales con que antropólogos y también activistas han hablado no se dio por un voluntarismo, sino por necesidad del embate argumentativo. Quiero advertir también que mi contribución aquí, por lo tanto, se diferencia de la de mis colegas, porque no es ni exegética, ni de sistematización, ni mucho menos programática, sino práctica, como elaboración teórica empeñada en destruir una práctica contenciosa.

Feminicidio: síntoma de la barbarie del género moderno

En 2003 fui convocada a pensar para conseguir dar inteligibilidad a los numerosos y extremadamente crueles asesinatos de mujeres que ocurren en la Frontera Norte mexicana. Se trata de los crímenes hoy conocidos como feminicidios, y que representan una novedad, una transformación contemporánea de la violencia de género, vinculada a las nuevas formas de la guerra. La humanidad hoy testimonia un momento de tenebrosas innovaciones en las formas de ensañarse con los cuerpos femeninos y feminizados, un ensañamiento que se difunde y se expande sin contención. Guatemala, El Salvador y México, en nuestro continente, y Congo dando continuidad a las escenas horrendas de Ruanda, son emblemáticos de esta realidad. En Congo, los médicos ya utilizan la categoría “destrucción vaginal” para el tipo de ataque que en muchos casos lleva a sus víctimas a la muerte. En El Salvador, entre 2000 y 2006, en plena época de “pacificación”, frente a un aumento de 40% de los homicidios de hombres, los homicidios de mujeres aumentaron en un 111%, casi triplicándose; en Guatemala, también de forma concomitante con el restablecimiento de los derechos democráticos, entre 1995 y 2004, si los homicidios de hombres aumentaron un 68%, los de mujeres crecieron en 144%, duplicándose; en el caso de Honduras, la distancia es todavía mayor, pues entre 2003 y 2007, el aumento de la victimización de los hombres fue de 40% y de las mujeres de 166%, cuadruplicándose (Carcedo 2010: 40-42). La rapiña que se desata sobre lo femenino se manifiesta tanto en formas de destrucción corporal sin precedentes como en las formas de tráfico y comercialización de lo que estos cuerpos puedan ofrecer, hasta el último límite. La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o

feminizados se practica como nunca antes y, en esta etapa apocalíptica de la humanidad, es expoliadora hasta dejar solo restos.

Esta demanda me llevó a percibir que la crueldad y el desamparo de las mujeres aumenta a medida que la modernidad y el mercado se expanden y anexan nuevas regiones. A pesar de todo el despliegue jurídico de lo que se conoce, desde la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos de 1993, como “los derechos humanos de las mujeres”, podemos sin duda hablar de la barbarie creciente del género moderno, o de lo que algunos ya llaman “el genocidio de género”. La falsa disyuntiva entre los derechos de las así llamadas minorías —de niños, niñas y mujeres— y el derecho a la diferencia de los pueblos indígenas. Dos temas que aquí presento conjuntamente, por constituir problemas analógicos. Un tema neurálgico en este momento en Brasil, cuyo tratamiento requiere delicadas maniobras conceptuales y una gimnasia mental considerable, pues se presenta como una ofensiva en defensa de la vida de los niños y niñas indígenas, pero amenaza las luchas por el derecho de los pueblos a construir su autonomía y su justicia propia. Se trata de un proyecto de ley específica de criminalización de la práctica adaptativa, eventual y en declinación del infanticidio, propuesto por el frente evangélico parlamentario. Ese proyecto de ley en Brasil propone la supervisión y la vigilancia por agentes misioneros y de la seguridad pública, que redoblan su capacidad interventora de la aldea. Ésta pierde así su privacidad y se vuelve transparente al ojo estatal. Una vez más en el mundo colonial, la pretendida salvación de los niños es la coartada fundamental de las fuerzas que pretenden intervenir en los pueblos mediante la acusación de que someten a su propia infancia a maltrato.

El desafío residía, en este caso, en defender el derecho a la autonomía de los pueblos aun considerando, en un contexto de colonialidad, que al amparo de esas autonomías ocurren algunas prácticas inaceptables en el discurso occidental y moderno de los Derechos Humanos, como por ejemplo la eliminación consciente de vidas indefensas. Sin duda, el haz de luz que ilumina hoy en día esa práctica escasamente representativa de la vida de las aldeas forma parte, en Brasil, de un poderoso argumento anti-relativista y anti-indígena que pretende descalificar y desmoralizar a los pueblos para mantenerlos bajo la tutela interesada del mundo

blanco. Recibí, entonces, la convocatoria a colaborar en esta contienda ayudando a pensar cómo defender sociedades acusadas de practicar infanticidio o de no considerarlo crimen y, a partir de esta demanda, como mostraré, me vi obligada a construir un discurso que no recurre ni al relativismo cultural ni a las nociones de cultura y tradición que solemos utilizar para defender la realidad indígena y las comunidades en América Latina, como tampoco apela al derecho a la diferencia, sino al derecho a la autonomía, como un principio no exactamente coincidente con el derecho a la diferencia, ya que permanecer diferente y nunca coincidir no puede tornarse una regla compulsiva para todos los aspectos de la vida y de forma permanente.

De la misma forma, la defensa de las mujeres indígenas de la violencia creciente —en número y en grado de crueldad— que las victimiza, no solo a partir del mundo del blanco sino también dentro de sus propios hogares y a manos de hombres también indígenas, al colaborar con la Coordinación de Mujeres Indígenas de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) en la divulgación de la Lei Maria da Penha contra la Violência Doméstica, me llevó a un dilema semejante, pues cómo sería posible llevar el recurso de los derechos estatales sin proponer la progresiva dependencia de un Estado permanentemente colonizador cuyo proyecto histórico no puede coincidir con el proyecto de las autonomías y de la restauración del tejido comunitario? Es contradictorio afirmar el derecho a la autonomía, y simultáneamente afirmar que el Estado produce las leyes que defenderán a los que se ven perjudicados dentro de esas propias autonomías.

Lo primero que afirmo, en esa tarea, es que el Estado entrega aquí con una mano lo que ya retiró con la otra: entrega una ley que defiende a las mujeres de la violencia a que están expuestas porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama comunitaria que las protegía. El advenio moderno intenta desarrollar e introducir su propio antídoto para el veneno que inocular. El polo modernizador estatal de la República, heredera directa de la administración ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita la autonomías, irrumpe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras

con la otra ya introdujo los preceptos del individualismo y la modernidad instrumental de la razón liberal y capitalista, conjuntamente con el racismo que somete a los hombres no blancos al estrés y a la emasculación. Volveré a estos temas con detalle en la próxima parte.

Una Antropología contenciosa: La comunidad frente al Estado y los derechos

El polémico tema del infanticidio indígena, colocado bajo los focos de un teatro montado para hacer retroceder las aspiraciones de respeto y autonomía de los pueblos, es paradigmático de los dilemas que nos coloca la defensa del mundo de la aldea. El análisis de las disyuntivas que enfrentamos al evaluar e intentar proteger y promover el mundo de la aldea frente al mundo ciudadano nos facilitará en seguida hablar sobre el género en el contexto de pre-intrusión colonial moderna, que persiste en los márgenes y pliegues de la colonial modernidad, en oposición al mundo incluido en el proceso constante de la expansión de los estados nacionales y, con ella, de incorporación en el canon de la colonial modernidad y de la ciudadanía universal.

El caso límite del infanticidio indígena nos enseña que, en un ambiente dominado por la episteme de la colonialidad y hegemonizado por el discurso de los derechos universales, no resta posibilidad de defender la autonomía en términos de cultura, es decir, en términos relativistas y del derecho a la diferencia. Es, definitivamente, imposible presentar una estrategia de defensa de la devolución de las autonomías a sociedades intervenidas y mantenidas en condiciones casi concentracionarias durante quinientos años si éstas contradicen con sus prácticas y normativas el frente de los derechos humanos universales y el frente de los derechos estatales en un campo tan sensible como los derechos de la infancia, que por esto mismo son siempre elegidos para afirmar la superioridad moral y el derecho a la misión civilizadora del colonizador. En otras palabras, frente a la dominación estatal y a la construcción del discurso universal de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, se torna estratégicamente inviable defender una autonomía en términos de relativismo cultural. Para defender la autonomía, será, por lo tanto, preciso abandonar los

argumentos relativistas y del derecho a la diferencia y substituirlos por un argumento que se apoye en lo que sugerí definir como pluralismo histórico. Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los pueblos, con autonomía deliberativa para producir su proceso histórico, aun cuando estén en contacto, como siempre ha sido, con la experiencia y los procesos de otros pueblos.

Cada pueblo, desde esta perspectiva, es percibido no a partir de la diferencia de un patrimonio sustantivo, estable, permanente y fijo de cultura, o una episteme cristalizada, sino como un vector histórico. La cultura y su patrimonio, a su vez, son percibidos como una decantación del proceso histórico, sedimento de la experiencia histórica acumulada y en un proceso que no se detiene. El carácter cumulativo de ese sedimento se concretiza en lo que percibimos como usos, costumbres y nociones de apariencia quieta y repetitiva, que el concepto antropológico de cultura captura, estabiliza y postula como su objeto de observación disciplinar. Sin embargo, todo etnógrafo que regresa a su campo diez años después sabe que esa apariencia de estabilidad no es más que un espejismo, y que usos y costumbres son nada más que historia en proceso.

Se advierte, de esta forma, que la costumbre puede ser cambiada y en verdad se modifica constantemente, pues la permanencia de un pueblo no depende de la repetición de sus prácticas, ni de la inmovilidad de sus ideas. Soltamos así las amarras que sustentan la identidad, sin dispensarla, pero refiriéndola a la noción de pueblo, como vector histórico, como agente colectivo de un proyecto histórico, que se percibe viniendo de un pasado común y construyendo un futuro también común, a través de una trama interna que no dispensa el conflicto de intereses y el antagonismo de las sensibilidades éticas y posturas políticas, pero que comparte una historia. Esta perspectiva nos conduce a substituir la expresión “una cultura” por la expresión “un pueblo”, sujeto vivo de una historia, en medio a articulaciones e intercambios que, más que una interculturalidad, diseña una inter-historicidad. Lo que identifica este sujeto colectivo, este pueblo, no es un patrimonio cultural estable, de contenidos fijos, sino la autopercepción por parte de sus miembros de compartir una historia común, que viene de un pasado y se dirige a un futuro, aun a través de situaciones de disenso interno y conflictividad.

Entonces, ¿qué es un pueblo?, un pueblo es el proyecto de ser una historia. Cuando la historia que tejía colectivamente, como el tramado de un tapiz donde los hilos diseñan figuras, a veces acercándose y convergiendo, a veces distanciándose y en oposición, es interceptada, interrumpida por fuerza de una intervención externa, este sujeto colectivo pretenderá retomar los hilos, hacer pequeños nudos, suturar la memoria, y continuar. En ese caso, deberá ocurrir lo que podríamos llamar de una devolución de la historia, de una restitución de la capacidad de tramar su propio camino histórico, reanudando el trazado de las figuras interrumpidas, tejiéndolas hasta el presente de la urdimbre, proyectándolas hacia el futuro.

¿Cuál sería, en casos como éste, el mejor papel que el Estado podría desempeñar?

Ciertamente, a pesar del carácter permanentemente colonial de sus relaciones con el territorio que administra, un buen estado, lejos de ser un estado que impone su propia ley, será un estado restituidor de la jurisdicción propia y del fuero comunitario, garante de la deliberación interna, coartada por razones que se vinculan a la propia intervención y administración estatal, como más abajo expondré, al referirme específicamente al género. La brecha decolonial que es posible pleitear dentro de la matriz estatal será abierta, precisamente, por la devolución de la jurisdicción y la garantía para deliberar, lo que no es otra cosa que la devolución de la historia, de la capacidad de cada pueblo de desplegar su propio proyecto histórico.

Nos apartamos, por lo tanto, del argumento relativista, sin desmedro del procedimiento metodológico que, relativizando, nos permite entender el punto de vista del otro. Y nos apartamos estratégicamente a pesar inclusive de que su plataforma ha sido muy instrumentalizada por los mismos pueblos indígenas con algunas consecuencias perversas a las que me referiré más abajo. El argumento relativista debe ceder lugar al argumento histórico, de la historia propia, y de lo que he propuesto llamar pluralismo histórico, que no es otra cosa que una variante no culturalista del relativismo, solo que inmune a la tendencia fundamentalista inherente en todo culturalismo. Más que un horizonte fijo de cultura, cada pueblo trama su historia por el camino del debate y la deliberación interna, ca-

vando en las brechas de inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo rendir sus contradicciones y eligiendo entre alternativas que ya se encuentran presentes y que son activadas por la circulación de ideas provenientes del mundo circundante, en interacción y dentro del universo de la nación, definida como una alianza entre pueblos (sobre los recursos del discurso interno para la transformación de las costumbres ver An-na'im 1995). En un caso límite que amenaza con la inminencia inevitable de una supervisión y vigilancia cerrada de la aldea por parte de agentes estatales y religiosos, la única estrategia viable fue substituir la plataforma del relativismo cultural por el argumento plenamente defendible del pluralismo histórico, siempre expuesto a influencias e intercambios entre historicidades.

Solicito que se entienda, por lo tanto, que fueron los dilemas de un escenario muy complejo que demandó la puesta en práctica de una *antropología contenciosa* los que me condujeron a sugerir los términos pueblo como sujeto de una historia en lugar de cultura; pluralismo histórico a cambio de relativismo cultural; e inter-historicidad para substituir interculturalidad. Ellos permiten pensar y actuar de forma más adecuada a un proyecto crítico y libertador. No fue el propósito de innovar o introducir neologismos lo que me llevó a sugerirlos. Tampoco propongo que las palabras postergadas deban ser eliminadas del vocabulario, sino usadas con cuidado para no alimentar el culturalismo y su propensión fundamentalista, de la cual ni la auto-crítica disciplinar ni el activismo han conseguido desvincularse.

Mundo Estado y Mundo Aldea

La pregunta que surge es: ¿Después del largo proceso de la colonización europea, el establecimiento del patrón de la colonialidad, y la profundización posterior del orden moderno a manos de las repúblicas, muchas de ellas tanto o más crueles que el propio colonizador de ultramar, podría ahora, súbitamente, el estado retirarse? A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo de forma estable, esta matriz tiene una historia interna: hay, por ejemplo, no solo una historia que instala la episteme de la colonialidad del poder

y la raza como clasificador, sino también una historia de la raza dentro de esa episteme, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo del cristal del patriarcado. Ambas responden a la expansión de los tentáculos del Estado modernizador en el interior de las naciones, entrando con sus instituciones en una mano y con el mercado en la otra, desarticulando, rasgando el tejido comunitario, llevando el caos e introduciendo un desorden profundo en todas las estructuras que aquí existían y en el propio cosmos. Una de las distorsiones que acompaña este proceso es, como intentaré demostrar, el agravamiento y la intensificación de las jerarquías que formaban parte del orden comunitario pre-intrusión. ¿Una vez que este desorden fue introducido, es posible pensar seriamente que ese estado debe súbitamente retirarse?

Orden pre-intrusión, pliegue fragmentario que convive consiguiendo mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial, mundo – aldea: ni palabras tenemos para hablar de ese mundo que no debemos describir como pre-moderno, para no sugerir que se encuentra simplemente en un estadio anterior a la modernidad y marcha hacia ella inevitablemente. Se trata de realidades que continuaron caminando junto y al lado del mundo intervenido por la colonial modernidad. Pero que, de alguna forma, al ser alcanzadas por la influencia del proceso colonizador, primero metropolitano y después republicano, fueron perjudicadas sobre todo en un aspecto fundamental: exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya contenían en su interior, que son básicamente las de casta, de estatus y de género, como una de las variedades del estatus.

Tenemos alguna forma de habitar de forma descolonial aun dentro de la matriz de ese Estado e inducirlo actuar de una forma conveniente a la recomposición de las comunidades? Es posible transformarlo en un estado restituidor del fuero interno y, con esto, de la historia propia? Esto es aquí más que nada una pregunta. Y es una pregunta dirigida a la situación en que vivimos, que puede ser descripta como de entre-mundos, porque lo único que realmente existe son situaciones intermedias, interfaces, transiciones, entre la realidad estatal y el mundo aldea, entre el orden colonial moderno y el orden pre-intrusión. Con cruces variados de influencias benignas y malignas, un entre-mundo regresivo,

conservador, y un entre-mundo progresivo; una infiltración maléfica de la modernidad en la comunidad y una infiltración benéfica de la modernidad en la comunidad. Una infiltración maléfica de la comunidad en la modernidad y también una infiltración benéfica de la comunidad en la modernidad.

Me refiero a que cuando la aldea es penetrada por la modernidad instrumental, los preceptos del mercado y ciertos aspectos de la democracia representativa, con su consecuente cooptación de liderazgos comunitarios, el entre-mundo que se genera es destructivo; pero cuando el discurso moderno de la igualdad y de la razón histórica circula por la aldea, el entre-mundo que se genera es benéfico, pues tiende a una felicidad más generalizada. Por otro lado, cuando la aldea, con su orden de estatus y sus solidaridades familistas penetra la esfera pública moderna, la perjudica, creando redes corporativas y parentelas que atraviesan el espacio público; al mismo tiempo que cuando la solidaridad comunitaria influencia e inflexiona el orden moderno, lo torna más benéfico, lo mejora.

Un papel para el Estado sería entonces, como dijimos, el de restituir a los pueblos su fuero interno y la trama de su historia, expropiada por el proceso colonial y por el orden de la colonial modernidad, promoviendo al mismo tiempo la circulación del discurso igualitario de la modernidad en la vida comunitaria. Contribuiría, así, a la sanación del tejido comunitario rasgado por la colonialidad, y al restablecimiento de formas colectivistas con jerarquías y poderes menos autoritarios y perversos que los que resultaron de la hibridación con el orden primero colonial y después republicano.

Recordemos, de paso, que hay también entre-mundos de la sangre, relativos al mestizaje, que van, de la misma forma, en una dirección o en otra: hay un entre-mundo del mestizaje como blanqueamiento, construido ideológicamente como el secuestro de la sangre no blanca en la "blancura" y su cooptación en el proceso de dilución sucesiva del rastro del negro y del indio en el mundo criollo blanqueado del continente. Y hay un entre-mundo de sentido contrario, que podríamos llamar de ennegrecimiento: el del aporte de la sangre blanca a la sangre no-blanca en el proceso de reconstrucción del mundo indígena y afro-descendiente,

colaborando con el proceso de su reconstitución demográfica. Estas dos construcciones son netamente ideológicas, pues la biología de ambas es la misma, y corresponden, claro está, a proyectos históricos opuestos. En el segundo proyecto, comienza a reformularse el mestizaje como la navegación de la sangre no blanca, durante siglos de clandestinidad, cortando por dentro y a través de la sangre blanca, hasta resurgir en el presente de su prolongado ocultamiento en el proceso amplio de reemergencia de pueblos que el continente testimonia. El mestizo, así, pasa a percibir que trae la historia del indio en su interior (Segato 2010 a).

Dualidad y binarismo - verosimilitudes entre el género “igualitario” de la colonial modernidad y su correlato jerárquico del orden pre-intrusión

Me referiré a seguir a una forma de infiltración específica, como es el de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del “entronque de patriarcados”(2010). Es de la mayor importancia entender aquí que, al comparar el proceso intrusivo de la colonia y, más tarde, del Estado republicano en los otros mundos, con el orden de la colonial modernidad y su precepto ciudadano, no solamente iluminamos el mundo de la aldea sino que también y sobre todo accedemos a dimensiones de la República y del camino de los Derechos que nos resultan en general opacas, invisibilizadas por el sistema de creencias –cívicas, republicanas– en el que estamos inmersos, es decir, por la religiosidad cívica de nuestro mundo. También, me gustaría hacer notar que el análisis de lo que diferencia el género de uno y otro mundo revela con gran claridad el contraste entre sus respectivos patrones de vida en general, en todos los ámbitos y no solamente en el ámbito del género. Eso se debe a que las relaciones de género son, a pesar de su tipificación como “tema particular” en el discurso sociológico y antropológico, una escena ubicua y omnipresente de toda vida social.

Propongo, por lo tanto, leer la interface entre el mundo pre-intrusión y la colonial modernidad a partir de las transformaciones del sistema de género. Es decir, no se trata meramente de introducir el género como

uno entre los temas de la crítica descolonial o como uno de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, sino de darle un real estatuto teórico y epistémico al examinarlo como categoría central capaz de iluminar todos los otros aspectos de la transformación impuesta a la vida de las comunidades al ser captadas por el nuevo orden colonial moderno.

Este tema, me parece, forma naturalmente parte de un debate muy reciente y; para situarlo, es oportuno identificar, aquí, tres posiciones dentro del pensamiento feminista: el feminismo eurocéntrico, que afirma que el problema de la dominación de género, de la dominación patriarcal, es universal, sin mayores diferencias, justificando, bajo esta bandera de unidad, la posibilidad de transmitir los avances de la modernidad en el campo de los derechos a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados.

Sustenta, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o eurocentradas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora - colonial modernizadora. Esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica, porque forclusa la historia dentro del cristal de tiempo lentísimo, casi estancado, del patriarcado, y sobre todo ocluye la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial moderno en la historia de las relaciones de género. Como ya mencioné anteriormente, tanto la raza como el género, a pesar de haber sido instalados por rupturas epistémicas que fundaron nuevos tiempos —el de la colonialidad para la raza, y el de la especie para el género— hacen historia dentro de la estabilidad de la episteme que los originó.

Una segunda posición, en el otro extremo, es la posición de algunas autoras, como María Lugones y también Oyeronke Oyewumi, que afirman la inexistencia del género en el mundo pre-colonial (Lugones 2007). Publiqué en 2003 (2003 a, republicado en inglés en 2008) un análisis crítico del libro de Oyeronke de 1997, a la luz de un texto mío de 1986 que manifestaba perplejidad idéntica frente al género en la atmósfera de la civilización Yoruba, pero con conclusiones divergentes (Segato 1986 y 2005, y de próxima reedición en la antología de la Colección Ayacucho organizada por Francesca Gargallo, que reunirá cien años de pensamiento feminista latinoamericano).

Y una tercera posición, por mí aquí representada, respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de nomenclaturas de género en las sociedades tribales y afro-americanas. Esta tercera vertiente identifica en las sociedades indígenas y afro-americanas una organización patriarcal, aunque diferente a la del género occidental y que podría ser descripta como un patriarcado de baja intensidad, y no considera ni eficaz ni oportuno el liderazgo del feminismo eurocéntrico. En este grupo podemos mencionar a las pensadoras feministas vinculadas al proceso de Chiapas, que constituyó una situación paradigmática de resolución de las tensiones derivadas de la dupla inserción de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas y la lucha en el frente de interno por mejores condiciones de existencia para su género (ver, por ejemplo, Gutiérrez y Palomo 1999; Hernández Castillo 2003; y Hernández y Sierra 2005).

Las mujeres – tanto indígenas como afro-americanas (ver, por ejemplo Williams and Pierce 1996)– que han actuado y reflexionado divididas entre, por un lado, la lealtad a sus comunidades y pueblos en el frente externo y, por el otro, a su lucha interna contra la opresión que sufren dentro de esas mismas comunidades y pueblos, han denunciado frecuentemente el chantaje de las autoridades indígenas, que las presionan para que sus demandas como mujeres a riesgo de que, de no hacerlo, acaben fragmentando la cohesión de sus comunidades, tornándolas más vulnerables para la lucha por recursos y derechos. Esto ha sido contestado por las autoras que cito.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, conteniendo jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representados por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdictas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquis de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino; entre otros, así como una

cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgénéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial modernidad (para una lista de identidades transgénéricas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano 2009 a: 76).

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado “pre-historia patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato 2003b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como estatus, atravesando probaciones y enfrentando la muerte —como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado “tributo femenino” (*op. cit.*), para poder exhibir el paquete de potencias —bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral— que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Esto indica, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Y por el otro, que cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes. Es por eso que hablo, en el título, de *vero-similitud*: las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Esta cruz es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico, debido a los factores que examinaré a seguir: la superinflación de los hombres en el ambiente

comunitario, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco; la emasculación de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos; la superinflación y universalización de la esfera pública, habitada ancestralmente por los hombres, con el derrumbe y privatización de la esfera doméstica; y la binarización de la dualidad, resultante de la universalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público, en oposición a otro, constituido como privado.

Si la aldea siempre estuvo organizada por el estatus, dividida en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con prestigios diferenciales y un orden jerárquico, habitados por criaturas destinadas a ellos que pueden ser, de forma muy genérica, reconocidas desde la perspectiva moderna como hombres y mujeres por sus papeles, propios de esos espacios, y que se muestran marcadas por este destino de distribución espacial, laboral, ritual; el discurso de la colonial modernidad, a pesar de igualitario, esconde en su interior, como muchas autoras feministas ya han señalado, un hiato jerárquico abisal, debido a lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, de totalización progresiva por la esfera pública o totalitarismo de la esfera pública. Sería posible inclusive sugerir que es la esfera pública lo que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador. Si utilizamos la categoría "contrato sexual" acuñada por Carole Pateman, iluminamos esta idea afirmando que en el mundo-aldea el contrato sexual se encuentra expuesto, mientras que en la colonial modernidad, el contrato sexual se encuentra disfrazado por el idioma del contrato ciudadano.

Ilustro con un ejemplo lo que sucede cuando llegamos con los talleres de la Coordinación de Mujeres de la Fundación Nacional del Indio a las aldeas a hablar con las mujeres indígenas sobre los problemas crecientes de violencia contra ellas, cuyas noticias llegan a Brasilia. Lo que ocurre, en general, pero muy especialmente en áreas donde la vida considerada "tradicional" se encuentra supuestamente más preservada y donde hay más consciencia del valor de la autonomía frente al Estado, como es el caso de los habitantes del Parque Xingú, en Mato Grosso, es que los caciques y los hombres se hacen presentes e interponen el argumento de que no existe nada que el Estado deba hablar con sus mujeres. Susten-

tan este argumento con la verdad verosímil de que su mundo “siempre fue así”: “el control que nosotros tenemos sobre nuestras mujeres es un control que siempre tuvimos sobre ellas”. Sustentian este enunciado, como anticipé en las páginas anteriores, con un argumento culturalista, y fundamentalista por lo tanto, en que se presupone que la cultura no tuvo historia. Arlette Gautier llama a esta miopía histórica “el invento del derecho consuetudinario” (Gautier 2005: 697).

La respuesta, bastante compleja por cierto, que les devolvemos, es: “en parte sí, y en parte no”. Porque, si siempre existió una jerarquía en el mundo de la aldea, un diferencial de prestigio entre hombres y mujeres, también existía una diferencia, que ahora se ve amenazada por la ingerencia y colonización por el espacio público republicano, que difunde un discurso de igualdad y expele la diferencia a una posición marginal, problemática – el problema del “otro”, o la expulsión del otro a la calidad de “problema”. Esa inflexión introducida por la anexión a la égida, primero, de la administración colonial de base ultramarina, y, más tarde, a la de la gestión colonial estatal, tienen, como el primero de sus síntomas, la cooptación de los hombres como la clase ancestralmente dedicada a las faenas y papeles del espacio público con sus características pre-intrusión.

Deliberar en el terreno común de la aldea, ausentarse en expediciones de caza y contacto con las aldeas, vecinas o distantes, del mismo pueblo o de otros pueblos, parlamentar o guerrear con las mismas ha sido, ancestralmente, la tarea de los hombres. Y es por esto que, desde la perspectiva de la aldea, las agencias de las administraciones coloniales que se sucedieron entran en ese registro: de con quién se parlamenta, de con quién se guerrea, de con quién se negocia, de con quién se pacta y, en épocas recientes, de quién se obtienen los recursos y derechos (como recursos) que se reivindican en tiempos de política de la identidad. La posición masculina ancestral, por lo tanto, se ve ahora transformada por este papel relacional con las poderosas agencias productoras y reproductoras de colonialidad. Es con los hombres que los colonizadores guerrearon y negociaron, y es con los hombres que el estado de la colonial modernidad también lo hace. Para Arlette Gautier, fue deliberada y funcional a los intereses de la colonización y a la eficacia de su control la elección

de los hombres como interlocutores privilegiados: “la colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, allí donde existía, mientras que los colonizadores negociaron con ciertas estructuras masculinas o las inventaron, con el fin de lograr aliados” (2005: 718) y promovieron la “domesticación” de las mujeres y su mayor distancia y sujeción para facilitar la empresa colonial (Ibidem 690 ff. Sobre este tema, ver también Assis Climaco 2009).

La posición masculina se ve así inflexionada y promovida a una plataforma nueva y distanciada que se oculta por detrás de la nomenclatura precedente, robustecida ahora por un acceso privilegiado a recursos y conocimientos sobre el mundo del poder. Se disloca, así, inadvertidamente, mientras se opera una ruptura y reconstitución del orden, manteniendo, para el género, los antiguos nombres, marcas y rituales, pero invistiendo la posición con contenidos nuevos. Los hombres retornan a la aldea sustentando ser lo que siempre han sido, pero ocultando que se encuentran ya operando en nueva clave. Podríamos aquí también hablar de la célebre y permanentemente fértil metáfora del *body-snatching* del clásico holliwoodiano – “The invasión of the body snatchers”: la invasión de los cazadores de cuerpos; el “crimen perfecto” formulado por Baudrillard, porque eficazmente oculto en la falsa analogía o verosimilitud.

Estamos frente al elenco de género representando otro drama; a su léxico, capturado por otra gramática. Las mujeres y la misma aldea se vuelven ahora parte de una externalidad objetiva para la mirada masculina, contagiada, por contacto y mimesis, del mal de la distancia y exterioridad propias del ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad. La posición de los hombres se tornó ahora simultáneamente interior y exterior, con la exterioridad y capacidad objetificadora de la mirada colonial, simultáneamente administradora y pornográfica. De forma muy sintética, que no tengo posibilidad de extender aquí, anticipo que la sexualidad se transforma, introduciéndose una moralidad antes desconocida, que reduce a objeto el cuerpo de las mujeres y al mismo tiempo inculca la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos. Debemos atribuir a la exterioridad colonial moderna –exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administradora, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia, ya apuntadas por Aníbal Quijano

y por Walter Dignolo, en sus textos - ese carácter pornográfico que le adjudico a la mirada colonizadora (Quijano 1992; Dignolo 2003 (2000): 290-291 y 424)

Advertir todavía que, junto a esta hiperinflación de la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de esos mismos hombres en el frente blanco, que los somete a estrés y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos a dominio soberano del colonizador. Este proceso es violentogénico, pues oprime aquí y empodera en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculina en el único mundo ahora posible, para restaurar la virilidad perjudicada en el frente externo. Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expulsada a la condición de no-blancura por el ordenamiento de la colonialidad.

Son también parte de este panorama de captación del género pre-intrusión por el género moderno el secuestro de toda política, es decir, de toda deliberación sobre el bien común, por parte de la naciente y expansiva esfera pública republicana, y la consecuente privatización del espacio doméstico, su otrificación, marginalización y expropiación de todo lo que en ella era quehacer político. Los vínculos exclusivos entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las faenas productivas y reproductivas, se ven dilacerados en el proceso del encapsulamiento de la domesticidad como "vida privada". Esto significa, para el espacio doméstico y quienes lo habitan, nada más y nada menos que un desmoronamiento de su valor y munición política, es decir, de su capacidad participación en las decisiones que afectan a toda la colectividad.

Las consecuencias de esta ruptura de los vínculos entre las mujeres y del fin de las alianzas políticas que ellos permiten y propician para el frente femenino fueron literalmente fatales para su seguridad, pues se hicieron progresivamente más vulnerables a la violencia masculina, a su vez potenciada por el estrés causado por la presión sobre ellos del mundo exterior. El compulsivo confinamiento del espacio doméstico y sus habitantes, las mujeres, como resguardo de lo privado tiene consecuencias terribles en lo que respecta a la violencia que las victimiza. Es indispensable comprender que esas consecuencias son plenamente

modernas y producto de la modernidad, recordando que el proceso de modernización en permanente expansión es también un proceso de colonización en permanente curso.

Así como las características del crimen de genocidio son, por su racionalidad y sistematicidad, originarias de los tiempos modernos, los feminicidios, como prácticas casi maquinales de exterminio de las mujeres son también una invención moderna. Es la barbarie de la colonial modernidad mencionada anteriormente. Su impunidad, como he tentado argumentar en otro lugar, se encuentra vinculada a la privatización del espacio doméstico, como espacio residual, no incluido en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general (Segato 2010 b). Con la emergencia de la grilla universal moderna, de la que emanan el Estado, la política, los derechos y la ciencia, tanto la esfera doméstica como la mujer, que la habita, se transforman en meros restos, en el margen de los asuntos considerados de relevancia universal y perspectiva neutra.

Si bien en el espacio público del mundo de la aldea de un gran número de pueblos amazónicos y chaqueños existen restricciones precisas a la participación y alocución femenina y es reservada a los hombres la prerrogativa de deliberar, estos hombres, como es bien sabido, interrumpen al atardecer el parlamento en el ágora tribal, en muchos casos muy ritualizado, sin llegar a conclusión alguna, para realizar una consulta por la noche en el espacio doméstico. Solo se reanuda el parlamento al día siguiente, con el subsidio del mundo de las mujeres, que solo habla en la casa. Caso esta consulta no ocurra, la penalidad será intensa para los hombres. Esto es habitual y ocurre en un mundo claramente compartimentalizado donde, si bien hay un espacio público y un espacio doméstico, la política, como conjunto de deliberaciones que llevan a las decisiones que afectan la vida colectiva, atraviesa los dos espacios. En el mundo andino, la autoridad de los mallkus, aunque su ordenamiento interno sea jerárquico, es siempre dual, involucrando una cabeza masculina y una cabeza femenina, y todas las deliberaciones comunitarias son acompañadas por las mujeres, sentadas al lado de sus esposos o agrupadas fuera del recinto donde ocurren, y ellas hacen llegar las señales de aprobación o desaprobación al curso del debate. Si es así, no existe el

monopolio de la política por el espacio público y sus actividades, como en el mundo colonial moderno. Al contrario, el espacio doméstico es dotado de politicidad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo corporativo de las mujeres como frente político.

El género, así reglado, constituye una dualidad jerárquica, en la que ambos términos que la componen, a pesar de su desigualdad, tienen plenitud ontológica y política. En el mundo de la modernidad no hay dualidad, hay binarismo. Mientras en la dualidad la relación es de complementariedad, la relación binaria es suplementar, un término suplementa –y no complementa– el otro. Cuando uno de esos términos se torna “universal”, es decir, de representatividad general, lo que era jerarquía se transforma en abismo, y el segundo término se vuelve resto: ésta es la estructura binaria, diferente de la dual.

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier elemento, para alcanzar plenitud ontológica, plenitud de ser, deberá ser ecualizado, es decir, conmensurabilizado a partir de una grilla de referencia o equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la otredad constituirá un problema, y solo dejará de hacerlo cuando tamizado por la grilla ecualizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. El otro-indio, el otro-no-blanco, la mujer, a menos que depurados de su diferencia o exhibiendo una diferencia conmensurabilizada en términos de identidad reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aséptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal. Solo adquieren politicidad y son dotados de capacidad política, en el mundo de la modernidad, los sujetos – individuales y colectivos – y cuestiones que puedan, de alguna forma, procesarse, reconvertirse, transportarse y reformular sus problemas de forma en que puedan ser enunciados en términos universales, en el espacio “neutro” del sujeto republicano, donde supuestamente habla el sujeto ciudadano universal.

Todo lo que sobra en ese procesamiento, lo que no puede convertirse o conmensurabilizarse dentro de esa grilla, es resto.

Sin embargo, como ya otros autores han afirmado, este ámbito, esta ágora moderna, tiene un sujeto nativo de su espacio, único capaz de transitarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formulado la regla de la ciudadanía a su imagen y semejanza, porque la originó a partir de una exterioridad que se plasmó en el proceso primero bélico e inmediatamente ideológico que instaló la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es hombre, es blanco, es *pater familiae* –por lo tanto, al menos funcionalmente, heterosexual–, es propietario y es letrado. Todo el que quiera mimetizarse de su capacidad ciudadana tendrá que, por medio de la politización –en el sentido de publicización de la identidad– pues lo público es lo único que tiene potencia política en el ambiente moderno–, reconvertirse a su perfil (para esta discusión, ver Warner 1990; West 2000 (1988); Benhabib 2006 (1992); Cornell 2001 (1998); Young 2000).

El dualismo, como el caso del dualismo de género en el mundo indígena, es una de las variantes de lo múltiple o, también, el dos resume, epitomiza una multiplicidad. El binarismo, propio de la colonial modernidad, resulta de la episteme del expurgo y la exterioridad construida, del mundo del Uno. El uno y el dos de la dualidad indígena son una entre muchas posibilidades de lo múltiple, donde el uno y el dos, aunque puedan funcionar complementariamente, son ontológicamente completos y dotados de politicidad, a pesar de desiguales en valor y prestigio. El segundo en esa dualidad jerárquica no es un problema que demanda conversión, procesamiento por la grilla de un equivalente universal, y tampoco es resto de la transposición al Uno, sino que es plenamente otro, un otro completo, irreductible.

Al comprender esto, entendemos que el doméstico es un espacio ontológica y políticamente entero, completo con su política propia, con sus asociaciones propias, jerárquicamente inferior a lo público, pero con capacidad de autodefensa y de auto transformación. Podría decirse que la relación de género en este mundo configura un *patriarcado de baja intensidad*; si comparado con las relaciones patriarcales impuestas por la colonia y estabilizadas en la colonialidad moderna. Sin entrar en detalles, llamo la atención aquí al conocido fracaso de las estrategias de género de prestigiosos programas de cooperación internacional, precisamente

porque aplican una mirada universalista y parten de una definición eurocéntrica de lo que sea “género” y las relaciones que organiza. En otras palabras, la gran fragilidad de las acciones de cooperación en este aspecto se debe a que carecen de sensibilidad para las categorías propias de los contextos para los cuales los proyectos son formulados. En las comunidades rurales y en las aldeas indígenas, la sociedad es dual en lo que respecta al género, y esa dualidad organiza los espacios, las tareas, la distribución de derechos y deberes. Esa dualidad define las comunidades o colectivos de género. Eso quiere decir que el tejido comunitario general es, a su vez, subdividido en dos grupos, con sus normas internas y formas propias de convivencia y asociación tanto para tareas productivas y reproductivas como para tareas ceremoniales.

En general, los proyectos y acciones de cooperación técnica de los países europeos revelan la dificultad de percibir la especificidad del género en los ambientes comunitarios de su actuación. El resultado es que proyectos y acciones referidos al género y destinados a promover la igualdad de género son referidos y aplicados a personas, esto es, a individuos mujeres, o a la relación entre individuos mujeres e individuos hombres, y el resultado perseguido es el de la promoción directa y sin mediaciones de la igualdad de género concebida como igualdad de personas y no de esferas. Diseñadas con foco en individuos, las acciones de promoción de la equidad de género no perciben que acciones sensibles al contexto comunitario deben ser dirigidas a promover la esfera doméstica y el colectivo de las mujeres como un todo, frente a la jerarquía de prestigio y el poder del espacio público comunitario y el colectivo de los hombres. En verdad, la meta de los proyectos debería ser la promoción de la igualdad entre el colectivo de los hombres y el colectivo de las mujeres dentro de las comunidades. Solamente esa igualdad podrá resultar, posteriormente, en el surgimiento de personalidades destacadas de mujeres que no se distancien de sus comunidades de origen, es decir, que tengan retorno y una actuación permanente junto a su grupo.

El otro gran error en que incurren programas de cooperación internacional, políticas públicas y acciones de ONGs reside en la noción de transversalidad y la estrategia derivada de transversalizar las políticas destinadas a remediar el carácter jerárquico de las relaciones de género.

Si el error anteriormente apuntado resultaba de la idea eurocéntrica de considerar que en el mundo aldea las relaciones de género son relaciones de individuos mujeres e individuos hombres y no percibir que se trata jerarquía de grupos de género, es decir, de desigualdad entre las esferas en las que se subdivide la organización de la comunidad, el error de la idea de transversalidad es que se basa en el supuesto de que existen dimensiones de la vida comunitaria que son de interés universal —su economía, su organización social, su vida política, etc—, y dimensiones que son de interés particular, parcial —la vida doméstica y lo que les pasa y hacen las mujeres. La propuesta de transversalizar políticas de género se basa en la errónea idea ya examinada más arriba de que en la aldea lo público es de valor universal, es decir, que es equivalente al ámbito universal situado en la esfera pública en el régimen colonial moderno, y lo doméstico es de interés particular, privado e íntimo, estableciendo una jerarquía entre los dos. Como consecuencia de esta jerarquía, lo que se transversaliza es lo que se supone de interés parcial, particular, considerándolo como un agregado de los temas centrales y de interés universal. Esta es también como en el caso anterior, una proyección eurocéntrica de la estructura de las instituciones en la modernidad sobre las instituciones del mundo aldea. Transversalizar lo de interés particular, parcial, como son las acciones de género, atravesando temáticas supuestas universales es un error cuando se quiere alcanzar la realidad de los mundos que no obedecen a la organización occidental y moderna de la vida, mundos que no operan orientados por el binarismo eurocéntrico y colonial. En el mundo aldea, aunque más prestigiosa, la esfera de político no es universal sino, como la doméstica, una de las parcialidades. Ambas son entendidas como ontológicamente completas.

Además del apuntado individualismo inherente a la perspectiva del Estado y de los programas estatales y trans-estatales, el mundo moderno es el mundo del Uno, y todas las formas de otredad con relación al patrón universal representado por este Uno constituyen un problema. La propia disciplina antropológica es prueba de ello, pues nace al abrigo de la convicción moderna de que los otros tienen que ser explicados, traducidos, conmensurabilizados, procesados por la operación racional que los incorpora a la grilla universal. Lo que no puede ser reducido a ella, permanece como sobra y no tiene peso de realidad, no es ontológi-

camente pleno, es descarte incompleto e irrelevante. La deconstrucción derrideana, que desestabiliza la dupla binaria, no tiene cabida ni rendimiento en el circuito de la dualidad.

Con la transformación del dualismo, como variante de lo múltiple, en el binarismo del Uno –universal, canónico, “neutral”– y su otro –resto, sobra, anomalía, margen– pasan a clausurarse los tránsitos, la disponibilidad para la circulación entre las posiciones, que pasan a ser todas colonizadas por la lógica binaria. El género se enyesa, a la manera occidental, en la matriz heterosexual, y pasan a ser necesarios los Derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad y la libertad sexual, como el matrimonio entre hombres o entre mujeres, prohibido en la colonial modernidad y aceptado en una amplia diversidad de pueblos indígenas del continente (describi esta diferencia entre los mundos para las comunidades de religión afro-brasileira Nagô Yoruba de Recife en el artículo ya citado de 1986). Las presiones que impuso el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontró en el incanato han sido relevadas por Giuseppe Campuzano en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII (Campuzano 2006 y 2009, entre otros). En ellas se constata la presión ejercida por las normas y las amenazas punitivas introducidas para capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador, que impone nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada pornográfica.

Esto nos permite concluir que muchos de los prejuicios morales hoy percibidos como propios de “la costumbre” o “la tradición”, aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos, esto es, oriundos del patrón instalado por la colonial modernidad. En otras palabras, la supuesta “costumbre” homofóbica, así como otras, ya es moderna y, una vez más, nos encontramos con el antídoto jurídico que la modernidad produce para contrarrestar los males que ella misma introdujo y continúa propagando.

Ese enyesamiento en posiciones de identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso colonial moderno, que empuja a los sujetos a posiciones fijas dentro del canon binario aquí constituido por los términos blanco – noblanco (sobre la

co-emergencia de la colonia, la modernidad y el capitalismo con las categorías “Europa”, “América”, “raza”, “Indio”, “Blanco”, “Negro” ver Quijano 1991; 2000; y Quijano e Wallerstein 1992).

También la redistribución del cosmos y la tierra toda con todos sus seres, animados e inanimados, para caber en el binarismo de la relación sujeto-objeto de la Ciencia occidental es triste parte de este proceso. En medio a esta nueva situación –nueva y progresiva para muchos pueblos expuestos a un permanente y diario proceso de conquista y colonización–, las luchas por derechos y políticas públicas inclusivas y tendientes a la equidad son propias del mundo moderno, naturalmente, y no se trata de oponerse a ellas, pero sí de comprender a qué paradigma pertenecen y, especialmente, entender que vivir de forma descolonial es intentar abrir brechas en un territorio totalizado por el esquema binario, que es posiblemente el instrumento más eficiente del poder.

Es por eso que les digo, a mis interlocutoras indias, en los talleres de la Coordinación de Género y generación de la Fundación Nacional del Indio, al exponer ante ellas los avances de la Lei Maria da Penha contra la Violência Doméstica: el Estado les da con una mano, lo que ya les sacó con la otra. Cuando el mundo del uno y su resto, en la estructura binaria, encuentra el mundo de lo múltiple, lo captura y modifica desde su interior como consecuencia del patrón de la colonialidad del poder, que permite una influencia mayor de un mundo sobre otro. Lo más preciso será decir que lo coloniza.

En este nuevo orden dominante, el espacio público, a su vez, pasa a capturar y monopolizar todas las deliberaciones y decisiones relativas al bien común general, y el espacio doméstico como-tal se despolitiza totalmente, tanto porque pierde sus formas ancestrales de intervención en las decisiones que se tomaban en el espacio público, como también porque se encierra en la familia nuclear y se clausura en la privacidad. Pasan a normar la familia nuevas formas imperativas de conyugalidad y de censura de los lazos extendidos que atravesaban la domesticidad (Maia 2010; Abu-Lughod 2002), con la consecuente pérdida del control que el ojo comunitario ejercía, vigilando y juzgando los comportamientos. La despolitización del espacio doméstico lo vuelve entonces vulnerable y frágil, y son innumerables los testimonios de los grados y formas crueles

de victimización que ocurren cuando desaparece el amparo de la mirada de la comunidad sobre el mundo familiar. Se desmorona entonces la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de su esfera de acción.

Esta crítica de la caída de la esfera doméstica y del mundo de las mujeres desde una posición de plenitud ontológica al nivel de resto o sobre de lo real tiene consecuencias gnoseológicas importantes. Entre ellas, la dificultad que enfrentamos cuando, a pesar de entender la omnipresencia de las relaciones de género en la vida social, no conseguimos pensar toda la realidad a partir del género dándole un estatuto teórico y epistémico como categoría central capaz de iluminar todos los aspectos de la vida. A diferencia de esto, en el mundo pre-intrusión, las referencias constantes a la dualidad en todos los campos simbólicos muestran que este problema de la devaluación gnoseológica del sistema de género allí no existe.

Lo que es más importante notar aquí es que, *en este contexto de cambio, se preservan las nomenclaturas y ocurre un espejismo, una falsa impresión de continuidad de la vieja ordenación, con un sistema de nombres, formalidades y rituales que aparentemente permanece, pero es ahora regido por otra estructura* (traté de esto en mi libro de 2007). Este pasaje es sutil, y la falta de claridad sobre los cambios ocurridos hace que las mujeres se sometan sin saber cómo contestar la reiterada frase de los hombres del “siempre fuimos así”, y a su reivindicación de la manutención de una costumbre que suponen o afirman tradicional, con la jerarquía de valor y prestigio que le es propia. De allí deriva un chantaje permanente a las mujeres que las amenaza con el supuesto de que, de tocar y modificar este orden, la identidad, como capital político, y la cultura, como capital simbólico y referencia en las luchas por la continuidad como pueblo, se verían perjudicadas, debilitando así las demandas por territorios, recursos, y derechos como recursos.

Lo que ha pasado, sin embargo y como vengo diciendo, es que se han agravado internamente, dentro del espacio de la aldea, como consecuencia de la colonización moderna, la distancia jerárquica y el poder de los que ya tenían poder - ancianos, caciques, hombres en general. Como afirmé, si bien es posible decir que siempre hubo jerarquía y relaciones de género como relaciones de poder y prestigio desigual, con la intervención colonial estatal y el ingreso al orden de la colonial modernidad

esa distancia opresiva se agrava y magnifica. *Ocorre una mutación bajo el manto de una aparente continuidad.* Es, por eso, necesario ensayar una habilidad retórica considerable para hacer comprender que el efecto de profundidad histórica es una ilusión de óptica, que sirve para solidificar las nuevas formas de autoridad de los hombres y otras jerarquías de la aldea. Porque nos encontramos aquí frente a un culturalismo perverso, del que hablé al iniciar estas breves páginas, que no es otra cosa que el fundamentalismo de la cultura política de nuestra época, inaugurado con la caída del muro de Berlín y la obsolescencia del debate marxista, cuando las identidades, ahora politizadas, se transformaron en el lenguaje de las disputas (Segato 2007).

En suma y recapitulando, cuando, en un gesto que pretende la universalización de la ciudadanía, pensamos que se trata de substituir la jerarquía que ordenaba la relación de hombres y mujeres por una relación igualitaria, lo que estamos realmente haciendo es remediando los males que la modernidad ya introdujo con soluciones también modernas: el estado entrega con una mano lo que ya retiró con la otra. *A diferencia del “diferentes pero iguales” de la fórmula del activismo moderno, el mundo indígena se orienta por la fórmula, difícil para nosotros de acceder, de “desiguales pero distintos”.* Es decir, realmente múltiples, porque el otro, distinto, y aún inferior, no representa un problema a ser resuelto.

El imperativo de la conmensurabilidad desaparece.

Es aquí que entra con provecho el entre-mundo de la modernidad crítica, fertilizando la jerarquía étnica con su discurso de igualdad, y generando lo que algunos comienzan a llamar ciudadanía étnica o comunitaria, que solamente podrá ser adecuada si partiendo del fuero interno y la jurisdicción propia, es decir, del debate y deliberación de sus miembros, tramando los hilos de su historia particular. Concluyo aquí remitiendo a la extraordinaria película *Mooladé*, del director senegalés recientemente fallecido Ousman Sembene, sobre la lucha de un grupo de mujeres de una aldea de Burkina Faso para erradicar la práctica de la infibulación: desde el interior, la face interna de la comunidad, atravesada, como siempre ha sido, por el mundo circundante.

Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila, 2002 (1998), *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*. Valencia: Ediciones Cátedra.
- An-na'im, Abdullahi Ahmed (ed.) 1995 "Toward a Cross Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment". In *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Assis Climaco, Danilo, 2009, *Tráfico de mulheres, negócios de homens. Leituras feministas e anti-coloniais sobre os homens, as masculinidades e/ou o masculino*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Em internet: <http://www.cfh.ufsc.br/~ppgp/Assis%20Climaco.pdf>
- Benhabib, Seyla, 2006 (1992) *EL Ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: GEDISA.
- Campuzano, Giuseppe, 2006 "Reclaiming Travesti Histories" *Sexuality Matters*. IDS Bulletin 37/5, p. 34-39, Brighton: IDS.
- _____, 2009 a "Dialogue: Contemporary Travesti Encounters with Gender and Sexuality in Latin America" *Development* 52 /1, p. 75–83. *Society for International Development* 1011-6370/09 www.sidint.org/development/
- _____, 2009 b "Andróginos, hombres vestidos de mujer, maricones... el Museo Travesti del Perú" *Bagoas* No. 4, p. 79-93.
- Carcedo, Ana (Coord.), 2010. *No olvidamos ni aceptamos: Femicidio en Centroamérica 2000-2006*. San José de Costa Rica: CEFEMINA y Horizons.
- Castro-Gómez, Santiago 2005 *La hybris del punto cero. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cornell, Drucilla, 2001 (1998) *En el corazón de la libertad. Feminismo, sexo e igualdad*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia.
- Gautier, Arlette, 2005 "Mujeres y colonialismo". In: Ferro, Marc (dir.) *El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI: Del exterminio al arrepentimiento*. Madrid: La esfera de los libros.
- Gutiérrez, Margarita y Nellys Palomo, 1999 "Autonomía con Mirada de Mujer" In Burguete Cal y Mayor, Aracely (coord.) *MÉXICO: Experiencias de Autonomía Indígena*. Guatemala e Copenhagen: IWGIA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), p. 54-86.
- Hernández Castillo, Rosalva Aída, 2003 "Re-pensar el multiculturalismo desde el género. Las luchas por el reconocimiento cultural y los feminismos de la

- diversidad", en *La Ventana. Revista de estudios de genero*, México, Universidad de Guadalajara, N° 18, pp.7-39.
- Hernández, Rosalva Aída y María Teresa Sierra, 2005 "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía". In Sánchez, Martha La Doble Mirada: *Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*. México DF: UNIFEM / ILSB
- Lugones, María, 2007 "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System" *Hypatia* vol. 22, N° 1, Winter, pp. 186 -209.
- Maia, Claudia de Jesú, 2010 *A Invenção da Solteirona: Conjugalidade Moderna e Terror Moral - Minas Gerais (1890-1948)*. Florianópolis. Editora das Mulheres.
- Mignolo, Walter, 2003 (2000) *Histórias Locais /Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Oyewumi, Oyeronke, 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta, 2010 (3a. edición), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.
- Pateman, Carole, 1988 *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Quijano, Aníbal, 1991 "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día" en *ILJA. Revista del Centro de Educación y Cultura* (Lima) N. 10, enero. Entrevista de Nora Velarde.
- _____, 1992 "Colonialidad y modernidad-razionalidad" en Bonilla, Heraclio (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (Quito: Tercer Mundo/ Libri Mundi/FLACSO-Ecuador).
- _____, 2000 "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* (Riverside, California) Vol. VI, N. 2.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel, 1992 "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, N. 134, diciembre.
- Segato, Rita Laura, 2005 (1986) "Inventando a Natureza. Família, sexo e gênero no Xangô de Recife". In *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- _____, 2003a "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Año 25 (repblicado en inglés como "Gender, Politics, and Hybridism in the Transnationalization of the Yorubá Culture" In Olupona, Jacob K. and Terry Rey (eds.): *Orisa Devo-*

tion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2008 pp. 485-512).

_____, 2003b *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

_____, 2006 "Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento da Expansão dos Direitos Universais". *Mana* 12(1), pp. 207-236.

_____, 2007 *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

_____, 2010 a "Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: Una relectura del mestizaje". *Crítica y Emancipación* 2/3, p. 11- 44.

_____, 2010 b "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho" In Fregoso, Rosa-Linda y Cinthia Bejarano (org.): *Terror de Género*. México, DF: Editora de la UNAM.

Warner, Michael, 1990 *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

West, Robin, 2000 (1988) *Género y Teoría del Derecho*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Instituto Pensar e Siglo del Hombre Editores. Colección Nuevo Pensamiento Jurídico.

Williams, Brackette F and Pauline Pierce, 1996. "'And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman'. Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam." In Williams, Brackette: *Women out of Place*. New York/London: Routledge, pp. 186-215.

Young, Iris Marion, 2000 *Inclusion and democracy* New York: Oxford University Press.

El sexo y la Norma: frente estatal-empresarial-mediático-cristiano¹

Introducción

Paso aquí revista a los diversos efectos de la expansión e intrusión contemporáneas del frente estatal-empresarial –siempre colonial y también para-estatal– en las comunidades indígenas del Brasil –que llamo aquí *mundo-aldea*– y sus consecuencias para la vida de sus mujeres. Después de este panorama, me detengo en algunos casos y ejemplos que hacen posible percibir los cambios en la mirada sobre la sexualidad y del significado y el valor dados al acceso sexual en las sociedades pre-intervención colonial y en las sociedad intervenida por el proceso de colonización – en los países hispánicos, la sociedad *criolla*. La mutación del campo sexual y lo que describo como la introducción de la *mirada pornográfica* emerge así como fulcro o punto nodal, eje de rotación para la mutación de un mundo en otro. Cuerpo objeto, alienado, y colonia surgen como coetáneos y afines en el nuevo orden en constante expansión. Desposesión, en este proceso, es, por lo tanto, desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad.

“Mundo-aldea” y “frente colonial/estatal - empresarial - mediático - cristiano” en expansión

Las mujeres indígenas, hoy, viven situaciones de intenso cambio en el continente, y ven, como nunca, a pesar de la multiplicación de leyes, políticas públicas, y de la presencia estatal y de las ONGs, su indefensión

¹ Agradezco a Patricia de Mendonça Rodrigues, Mónica Pechincha y Saulo Ferreira Feitos, interlocutores de referencia para la construcción de este texto.

umentar. El proceso político en que se articulan y organizan progresivamente en todos los países intenta colocar un freno a las nuevas formas de violencia y expropiación que enfrentan, pero muchas veces colocando todas las expectativas en las garantías estatales y legales de protección. La pregunta que aquí intento responder es: ¿Puede el Estado proteger a las mujeres indígenas? ¿Hay indicios de que lo esté haciendo? ¿Por qué caminos debería hacerlo? La situación histórica de las mujeres indígenas, en términos de las privaciones que sufren y de la violencia que soportan, ¿ha mejorado, se ha mantenido estable o ha empeorado con la democratización de los países del continente latinoamericano? Con el propósito de responder esa pregunta, enumeraré aquí, sintéticamente, en forma de lista, la descripción de los daños que emerge de los testimonios recogidos en reuniones oficiales, del movimiento social indígena, y mixtas, en las que convergen representantes de las agencias estatales y representantes de asociaciones de pueblos en Brasil. Considero que Brasil es un campo de observación de esa realidad porque, aun no siendo una nación con mayoría indígena, contaba en 2010 con 305 pueblos, según los datos del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, y casi 900.000 indígenas, según el Censo del Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística –de éstos, 324.834 viviendo en ciudades y 572.083 en áreas rurales– y ha sido escenario, durante la última década, de un proceso riguroso de reordenamiento de la máquina administrativa, y de una expansión vertiginosa de las agencias del Estado y de ONGs en grande medida financiadas por fondos estatales. Ese Estado, que se encontraba ausente, hasta hace veinte años, en porciones territoriales inmensas del espacio nacional y no era una interlocutor relevante para una fracción numerosa de la población brasilera, se ha tornado fuertemente presente para todas las personas, en todo lugar, en el curso de una década.

En Brasil, las mujeres comenzaron a organizarse en asociaciones exclusivas en los 80, con algunas organizaciones de mujeres amazónicas (AMARN y AMITRUT), y continuaron en los años 90, creándose en 2002, en la ocasión de un primer encuentro de mujeres indígenas amazónicas, una Departamento de Mujeres Indígenas dentro de la influyente Coordinación de Organizaciones Indígenas de la Amazonia Brasileira (DMI/COIAB). De allí en adelante, surgieron organizaciones de mujeres de pueblos indígenas del Noreste y Estados de Minas Gerais y

Espírito Santo (APOINME), de la región Sur y Centro-Sul (ARPIN-SUL). (para un panorama de ese proceso, ver las contribuciones publicadas en Verdún 2008)

En medio a esa progresiva articulación política, dos mujeres, Rosane Kaingang² y Miriam Terena, solicitaron, en 2002, al entonces Presidente de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), organismo estatal que tiene a su cargo la gestión de la vida indígena en el país, la realización de un taller en que mujeres de pueblos indígenas de todas las regiones pudieran obtener un vocabulario con conceptos de la teoría de género y una instrucción sobre Derechos Humanos, Derechos de los Pueblos Indígenas y Derechos de las Mujeres, en especial de las mujeres indígenas, y Políticas Públicas del cual se pudieran valer. La solicitud tenía el carácter de urgente porque eran las vísperas de la asunción del presidente Lula, del Partido de los Trabajadores, a su primer mandato, y se pretendía concluir la reunión con una lista de demandas para presentarle. De esa forma, se organizó un “Taller de Capacitación y Discusión sobre Derechos Humanos, Género y Políticas Públicas de una semana, a puertas cerradas, en un hospedaje en las afueras de Brasilia, con cuarenta y una mujeres de pueblos de todas las regiones del país, y tuve la encomienda de conducir ese taller, que tuvo un formato interactivo. En primer lugar presenté un vocabulario básico de nociones de género y de derechos, acompañando las categorías con algunos casos de la etnografía mundial, y a continuación comenzó una conversación fluida e intensa, a lo largo de esa semana, donde se relataron numerosos casos y yo intenté ofrecer un léxico que tipificase los casos particulares y las demandas que de ellos emanaban. El ejercicio resultó en una cuadernillo subdividido en dos partes, una primera parte con conceptos básicos de género, derechos humanos y acciones afirmativas en políticas públicas sensibles a la situación de las mujeres indígenas, y una segunda parte con las demandas resultantes de los casos relatados por las mujeres durante la reunión, clasificadas, según el ordenamiento de la gestión pública, como temas de Administración Pública; Educación; Justicia; Seguridad; Salud; Economía y Trabajo;

² El segundo nombre, en lugar del apellido, como es costumbre en Brasil, hace referencia al pueblo de la persona en cuestión, es decir, Rosane es indígena kaingang y Miriam es indígena Terena. Así construiré la mayor parte de los nombres propios en este texto.

Asistencia Social, Entretenimiento, Deportes y Medios de Comunicación; Medio Ambiente; y Patrimonio Cultural Material e Inmaterial.

Relato esto porque son precisamente testimonios recogidos en esta reunión, así como en las reuniones que le sucedieron, que me dieron acceso a narrativas de casos y quejas que permiten esbozar un perfil de las formas contemporáneas de violencia y sojuzgamiento sufridas por las deponentes, así como también exponen la mutación que experimentaron los tipos de agresión. Es a explorar ese cambio que he calificado de *mutación*, con toda la radicalidad de la diferenciación a que esta palabra apunta, que voy a dedicar este texto, de forma todavía bastante programática. Me veo obligada a basarme en los relatos recogidos en las reuniones que menciono, como mi fuente principal, porque en Brasil no se ha construido, como es el caso en la antropología mexicana ante la interpelación del movimiento de Chiapas, una literatura específica sobre la violencia de género en el mundo indígena que pueda servir de base para un análisis de este tipo, como son también escasas en el país las etnografías que tienen como foco las relaciones de género en las comunidades (ver, por ejemplo, el dossier publicado por la *Revista de Estudos Feministas* de 1999 dedicado al tema, con una presentación de Bruna Franchetto y artículos de Lasmar, Lea, MacCallum y Patricia de Mendonça Rodrigues. También ver Franchetto 1996, Sacchi 2003, Lasmar 2005, Patricia de Mendonça Rodrigues 1993 y 2008, Vinente dos Santos 2012, y Maria do Rosário Carvalho 2013). Por otro lado, una publicación tan importante como el Informe del Consejo Indigenista Misionero sobre Violencia Contra los Pueblos Indígenas del Brasil, que viene siendo publicado en forma de Cuaderno desde 1993, no contiene datos sobre violencia específica sufrida por las mujeres indígenas (CIMI 2011).

Por lo general, este tema queda subsumido en los estudios de parentesco y familia, y hay en general una reserva muy grande en el medio de los etnólogos brasileiros a hablar de la cuestión de género en el mundo indígena, pues el consenso aún dominante en el campo es que ese tema introduce una beligerancia y una política —de minorías, de derechos humanos, de derechos de las mujeres— espurias y sobreimpuestas desde el exterior de la visión de mundo amerindia.

Una vez concluida la experiencia del primer taller, la Cartilla resultante (Segato 2003-a), con su lista de demandas, permitió reivindicar con éxito, frente al Ministerio de Planificación, fondos para proseguir con una secuencia de reuniones de mujeres indígenas de diversos pueblos, que pasaron entonces a ser realizadas por región. En 2007 la FUNAI crea la Coordinación de Mujeres Indígenas, en 2008 se la transforma en Coordinación de Género y Asuntos Generacionales (COGER), pasando a incluir la gestión de los temas de las juventudes indígenas, y en 2012 vuelve ampliarse para incluir la gestión de la Movilización Social y pasa a llamarse Coordinación de Género, Asuntos Generacionales y Movilización Social (COGEM). Este órgano, desde su creación y a través de sus transformaciones, siempre estuvo a cargo de una mujer indígena, Léia Bezerra Vale Wapichana.

A partir del taller de 2002, que fue nacional y generalista en su amplitud geográfica y de contenidos, la cuestión de la mujer y de las relaciones de género se establece como temática dentro del órgano indigenista oficial, y se pleitean y consiguen, con éxito, los fondos que permitirán, a partir de entonces, una gestión con perspectiva de género y más tarde la consolidación de una coordinación específica. Dos series de talleres se realizaron. La primera, hasta 2006, tuvo por foco el apoyo a las actividades productivas a cargo de las mujeres en las comunidades, con el supuesto de que ofreciendo fomento a los trabajos de las mujeres se estaría reforzando la posición de las mismas en sus respectivas comunidades. En 2006, se ratifica en Brasil la Ley María da Penha contra la Violencia Doméstica. También en 2006, se realiza en Brasilia un Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas con la participación de veintiocho mujeres de varios pueblos de todas las regiones. A partir de 2007 una nueva serie de talleres regionales pasa a realizarse con foco ahora en la divulgación de la nueva ley entre las mujeres indígenas. A partir de 2011, y hasta el presente, se inician experiencias, con una primera reunión piloto ocurrida ese mismo año para intentar alcanzar a los hombres de las sociedades indígenas y ganarlos como aliados en la estrategia para la disminución de la violencia, tal como las mujeres indígenas habían repetidamente solicitado. Ciertamente, no es una tarea fácil, porque se trata de un mundo compartimentalizado, en términos de género. Esto quiere decir que hombres hablan con hombres, y mujeres hablan con

mujeres. Respetar esta diferencia del “mundo-aldea”, fue y es una pauta ineludible. Finalmente, en junio de 2013 se realiza el primer encuentro de una nueva serie dirigido a los hombres, dirigido a hombres indígenas de la región Noreste del país.

Desde el primer taller inicial, que conduje en 2002, surgieron los relatos que permitieron tipificar los tipos de violencia sufridos en la actualidad por las mujeres indígenas, y esos tipos se repitieron de forma casi idéntica en todas las reuniones siguientes, reportados por las mujeres para las diversas regiones y asociados precisamente a la localización de los territorios indígenas: aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional, aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas, aldeas afectadas por el tránsito de traficantes, aldeas próximas a locales donde se procesa droga, aldeas localizadas en santuarios naturales remotos, aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a las mismas, aldeas en regiones de expansión del agro-negocio, aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros, aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas, aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, aldeas en regiones próximas a yacimientos de hidrocarburos, aldeas en regiones en que se proyectan o construyen usinas hidroeléctricas, aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en su expansión, comunidades desaldeadas e indios urbanos.

En cada una de estas localizaciones, las mujeres sufren formas particulares de agresión y desposesión; su subjetividad y su corporalidad cambian de significado y pasan a ser agredidas y apropiadas de forma nueva. Las jerarquías de género propias de la vida en comunidad, que he descripto como “patriarcado de bajo impacto”, por razones que examinaré más tarde, se transforman en el patriarcado moderno, de alto impacto y de muy ampliada capacidad de daño. Haciendo uso de una nomenclatura que necesita de pocas explicaciones por ser auto-evidente en buena medida, podemos decir que el “mundo-aldea”, con el tejido de relaciones comunitarias que le son propias, como volveré a insistir, se encuentra atropellado por el azaroso camino de la expansión vertiginosa del “frente colonial/estatal – empresarial – mediático - cristiano”. Esto

no significa meramente el cambio del telón de fondo, de la escenografía de su existencia, sino un atravesamiento de la misma por prácticas y poderosos discursos que se respaldan y afirman en los valores dominantes del desarrollo y la acumulación, la productividad, la competitividad y el cálculo costo-beneficio propios de la economía de pleno mercado y su “teología”, es decir, la fe absoluta en la inescapabilidad de su destino e irreversible expansión, como valor eurocéntrico de un mundo que “progresa”.

Se trata, sin duda, de una novedad. Esta irrupción que atropella el mundo-aldea, captura todos los elementos de su vida comunitaria de antaño, los engloba y reconfigura dentro y como componentes de un nuevo programa, es una nueva vuelta, un reciclaje, pero con dimensiones antes desconocidas, de lo que fue la primera embestida colonial que siguió inmediatamente al proceso de conquista, así como también difiere, por su naturaleza, de la fase republicana de expansión de los recién creados estados nacionales sobre los territorios del indio. Es un proceso que da continuidad a aquellas embestidas de expansión precedentes, pero ahora, insisto, en una etapa cualitativamente diferente, caracterizada por la existencia consolidada de un mercado global que compite, agrede y erosiona los mercados regionales y locales; por gobiernos centrales de todas las orientaciones que aspiran a inscribir las economías nacionales bajo su administración en el horizonte de ese mercado global; y por la expansión de la esfera pública, el lenguaje de derechos y políticas ciudadanas introducidas en el mundo-aldea por organismos estatales y organizaciones no gubernamentales.

Aunque pueda parecer que estas facetas de la contemporaneidad se encuentran en tensión, es decir, aunque pueda pensarse que el pacto estatal-empresarial que abre las puertas a la agresión del mercado global es contradictorio con la expansión de los derechos y servicios ciudadanos en el mundo-aldea, ellos no constituyen, como pensamos a menudo, términos antagonistas, y sí facetas de un proceso coetáneo y complementario: la colonización económica y la colonización por el discurso de los derechos y de la esfera pública. De este tipo de estructura internamente contradictoria nos habla Gil Gott (2002), en su brillante análisis de la “dialéctica aprisionada” (*arrested dialectics*). En la situación contemporánea, como

he afirmado, el estado ciudadano va a remolque del estado empresarial y ambos amparados por la representación mediática, una mano intenta, con torpeza, ir remediando los males que la otra mano va sembrando; va intentando amenizar las mortandades que origina y patrocina en su camino arrollador, causando un daño en espiral, porque el lenguaje de los derechos ya se encuentra dentro del lenguaje de la modernidad, del desarrollo, el progreso entendido unilateralmente como capacidad de acumulación. Con una mano introduce el mal, con la otra le inocular la vacuna. Dos caras de la misma moneda, en una tensión que se resuelve, definitivamente, a favor de la profundización del patrón de la colonialidad. Colonialidad entendida aquí con un sentido todavía más preciso, en el contexto de esta modernidad y capitalismo avanzados.

Cambios en el patrón de la victimización de las mujeres indígenas

En forma de lista, se enumeran a continuación las modalidades de violencia que alcanzan a las mujeres indígenas hoy. El acento fue colocado en las agresiones directas o indirectas que son características para cada tipo de localización de las comunidades y bajo la presión de la transformación de los contextos regionales debida a la expansión del frente estatal – empresarial. Estas modalidades de violencia fueron reiteradas, de forma casi idéntica, en todas las reuniones en que participé. Aquí las sistematizo y enumero de forma compacta, convencida de que el proceso que arrolla y masakra la vida de las mujeres indígenas en el Brasil contemporáneo se torna auto-evidente con el solo pasar la vista, en una lectura sumaria del listado a seguir.

Aldeas en regiones fronterizas con presencia de destacamentos militares que custodian la soberanía nacional:

- atracción engañosa al matrimonio y abandono después del traslado de los efectivos militares;
- atracción a la práctica de prostitución mediante engaño;

- atracción al servicio doméstico esclavo o semi-esclavo en las casas de oficiales y suboficiales;
- introducción de la mirada pornográfica y alienadora sobre el cuerpo indio;
- violaciones;
- violencia doméstica exacerbada por la presencia disruptiva y la presión ejercida en la vida cotidiana por los destacamentos militares en las inmediaciones,
- influencia sobre los hombres indígenas de los modelos de virilidad propios de la cultura masculina de los destacamentos militares.

Aldeas localizadas en santuarios naturales:

- asedio por parte de misioneros cristianos bien equipados tecnológicamente que tienen, desde la primera mitad del siglo XX, acceso privilegiado y exclusivo a estas regiones y, con su merodeo e ingreso forzado a la vida de la aldea, transforman disruptivamente las relaciones de autoridad y los patrones cosmológicos que sirven de referencia a las relaciones de género;
- consecuente interferencia en las concepciones de sexualidad y en la vida de pareja y matrimonial;
- introducción disruptiva y prejudicial de ideas de pecado y malignidad asociadas al cuerpo femenino y a la sexualidad con consecuentes prejuicios morales misóginos y homofóbicos que afectan a la posición de la mujer y de los homosexuales en el contexto comunitario.
- introducción de la equivalencia, de cuño occidental, entre acceso sexual y “hacer daño”
- introducción de la exterioridad de la mirada sobre el cuerpo propia de la metafísica occidental y cristiana y conducente a la pulsión escópico- pornográfica, antes inexistente en el mundo amerindio.

Aldeas en situación de aislamiento voluntario o con poco tiempo de “contacto”³ que se encuentran bajo la mira del agro-negocio y de los grandes proyectos hidroeléctricos:

- la vida en permanente tensión y estado de alerta para la fuga, así como el miedo constante de ser capturados por los emprendimientos del frente estatal - empresarial en expansión lleva al grupo y en especial a las mujeres a no concebir más hijos, provocando el riesgo de extinción de la sociedad

Aldeas reconstituidas por el propio Estado Nacional mediante remoción, relocalización y reagrupamiento aleatorio de comunidades para permitir la construcción de carreteras, la instalación de emprendimientos agrícolas o la construcción de usinas hidroeléctricas en sus territorios:

- Reagrupación y abandono de pueblos ancestralmente enemigos en nuevas aldeas, dejando a las mujeres expuestas a la captura y violación tanto por parte de los hombres blancos a cargo del “frente de atracción” que “atrajo”, aprisionó y relocalizó las comunidades, como por parte de los hombres de la sociedad enemiga con quienes fueron obligados a compartir el nuevo asentamiento;
- configuración de una situación para-concentracionaria que dejó para las mujeres que sobrevivieron el proceso y las que nacieron del mismo las alternativas únicas del celibato, los relacionamientos breves y estigmatizantes, o relacionamientos estables con hombres violentos y alcohólicos;
- intervención estatal, a cargo de los “frentes de atracción” o de las autoridades a cargo de los nuevos asentamientos, que impuso el apareamiento y la reproducción forzada de mujeres con hombres de otros pueblos;
- interferencia autoritaria en el derecho de elección de cónyuges y del modo de la socialización de los hijos por parte de agentes de la asociación público-privada del Estado especialmente con compañías hidroeléctricas.

³ Datos del Centro Indigenista Misionario – CIMI indicaban que en 2010 eran 90 los pueblos en esa situación.

Aldeas en regiones de expansión del agro-negocio:

- expropiación de territorios y expulsión de las comunidades localizadas con la consecuente disrupción de la vida familiar y del tejido colectivo y la introducción de tensiones antes desconocidas en la vida doméstica;
- gansterismo patrocinado por los propietarios y aspirantes a propietarios para introducir el terror, por medio de ejecuciones selectivas y masacres, amenazando especialmente a los hombres e impidiendo que éstos se desempeñen en sus rol masculino habitual de proteger la vida de mujeres y niños en las comunidades;
- corrupción activa de sus liderazgos y autoridades políticas y religiosas, con consecuente ruptura de las formas de convivencia y cooperación entre los géneros e ingreso de modelos de virilidad extraños y distanciados de los códigos y prácticas comunitarios;
- atracción de los hombres al trabajo en los emprendimientos agropecuarios y a cargos políticos y de servicios remunerados en los municipios, con consecuente exposición a modelos de virilidad que no les son propios y que erosionan los patrones indígenas de relación y complementariedad entre los géneros;
- ruptura de las lealtades de los hombres para con sus respectivas familias o imposibilidad de cumplir con las demandas propias de esas lealtades;
- emasculación de los hombres indígenas por incapacidad de cumplir con sus responsabilidades de género y consecuente recurso por parte de éstos a la exacerbación de la agresividad y la capacidad violenta como estrategia de restauración de su imagen masculina decaída;
- escalada de la violencia de género como consecuencia de la inducción al desaliento y a la depresión, al suicidio, a la dependencia química y a la autodestrucción de los jóvenes por el sentimiento de indefensión e impotencia resultantes de la amenaza y el terror constantes, los asesinatos de líderes, la restricción de recursos,

la facilitación del acceso a bebidas alcohólicas, la dependencia alcohólica promovida;

- enajenación en la vida familiar y comunitaria, y escalada de la violencia en los espacios doméstico y público por la exacerbación de la presión sobre los miembros de las comunidades y su efecto psicológico;
- nuclearización progresiva de la familia como consecuencia de la progresiva influencia del modelo de la familia occidental y colonial/moderna, con el consecuente debilitamiento del control comunitario y de las autoridades indígenas sobre la vida familiar;
- desgaste y quiebra de la capacidad mediadora y del prestigio de los liderazgos indios, con desarticulación del tejido comunitario y el fin de la salvaguarda que él representa para la protección de las mujeres.

Aldeas vecinas a zonas de protección ambiental o que se superponen a las mismas:

- imposición de límites muy precisos a la necesidad cíclica de escisión de las comunidades por conflictos internos, con el consecuente sellamiento de los conflictos en el interior de las comunidades;
- exacerbación de las tensiones domésticas por el impedimento de que grupos en conflicto puedan dividirse y sus partes disidentes trasladarse a locales próximos, formando nuevas aldeas.

Aldeas en regiones con atractivos turísticos y emprendimientos hoteleros:

- intrusión en los territorios y consecuente introducción de factores de stress en la vida comunitaria y doméstica;
- captación de indígenas para las tareas de construcción de establecimientos hoteleros y servicio en sus instalaciones cuando ya en funcionamiento, con consecuente abandono de sus actividades habituales y exposición a una economía mercantilizada y a modelos de género ajenos a sus patrones de existencia;

- fuerte introducción de la moneda y fetichización y mercantilización de los componentes del modo de vida indígena y de su ambiente natural, incluyendo la comercialización de la imagen corporal de mujeres y hombres indígenas con la consecuente objetificación de los cuerpos;
- captación de mujeres indígenas para la prostitución.

Aldeas en regiones de yacimientos de piedras preciosas:

- intrusión del medio por aventureros que actúan sin referencia a normas y tienen un impacto disruptivo en la vida comunitaria y doméstica;
- ocupación de territorios mediante prácticas de gangsterismo y amedrentamiento, sembrando el terror por medio de ejecuciones selectivas y masacres;
- convocación a un modelo de virilidad que es extraño a las relaciones de género comunitarias;
- atracción de las mujeres para obtener servicios sexuales, promoción de la prostitución;
- violaciones;
- concubinatos interétnicos disruptivos para las reglas comunitarias;
- como en todos los casos, la presión intrusiva sobre el grupo promueve el stress y la agresividad en el espacio doméstico y comunitario;
- conflictividad y enfrentamientos abiertos entre *garimpeiros* explotadores de los yacimientos y las comunidades, con severa victimización de las mujeres en el contexto bélico que así se origina.

Aldeas en regiones de yacimientos de minerales de interés estratégico, de yacimientos de hidrocarburos y aldeas en regiones en que se proyectan o construyen usinas hidroeléctricas :

- intrusión por emprendimientos de sondeo y exploración del subsuelo que introducen personas ajenas a la comunidad, con

sus pautas propias de relacionamiento incluyendo el género, sus valores basados en un desarrollo definido por el productivismo, la competitividad y la capacidad de acumulación, y sus modelos de agencia viril asociados a esa relación de exterioridad con relación a un medio natural y humano entendido exclusivamente como oportunidad para la extracción de lucro y ventajas: una pedagogía del cuerpo y la naturaleza alienables, presa disponible para la apropiación, el control jurisdiccional y la explotación hasta el desecho, objetificación que incide en la percepción de las mujeres como cuerpo a ser apropiado y rapiñado;

- los campamentos de las instalaciones extractivistas y de las represas destinadas al sondeo, construcción de grandes obras y el gerenciamiento de las mismas incluyen vigilancia privada que, como parte de sus estrategias “defensivas” realiza acciones de intimidación que incluyen ejecuciones selectivas, amenazas y masacres, interviniendo en la región de forma disruptiva e introduciendo alto grado de stress y tensión en las relaciones comunitarias y familiares de los indígenas habitantes de la región;
- alcoholismo derivado de la presencia del frente blanco, con el resultado de la violencia que la enajenación alcohólica, sumada al stress causado por la intrusión e intervención en el tejido comunitario, provoca en las relaciones familiares;
- instalación de casas nocturnas y prostíbulos en el perímetro de las empresas y, en algunos casos, dentro de sus instalaciones, con la consecuente oferta de bebidas alcohólicas y del cuerpo femenino ofrecido como objeto a ser abordado desde una exterioridad apropiadora y mercantil.

Aldeas en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas y aldeas afectadas por el tránsito de traficantes:

- reclutamiento de jóvenes para el tráfico y el impacto de esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;
- oferta de enriquecimiento y nuevas formas de control de la vida social por medio del dinero y consecuente impacto negativo de

esta forma de empoderamiento masculino sobre las relaciones de género;

- oferta de armas para ejercicio del control territorial y exacerbamiento de la violencia, con consecuente impacto en las relaciones de género y la vida doméstica;
- formación y proliferación de gangs vinculadas al tráfico con sus códigos y prácticas de competitividad y espectacularización de la crueldad basados en un estilo mafioso de virilidad;
- introducción disruptiva de armas y drogas en la aldea asociadas al control territorial y a la exhibición de capacidad violenta con consecuente victimización de las mujeres;
- aplicación de castigos y tratamiento cruel con fines de ejemplaridad para el control jurisdiccional y afirmación viril de los jefes;
- proliferación de violaciones en el espacio público y violaciones domésticas;
- disrupción e inversión de la jerarquía de autoridad tradicional basada en las franjas etarias con consecuente reducción de la capacidad de control y mediación por parte de las autoridades indígenas;
- violencia doméstica exacerbada por la introducción de un nuevo modelo de virilidad propio de las organizaciones mafiosas.

Aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, y grupos de indígenas sin territorio propio acampados en los márgenes de carreteras:

- intrusión y desarticulación de las pautas de vida comunitarias por parte de la sociedad no indígena, causando stress y desorientación en las relaciones de género y familiares;
- proximidad de prostíbulos y del accionar de la trata de personas y del tráfico;
- introducción de la mirada objetificante y pedagogía del cuerpo-objeto;

- atracción al alcoholismo y las drogas, con su consecuente efecto violentogénico y ruptura de códigos;
- en condiciones de carencia, falta de acceso a la salud y a la educación, a la alimentación, al agua y al saneamiento básico, en los grupos acampados de indígenas sin territorio propio, la autoridad parental sufre la pérdida de la guardia de sus hijos debido a que las familias son acusadas por los agentes estatales de maltrato o falta de cuidado;
- en lugar del Estado, los padres son castigados con la pérdida de sus hijas e hijos, que son retirados de las familias y entregados en adopción en las ciudades próximas;
- las niñas se encuentran, en esos asentamientos transitorios en el margen de las carreteras, en situación de extrema vulnerabilidad y expuestas a la violencia sexual y a varias formas de explotación;
- alta incidencia de suicidios en niñas y adolescentes ⁴

Aldeas localizadas en las periferias urbanas o englobadas por las ciudades en su expansión, comunidades 'desaldeadas' e indios urbanos:

- Carencia de todo tipo de acceso a derechos específicos y políticas públicas especializadas por parte de las mujeres indígenas en esta situación, negados a ellas, por un lado, por municipios que dicen no atender la salud, la educación o la asistencia social de indígenas, y, por el otro, por los órganos estatales indigenistas, que no reconocen a los indígenas 'desaldeados' como tales;
- explotación sexual infantil y casos de esquemas organizados por comerciantes locales para la victimización sexual de las jóvenes indígenas;
- retención de documentos de mujeres embarazadas o madres recientes para el cobro de pensiones y auxilios estatales

⁴ Aunque el suicidio es mayor entre hombres, hay un número alto de suicidios de mujeres jóvenes y niñas entre los Guaraní Kaiowá.

Todas las comunidades indígenas del país:

- desarreglo de las relaciones de género por exposición de los hombres al modelo de virilidad criollo, colonial/moderno;
- introducción de la mirada pornográfica y objetificante sobre el cuerpo;
- aumento de la frecuencia y del grado de crueldad de la violencia de género en sus diversas modalidades, tanto intrafamiliar como extra-familiar;
- vulnerabilidad de las mujeres al asedio sexual por parte de agentes estatales asalariados que actúan como maestros y profesores, agentes sanitarios, fuerzas de seguridad, etc., aun cuando estos sean también indígenas;
- vulnerabilidad de las mujeres al alcoholismo y uso de drogas por parte de sus parejas o por ellas mismas;

Aldeas en estado de guerra con los invasores o alcanzadas contemporáneamente por el asalto bélico sobre sus territorios:

A esta larga lista de formas de vulneración de la vida y el bienestar de las mujeres, a medida que avanza la desposesión de sus pueblos, se agrega una forma de violencia extrema asociada a las formas contemporáneas de la guerra, como la ocurrida ejemplarmente en lo que se llamó, en Brasil, Masacre del Paralelo 11. La codicia por el yacimiento de diamantes, uno de los diez mayores del mundo, que abriga la Tierra Indígena Roosevelt, de 2,6 millones de hectáreas en los Estados de Rondonia y Mato Grosso, llevó a incursiones y expediciones punitivas constantes de “garimpeiros” -mineros artesanales- aliados a “siringueros”, contra los indios Cinta Larga, dueños ancestrales de ese territorio. En 1963 tuvo lugar uno de los episodios más crueles de esa invasión: enviados de la empresa Arruda & Junqueira, después de arrojar azúcar envenenada y dinamita a una aldea en fiesta desde un avión alquilado por la empresa, persiguieron a los indios y, al localizarlos en las proximidades del Paralelo 11°, los asaltaron, matando a un grupo con formas extremas de crueldad. Entre estos, una mujer fue colgada viva y cortada al medio con un facón (Dal Poz y Junqueira, 2013). Esto configura lo que he venido categorizando

como un crimen de *femigenocidio*, por el carácter plenamente público y el contexto bélico en que ocurrió (Segato 2011). Recuerda, por sus características, a los crímenes cometidos contra las comunidades indígenas de Guatemala en el cuerpo de sus mujeres, exterminadas con extrema crueldad como forma de exhibir espectacularmente la capacidad violenta sin límite, el dominio territorial y la soberanía sobre la vida en la jurisdicción en disputa, característica modalidad operativa en las nuevas formas de la guerra (Segato 2006)

En la Argentina Silvana Sciortino registra, en su etnografía junto a mujeres indígenas reunidas en el movimiento de mujeres, una serie de testimonios que refieren a situaciones de violencia ejercida contra ellas. En los espacios de debate que las indígenas conforman en el marco de los Encuentros Nacionales de Mujeres, muchas se animan a describir situaciones de violencia en sus comunidades, en las ciudades y en espacios de movilización social. Entre algunas de las situaciones se mencionan: violaciones en contexto de trabajo doméstico perpetradas por el patrón, en sus comunidades ejercida la violencia por varones indígenas o por “criollos” o “winkas”, así como violaciones a las jóvenes indígenas que migran a las urbes por trabajo o estudio; violencia doméstica asociada principalmente al problema del alcoholismo; muertes por abortos clandestinos; maltrato, abuso e imposición de prácticas médicas; dificultad para el acceso a la participación política y la toma de la palabra; imposición de modelos occidentales de belleza (ver los debates de las mujeres indígenas en la Argentina en torno a la incorporación de la violencia de género como punto en la agenda de sus pueblos en Sciortino, 2012.)

Este panel y la variedad de situaciones en él compiladas habla por sí mismo al respecto de las metas y alianzas de un Estado que ve en los territorios habitados por los pueblos indígenas no más que una ocasión para dar continuidad a la rapiña colonial. A partir de un cuadro de atrocidades como el aquí trazado es posible concluir que el proyecto del Estado nacional no es otro que el de un frente de explotación del territorio para el que se unen instituciones estatales con el interés empresarial en expansión. Se trata, sin duda, del lado más sombrío de la modernidad, siempre imbuida de su naturaleza colonial. Una colonial/modernidad, como nos ha hecho notar Aníbal Quijano, a partir de la fundación co-

lonial del proceso moderno y del propio capitalismo (Quijano 1991-a y b, entre otros, y Segato 2013-a). Por lo tanto, no son emprendedores privados los que afectan la vida del indio y transforman en un verdadero calvario la existencia de las mujeres indígenas, pues estos emprendedores no podrían existir sin una alianza y un respaldo estatal.

Es a remolque de este daño permanente y consistente que el estado saca a relucir su capacidad legislativa, pero siempre lado a lado con el daño o con posterioridad al mismo. En la ambivalencia inevitable del Estado, determinada por la naturaleza francamente incompatible de su pretensión democrática con su adhesión al proyecto del capital, radica la clave del fracaso de sus políticas reparadoras. Es así que podemos repetir lo que ya hemos afirmado otras veces al observar el proceso de avance del frente estatal-empresarial: *que el Estado y la modernidad que representa intenta ofrecer con una mano lo que ya ha retirado con la otra*, y por la precedencia y la magnitud del daño, que además no se detiene, la mano reparadora –izquierda en todas las alegorías– es siempre más débil que la agresora.

Mundo Aldea y sociedad colonial/moderna: normativa y sexualidad como bisagra de su diferencia

No resulta fácil la tarea de desentrañar y exponer el carácter permanentemente colonial del frente estatal y la manera en que, con su avance, interviene y descompone la malla comunitaria del mundo-aldea, pues se trata de una intrusión molecular, que se apodera de las estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el meollo y dejando la carcasa hueca. Esa carcasa, o superficie de las instituciones de la vida social, presenta una apariencia de continuidad y permite, por ejemplo, seguir hablando de relaciones de género, de normas del grupo, de “autoridad tradicional”, o de sus “costumbres”, produciendo un espejismo de continuidad histórica entre el mundo-aldea antes y después de su intervención por el frente colonial con la interceptación de su historia por el proyecto histórico moderno. Por detrás de una apariencia de continuidad de algunas estructuras, como paradigmáticamente el género, se esconde una ruptura, una verdadera

mutación. Las nomenclaturas permanecen, pero ahora imbuidas de un sentido muy distinto, por haberse incorporado a una nueva lógica, a un nuevo orden que es el orden de la colonial/ modernidad. Ocurre entonces el efecto de una verosimilitud de lo que llamamos género y de lo que llamamos ley propia del mundo-aldea, cuya consecuencia es una normativa que nos parece atroz, pero que, mirada con más aproximación, nos revela el engaño de nuestra lectura inicial (Segato 2013-b).

Nos traiciona también la propensión generalizada a dejarnos enceguecer por el engaño de las retóricas de la modernidad y la fe no examinada en el Estado, la esfera pública, las leyes y, en fin, las instituciones de la modernidad, que nos conducen, incautos, a una *alterofobia* (Álvarez Degregori 2001) y a una desconfianza visceral de los otros mundos, de los mundos no-blancos. También algunos feminismos son alcanzados aquí, con esta crítica, en su ceguera propia. Son aquellos feminismos universalistas, que no perciben que la propia sexualidad, que el acceso sexual mismo, tiene significaciones muy distintas, constituyéndose inclusive en el pivot de la mutación de los mundos con la entrada de la mirada colonial/moderna, siempre objetificadora, rebajadora y pornográfica, como intentaré demostrar con el relato de algunos casos. De la misma forma, se critican aquí ciertos pluralismos, incluyendo algunas vertientes del pluralismo jurídico que, aun bienintencionadamente, positiván la norma, el mito y las cosmologías, fundándose en un relativismo cultural esencialista y metafísico que no contempla el *pluralismo histórico*, el cual, como he afirmado en otra parte, es la dimensión más radical del *derecho a la diferencia* (Segato 2013-c).

Un breve examen de algunos ejemplos de cómo se malentiende el tránsito de estructuras de un mundo a otro cuando no se tienen en cuenta las debidas mediaciones servirá aquí para mejor comprender lo que expongo. Mucho se ha hablado del pleito de las mujeres contra la ley consuetudinaria de numerosas sociedades tribales de países africanos como Sudan, Zambia, Uganda, Nigeria y Zimbabwe, que les prohíbe heredar de sus mayores o de sus cónyuges. En 2012 fue muy celebrado un fallo de un juez de Botswana que permitió a dos hermanas recibir la herencia de la casa paterna. El debate, allí, con gran ceguera histórica, se coloca en términos de la oposición entre la barbarie de una ley interna

que impide a las mujeres heredar y las transforma en parias, y el carácter “civilizado” de una ley moderna que debe prevalecer imponiendo la igualdad de Derechos. El debate omite, sin embargo, que un mal precede a la barbarie del enunciado contemporáneo de la “ley tribal”. Esa omisión se debe a la forma en que en el precepto moderno descomponemos la vida, fragmentando sus componentes como si estos fueran pasibles de ser observados separadamente. De hecho, una norma de herencia patrilineal existe asociada e indivisible de otras normas de vida comunitaria que garantizan el goce colectivo del patrimonio.

El primer error, entonces, no es la prohibición de la herencia por parte de las mujeres, sino la disolución del colectivo. Sin embargo podemos hablar aquí de una ceguera instrumental, pues ve la barbarie de dejar a las mujeres en estado de desposesión, pero no ve la barbarie de la desarticulación colonial/moderna de la vida comunitaria y mucho menos se preocupa por crear los mecanismos necesarios para restaurar el tejido colectivo damnificado. Cuando hablamos, por lo tanto, de ley tribal, no podemos olvidar de la forma holista en que ésta es concebida y funciona, en articulación y conexión indisociable de normativas referidas a todos los aspectos de la vida comunitaria y sin permitir el aislamiento de una regla particular, como en este caso la regla de la herencia.

Otro caso muy revelador de este *malentendido* generalizado que nos lleva a apostar todas las fichas a la ley moderna y al avance del Estado como benefactores del indio se puede entender a partir de una impresionante historia que me fue relatada por la profesora Xavante Isabel Rê'amo Wadzatsé de la Aldea Imaculada Conceição situada en la Tierra Indígena São Marcos. En el mundo amerindio, a diferencia de la ley moderna, la violación no es un crimen sino una forma de castigo, una figura de la ley consuetudinaria que establece que determinadas contravenciones de parte de las mujeres tienen como punición la violación colectiva. Desde una perspectiva moderna, cuesta entender que por décadas, hasta recientemente, los antropólogos que visitaron aldeas distantes supieron de la existencia de esta sanción pero no tuvieron jamás ocasión de verla o saberla aplicada. Como dije, se trataba, más que nada, de una figura del discurso jurídico interno que colocaba un firme límite en posibles

infracciones femeninas como, por ejemplo, espiar los secretos de la iniciación masculina en la casa de los hombres.

Sucede que, con la intrusión de la concepción burocrática moderna de lo que es una norma jurídica, la ley se especializó y se mecanizó: no existen, en principio, normas que no sean aplicables, la ley deja de ser entendida como una figura del discurso, aunque, de hecho, con frecuencia, lo continúe siendo. El caso que me relató la profesora Isabel vino a mostrarme, justamente, este dramático cambio en el papel y la función de la ley, en su sentido. En una familia de su aldea xavanti, una joven casada cometió adulterio con un indígena del mismo pueblo habitante de la ciudad. El indígena que sedujo a la joven había sido cooptado y corrompido por la sociedad blanca y ocupaba un cargo político electoral en el municipio. Mantuvo una relación con ella, y luego la abandonó. La joven, entonces, pidió para retornar a su casa, su joven marido la perdonó y le abrió las puertas para que lo hiciera y sus padres también estuvieron dispuestos a recibir a la joven de vuelta. Pero la ley tribal se había vuelto automática, en el caso de que la joven volviese, doscientos jóvenes guerreros la violarían, aplicando maquinalmente y otorgando materialidad a lo que antes siempre había sido una fórmula del discurso.

Hoy, según me cuenta la profesora Teresa y otras participantes xavantes de los talleres de divulgación de la ley Maria da Penha contra la violencia doméstica, se han multiplicado los casos de violación en las aldeas, y lo que antes era una forma de amenazar y amedrentar, se materializa regularmente. Sociedades que siempre presentaron los más bajos índices de violación, son hoy sociedades con índices altos de violación, por no otra razón que una mutación en el significado y el papel de la ley. Por lo tanto, es importante comprender que cuando decimos “ley interna”, derecho consuetudinario, no deberíamos estar hablando de normas que se burocratizan e independizan para recaer con su sanción como un *deus ex-maquina* desde el exterior del contexto particular, sino de leyes que juegan un papel de otro tipo en el juego de las narrativas que se entrecruzan en el cotidiano de una comunidad indígena.

Con la aclaración, todavía, de que, al hablar de una pena de violación, el segundo término, es decir, la violación misma, no tiene el mismo valor y significado que el mismo acto adquiere en la sociedad moderna, pues

la sexualidad se organiza y se encamina de otra forma. La violación no tiene el sentido de un asesinato moral, de un daño a la moral, que destruye el prestigio y el valor de alguien. No hay vergüenza ni perversidad endosados en la agresión sexual, y ésta no deshonra a la víctima y sus figuras tutelares. La agresión sexual es una entre otras posibles, un castigo corporal pero no un castigo moral, y no constituye una reducción moral de la víctima y, a través de ella, de su familia y comunidad enteras, como es el caso en el occidente moderno.

En ambos casos, tanto en el de la ley que interdice la herencia femenina como en la norma que sanciona la punición por violación estamos frente a la típica maniobra moderna, que pinza un elemento y lo desarraiga de su contexto originario, imponiéndole una torsión que hace con que el elemento mantenga su apariencia –ley, norma, sanción, punición, en estos dos casos–, pero el contenido de ese nombre y la significación de ese elemento se encuentre cambiado. Un nuevo sentido es contrabandeado como referente de una denominación que continúa. Y detenernos aquí para puntualizar este efecto de verosimilitud y falseamiento del sentido original de las normas es muy relevante para entender qué sucede con las reglas que orientan las relaciones de género a partir de la interferencia del frente colonial sobre el mundo-aldea, es decir, cuando la masculinidad propia del mundo aldea se ve interpelada y convocada por la masculinidad del mundo colonial/moderno y debe responder a éste en la guerra, la negociación de la paz, la política y la oferta de trabajo.

En el campo del derecho y de la Antropología Jurídica, esta crítica ha sido enunciada con eficiencia por Esther Sánchez Botero, en un largo examen de lo que ocurre y no debería ocurrir al intentar realizar el, en principio, saludable movimiento de considerar las reglas y “costumbres” como una “justicia” o un “derecho” propio de las sociedades indígenas. La autora descarta la forma en que el Banco Interamericano de Desarrollo – BID ha implementado un proyecto global que se propone “positivizar estos derechos”, es decir, transformarlos en un catálogo de normas extraídas de las culturas y leídas a partir de un marco universal desde la óptica de un derecho positivo occidental (Sánchez Botero, 2001: 190-191). Esa positivación, como vengo argumentando aquí y como Sánchez Botero señala, es una falsa comprensión de lo que esas normas son y significan en el seno

de las comunidades en las que se originaron. Y esa falsa comprensión, en el campo del género, nos lleva a abominaciones escrupulosas de los enunciados del mundo del otro. Una hermenéutica de la propia norma es lo que aquí se torna indispensable, y lo que no tenemos.

No ha sido frecuente el foco de los etnógrafos sobre este fenómeno, que aquí intento cercar, de la captura y desarraigo de la norma y, en especial, de las normas que construyen el género, como proceso inherente a la intervención del frente blanco, para incluirla en el nuevo conjunto de relaciones. Tampoco contamos con etnografías de la vida sexual del mundo amerindio. He mencionado diversas veces, más arriba, el hecho de que la sexualidad y, en especial, la masculinidad amerindia se ve afectada por la exposición a los patrones de virilidad de la sociedad dominante. También listé la pedagogía pornográfica que hace su efecto, introduciendo la mirada alienada, objetificante y fetichizadora sobre el cuerpo. A esto se agrega la moralización de la sexualidad, introducida por la asociación entre mal y sexo, entre daño y sexo, el “pecado”. El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación. El cuerpo pasa a ser no solamente un territorio accesible, sino también expropiable y objeto de rapiña. Algunos ejemplos nos ayudan a exponer el nudo de estos cambios, verdaderas mutaciones para cuya descripción no tenemos todavía construida una capacidad retórica ni un vocabulario que nos permita examinar y exponer las pérdidas y las ganancias que nos imponen. Solo tenemos el vocabulario que la colonial/modernidad, con su grilla cognitiva emergida como episteme después de la conquista, nos ofrece. Y ese vocabulario resulta insuficiente cuando tenemos que ver los cambios en su profundidad estructural (ver una crítica a los feminismos que tienen una comprensión universalista de la sexualidad en Bidaseca, 2011).

En un experimento de “antropología reversa” entre los indígenas Matis de la Tierra Indígena Vale do Javari, en el Estado de Amazonas, que Bárbara Maisonnave Arisi expone en su artículo “Vida Sexual dos Selvagens (Nós): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga”, la autora nos cuenta el efecto causado por la llegada de películas pornográficas a aldeas extremadamente distantes de los grandes centros:

En la aldea Aurelio, una de las transformaciones había sido provocada por la existencia de una placa solar que antes era usada para la iluminación de la escuela y ahora estaba conectada a un conversor y una batería de camión que proveía así de energía una televisión y un aparato de DVD. En la otra aldea, siete horas de canoa con motor 8HP río Ituí abajo, la televisión y el DVD eran alimentados por un generador movido a combustible – llamado “combustol” en el Amazonas. En ambas TVs, uno de los programas era asistir películas pornográficas compradas o trocadas en las ciudades de Atalaia do Norte, Benjamin Constant o Tabatinga (AM), en Brasil, o en Leticia, Colombia (Maisonave Arisi, 2012: 56, mi traducción del portugués)

Recomiendo a todos el relato de la autora sobre ese encuentro del ojo indígena con la pornografía: la sorpresa, la perplejidad, la curiosidad, el asombro de los Matis frente a las escenas que, en comunidad, viejos, adultos, jóvenes y niños, atónitos, veían cada tarde intentando descifrar en qué consistía todo aquello que entendieron como “sexo de blanco”. Pero hay que entender que no se trata, como enfatiza la autora que cito, solamente de una diferencia relativa a las formas que la propia práctica sexual asume (posiciones, etc.), sino a la relación misma de los sujetos con su sexualidad y con el cuerpo, aproximándonos aquí de alguna forma a las distintas pedagogías del sexo que emanan de la diferencia señalada por Foucault entre una “ars erótica”, con su énfasis en la experiencia del placer, y una “scientia sexualis”, con su énfasis en la representación y en la exterioridad (Foucault 1990). Está sugerida también aquí la diferencia entre el sexo como goce fálico de poder apropiador y administrador –*perverso*, en un lenguaje lacaniano–, y el sexo como placer de relación –*neurótico*, para Lacan–. Aquí se distinguen la *pornografía* del *erotismo*: el goce de un sujeto exterior que fantasía la apropiación del cuerpo explorado y explotado, como diferente al placer de la conjunción en que la entrega es compartida.

La exterioridad de la mirada pornográfica y perversa sobre el cuerpo y la representación focalizada y objetivada de sus placeres se encuentra asociada a la exterioridad colonial moderna – exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad rapiñadora de la naturaleza, exterioridad administradora de los recursos, exterioridad expurgadora del otro y de

la diferencia, ya apuntadas por Anibal Quijano y por Walter Mignolo, en sus textos y que aquí traduzco en términos de ese carácter pornográfico de la mirada colonizadora (Quijano 1992; Mignolo 2003 (2000). 290-291 y 424). La implantación de esa mirada exterior, pornográfica, alienadora del cuerpo y de la sexualidad, y su importancia en la expansión del proceso colonial se muestra también en el hecho de la coincidencia, que no podré examinar aquí en toda la profundidad y densidad de sus afinidades, entre los grandes emprendimientos extractivos y la presencia de burdeles: se revela aquí una relación expropiadora y apropiadora, rapiñadora y exterior con el medio ambiente natural y con respecto al cuerpo femenino. He recibido también el relato de que cuando los jóvenes de comarcas patagónicas con gran presencia de población indígena mapuche, en la Argentina, migran a las cabeceras regionales reclutados como soldados en los cuarteles, el primer paso de su absorción en el nuevo medio es llevarlos a los burdeles de las inmediaciones del destacamento en el que recibirán entrenamiento militar. En consonancia con esto, es interesante que, después de la prohibición de los prostíbulos en la ciudad de Buenos Aires en 1935 y en toda la Argentina en 1936, con la ley 12.331, éstos vuelven a permitirse en 1944 solamente en las proximidades de los cuarteles militares (Schnabel, 2009). Una vez más estamos frente a la pedagogía de la mirada pornográfica sobre el cuerpo-objeto de las mujeres. Una pedagogía del festín sacrificial del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que así, frente a sus restos, se concelebra y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, bloqueo de la empatía y distancia rapiñadora, para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina⁵. Poco importa aquí si, como Lacan afirma al referirse a la pulsión escópica y la "mirada", no es el observador y sí el objeto mirado el que captura, es decir, el agente, el activo en colocar el ojo en foco, revelar su deseo (1978). E importa poco porque para colocase efectivamente en ese lugar, el *objeto* debe, por su parte, objetificar la mirada del espectador, enseñarle a desear desde afuera, desde la falta, y ser capaz de secuestrarla y educarla a dirigirse a

⁵ Sin duda hace eco aquí la mirada de los públicos occidentales frente a las exhibiciones de los vasos mochicas en los museos del mundo. Es una mirada pornográfica sobre escenas que son plenamente eróticas y que nada tienen que ver con la malicia que esas audiencias les atribuyen, ya que lo que exponen es una celebración de la vida y del placer sin componente de daño.

lo que exhibe. A pesar de activo, el “objeto” de la mirada que, a su vez, la objetifica, se encuentra, por lo tanto, cautivo y obligado a comportarse como sujeto eficiente de esta *pedagogía de la crueldad que es la pedagogía del mirar pornográfico*. Desde este punto de vista, esta modalidad de mirar faltante y faltoso es plenamente histórica⁶

En la misma dirección de lo dicho va el ejemplo de lo sucedido con el antiguo ritual Xavante de dar el nombre a las mujeres. La película ‘Pi’õnhitsi’, *Mulheres Xavante sem Nome*, de 2009, producida por Video en las Aldeas – VNA y dirigida por Tiago Campos Torres y Divino Tse-rewahú, muestra este cambio, esta mutación moral y normativa a la que vengo refiriéndome. Se relata allí la dificultad de la aldea Sangradouro, de Mato Grosso, para filmar una película sobre ese ritual de iniciación femenina, realizado por última vez completo en 1977. La dificultad resulta de que el Pi’õnhitsi prescribe que, durante la larga fiesta, el hermano del marido tenga acceso sexual a la mujer iniciante, siendo esto aceptado como un honor por el propio marido y su joven mujer. Como consecuencia de la presencia de una misión católica en la aldea, la mirada ya catequizada es inoculada con el veneno de la mirada occidental y surge la culpa y la deshonra. El ritual entonces es realizado nuevamente una vez durante los años 80 y por última vez en 1995, pero, por incidencia de los sacerdotes católicos, ocultando o retrabajando su verdadero guión original, para ser después definitivamente abandonado, en la consciencia de la lectura que el blanco haría del mismo. El ojo xavante aprende a ver el mundo, su propio mundo, con el ojo del blanco. Desde entonces, las mujeres quedarán sin nombre, pues es a través del Pi’õnhitsi que el nombre les era dado.

Una conversación entre su director indígena, Divino, y su director blanco, Tiago Torres, en la mesa de montaje, mientras repasan imágenes de archivo, es reveladora. Divino va pasando revista a algunas memorias de su vida, y relata, al co-director, frente a la cámara, que durante su

⁶ Kaja Silverman (1992: 407) parece confirmar esta historicidad cuando, en una nota, cita un comentario de Lacan respecto de la conversión auto-consciente de esta mirada, que se torna explícita: “*I saw myself seeing myself*” ...[this formula] remains ... correlative with that fundamental mode to which we referred in the Cartesian *cogito*...” Nadie dudaría hoy de que el *cogito* cartesiano es un viraje plenamente histórico.

clausura en la casa de los hombres –llamada *Ro* entre los Xavante– para pasar por el proceso de iniciación masculina, le llamaba la atención que, además de su madre, otra mujer le llevaba su comida hasta el recinto. En una de sus salidas del resguardo, le preguntó a su madre quién era esa mujer, a lo que ésta respondió revelándole que era de la casa de su tío paterno que aquella comida provenía. Fue así que Divino se enteró de que su paternidad biológica era de su tío y no del marido de la madre. Recuerda, entonces, su reacción ante el relato de ella: “Soy un hijo de puta, entonces!” fue su respuesta, rechazada sin dudar tanto por su madre como por su padre, marido de ésta, que le dicen: “No, no es así. Entre nosotros, las cosas son de otra manera”. Es en esa exclamación, considero, que se encuentran encriptadas todas las contradicciones entre el *patriarcado de bajo impacto* propio del mundo-aldea, comunitario, y el patriarcado perverso de la colonial /modernidad apropiadora, pues en el contexto del *Pi’õnhitsi* no existe mirada pornográfica, es decir, no existe accesibilidad sexual expropiadora y causa de deterioro moral, en el sentido que revela la mirada, confusa ante su propia colonización, del cineasta indígena. De esta forma, la aldea quiere hoy recuperar el ritual *Pi’õnhitsi*, pero el mayor obstáculo que enfrenta viene de los jóvenes maridos de las mujeres que tendrían que participar del mismo. Estos jóvenes hombres han aprendido a entender el cuerpo de sus esposas con una mirada pautada por los valores de la virilidad del colonizador. Es el hombre blanco su interlocutor y par preferencial en el presente, de la mano de ese interlocutor dominante, el ombligo del cosmos se va desplazando de la aldea hacia el mundo del blanco, y es la fragilidad de los hombres, tan fácilmente cooptables por el mundo dominador, que lo permite.

Pero el mundo blanco, con su prejuicio y pecado, con su visión del sexo como daño, mácula, reducción y sujeción del otro penetrado, feminizado, opera indudablemente con un doble estándar de moralidad. Su moral no es consistente. Un caso que ha dividido a las antropólogas feministas en la Argentina expone de forma muy clara ese doble estándar. Se trata del caso de la muchacha wichí, en la región del chaco salteño, tomada como esposa por el marido de su madre, con el consentimiento de ambas. Denunciado por la directora de la escuela en que la niña estudiaba, la historia de un “padraastro violador” del pueblo wichí recorrió

el país y provocó un enfrentamiento feroz entre las antropólogas que trabajan sobre el tema de género. El feminismo universalista afirma que el acceso sexual del marido de la madre sobre una menor de edad es crimen en todos los casos y para cualquier sociedad. El feminismo decolonial afirma que es necesario escuchar lo que dice la gente, y de hecho, durante los siete años que el joven marido de ambas mujeres wichi permaneció preso, fueron éstas quienes le llevaron su comida diariamente a la cárcel, porque el acceso sexual no tiene, para las mujeres wichi el mismo significado que tiene para nosotros, y porque dos mujeres pueden compartir un hombre. Todavía una información complementaria se torna indispensable para revelar el sentido oculto del empeño de los agentes estatales en criminalizar al joven marido wichi: en esa región existe la costumbre del “chineo”, es decir, de la iniciación sexual de jóvenes criollos mediante la violación de las niñas wichis de las aldeas próximas. Sucede que, muy a la inversa de lo ocurrido respecto a la supuesta “violación” de la niña wichi por su padrastro, cuando las niñas wichis son violadas por hombres criollos, el estado es omiso y la impunidad es garantizada. Aquel empeño mostrado por velar por la integridad sexual de las niñas indígenas frente a los hombres también indígenas, encarcelándolos sin oír los argumentos del propio pueblo, se desvanece y deja lugar a la omisión y la indiferencia cuando el agresor de las muchachas indias es el hombre blanco. (ver Cebrelli 2007, Corvalán 2011, Bidaseca 2011). La hipocresía de la mirada del blanco sobre el indio queda, de esta manera, expuesta.

La *diferencia* que aquí intento mapear entre la función normativa y su impacto en el control del género y la sexualidad muestra su relevancia hasta en los casos en que la propia sobrevivencia del grupo está en juego. Esto se demuestra en el relato que recibí en 2009, durante una reunión de la Coordinación de Género de la Fundación Nacional del Indio en Tangará da Serra, Mato Grosso, para la divulgación de la Ley María da Peña contra la violencia doméstica, de una mujer indígena Tapuia de la Aldea Carretão, Estado de Goiás, nacida en 1952. Al inquirir sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, me explicó que sus rasgos físicos son el resultado del proceso de reconstrucción de su pueblo. Una variante de esa historia, me aclaró, aunque no exacta-

mente igual, había sido ya relatada por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloisa de Almeida Lazarin, que la registró, según constaté, en tesis y publicaciones (1985; 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra, por efecto del pudor colonial, difiere y complementa la historia oficial de los Tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil (ISA, 2009). De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lino, los Tapuio, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción portuguesa, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les asestaron lo que pareció ser el golpe de gracia. De la secuencia de infortunios restaron solamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo XX, una de ellas la bisabuela de Ana Lino. Frente a la inminencia de un final del mundo al que pertenecían, las tres pusieron en práctica una estrategia que les permitió vencer la muerte, personal y colectiva. Esta estrategia consistió en practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma abordados y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapuio, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedido por la corona portuguesa a fines del siglo XVII les diera descanso. Hoy, con alrededor de trescientos miembros, la comunidad se encuentra fuera de peligro y continúa en franca expansión, a pesar de la pobreza.

En esta extraordinaria historia resalta, por un lado, la capacidad de las mujeres de administrar su propia sexualidad, es decir, su agencia y soberanía sexual y procreativa, y la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos constituir la normativa positiva de una cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc. Las tres regeneradoras del mundo Tapuio abjuraron deliberada y estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente por un proyecto como pueblo obedeciendo a una pulsión de futuro colectivo

a partir de la conciencia de un pasado común. El vector aquí es la propia idea de ser un pueblo en busca de continuidad.

Otros sociedades se han visto también frente a la muerte como sujetos colectivos, y se han rescatado a sí mismas de esa dramática circunstancia por medio de estrategias semejantes. Los Tapirapé de Mato Grosso se vieron reducidos a cincuenta y seis personas en los años 70, y hoy son aproximadamente mil. De los Avá-Canoeiro de Tocantins sobrevivieron once y hoy son veinte personas, algunas de ellas hijas de lo que llamaríamos violación o de relaciones incestuosas. Sus madres, sin embargo, nunca les hablaron sobre esto, pues es la determinación de reconstruirse como pueblo lo que consideraron relevante.

Género y colonialidad: del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno

He iniciado mi exposición con un listado de formas de agresión padecida por las mujeres indígenas a medida que avanza el frente estatal-empresarial-mediático-cristiano que no deja dudas de la participación del Estado en los daños infringidos. He argumentado que todos los esfuerzos en términos de legislación, políticas públicas y acciones estatales poco pueden contra esta máquina arrolladora que avanza sobre las comunidades, pues la protección que ensaya el estado y sus agentes va a remolque de la destrucción que este mismo estado impone a los pueblos. He tratado hasta aquí de la transición de lo que he llamado “mundo-aldea”, a falta de un nombre mejor para representar las relaciones sociales antes de la intrusión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial primero ultramarina y después republicana, colocando el foco en la mutación de la concepción de la norma, y en especial de las normativas de género y sexualidad.

Mis observaciones son el resultado de un periodo de diez años de observación de la expansión del frente estatal “democrático” en el mundo indígena de Brasil y en la vida de las mujeres. El frente estatal “democrático” al que hago referencia es el de las post-dictaduras en nuestros países, que llega a la frontera indígena, al “mundo-aldea”, con leyes y políticas públicas, empresas y ONGs. Ese frente, siempre colonial, irremediable-

mente intrusivo e interventor en lo que resta del mundo-aldea, intenta entregar con una mano lo que ya ha retirado con la otra, se esfuerza en ofrecer antidotos, bajo la forma de derechos, para contener la acción del veneno que ya inoculó. Debido al formato constitutivo del Estado y la baja consciencia entre sus agentes de la diferencia entre la “ciudadanía” como masa de individuos formalmente titulares de derechos y una organización comunitaria y colectivista de la vida, la consecuencia de su accionar es, casi inevitablemente, disruptiva con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea, además de producir el seccionamiento de los hilos de la memoria de sus miembros. He visto ese proceso desdoblarse, expandirse y afectar la vida de las mujeres a través de una forma de infiltración específica, como es el de las relaciones de género del orden colonial moderno en las relaciones de género en el mundo-aldea; he comprendido la torsión radical introducida por la entrada del tiempo colonial/moderno en la historia de las relaciones de género.

Datos documentales, históricos y etnográficos del mundo tribal, muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia, semejantes –pero no idénticas– a lo que llamamos relaciones de género en la modernidad, determinando jerarquías claras de prestigio entre la masculinidad y la feminidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter reconocible de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberturas al tránsito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdichas en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Warao de Venezuela, Cuna de Panamá, Guayaquis (Aché) de Paraguay, Trio de Surinam, Javaés de Brasil y el mundo incaico pre-colombino, entre otros, así como una cantidad de pueblos nativo-norte-americanos y de las primeras naciones canadienses, además de todos los grupos religiosos afro-americanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas que el Occidente entiende como siendo del mismo sexo, y otras transitividades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad (para una lista de identidades transgenéricas en sociedades históricas y contemporáneas ver Campuzano 2009 a: 76).

También son reconocibles, en el mundo pre-intrusión, las dimensiones de una construcción de la masculinidad que ha acompañado a la humanidad a lo largo de todo el tiempo de la especie, en lo que he llamado “pre-historia patriarcal de la humanidad”, caracterizada por una temporalidad lentísima, es decir, de una *longue-durée* que se confunde con el tiempo evolutivo (Segato 2003-b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirla como status, atravesando probaciones y enfrentando la muerte —como en la alegoría hegeliana del señor y su siervo. Sobre este sujeto pesa el imperativo de tener que conducirse y reconducirse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y acopio de lo que he llamado “tributo femenino” (*op. cit.*), para poder exhibir el paquete de potencias —bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral— que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Por lo tanto, contrariamente a lo que han afirmado otras autoras también críticas de la colonialidad (Lugones, 1997; Oyewumi, 2007, entre otras), el género me parece existir en sociedades pre-coloniales, pero lo hace de una forma diferente que en la modernidad. Como he argumentado aquí, cuando esa colonial modernidad se le aproxima al género de la aldea, lo modifica peligrosamente, interviene su estructura de relaciones, las captura y las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad pero transformando los sentidos. Se da entonces, como dije, un efecto de *vero-similitud*, ya que las nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Paredes con su idea del “entronque de patriarcados”(2010).

Esta cruz es realmente fatal, porque un idioma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico y desarraigado, debido a:

- la *emasculación* de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos, que requiere reconstrucción mediante el uso de violencia;

- la *hiperinflación de los hombres* en el ambiente comunitario, por su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco, con quien hace la guerra y negocia recursos;
- la transmutación del *espacio público*, habitado ancestralmente por los hombres, en una *esfera pública* que secuestra para sí toda la politicidad y se vuelve, de esta forma, inflacionada y pretendidamente universal, siendo sus leyes positivadas;
- el derrumbe, la privatización y nuclearización del *espacio doméstico*, transformado ahora en resto y margen desprovisto de politicidad;
- la *binarización* de la *dualidad* que estructura el género en el mundo-aldea, con totalización de uno de sus dos términos cuando constituido como público y universal, en oposición a otro, constituido como privado, particular y marginal: relaciones de complementariedad duales se han convertido en relaciones binarias en que uno de los términos es suplementar;
- la individualización y masificación de un mundo que fue compartimentalizado, subdividido por categorías de género con sus espacios colectivos propios;
- la *inoculación del ojo pornográfico*, concepto que resume la mirada exterior y objetificante así como la comprensión del acceso sexual como daño, profanación y apropiación.

Ha surgido una reflexión entre feministas en América Latina sobre el papel que juega el género y la sexualidad en la instauración y profundización del patrón de la colonialidad del poder, advirtiendo una fragilidad de esa perspectiva teórica hasta el momento en lo que respecta a la ecuación del género (ver, muy especialmente, Mendoza 2013). También Francesca Gargallo, en su examen de lo que entiende como sistema racista-sexista de origen colonial pero con desdoblamientos posteriores a las independencias nacionales, ha desarrollado esta crítica levantando las voces de las mujeres indígenas del continente (2012). ⁷

⁷ Otros ejemplos en la misma dirección merecen mención aquí, como las tesis recientemente defendidas de Karina Ochoa (2011) y Silvana Sciortino (2013). Tam-

Por mi parte, he examinado este proceso por extenso en mi texto “Género y Colonialidad” (2013), para concluir invirtiendo la máxima “diferentes pero iguales” de los derechos humanos, que expresa su propósito de universalizar la ciudadanía mediante la expansión de la égida estatal. Al sopesar las pérdidas y las ganancias que resultan de la captura de las instituciones del mundo-aldea por las del mundo del blanco, concluyo que, en el “desiguales pero distintos” de la comunidad no intervenida, es decir, en la posibilidad de la diferencia no constituida como problema, radica un nuevo punto de partida.

Bibliografía

- Álvarez Degregori, María Cristina, 2001. *Sobre la mutilación genital femenina y otros demonios*. Barcelona: Publicacions d'Antropologia Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Bidasaca, Karina, 2011, “Mujeres blancas que buscan salvar a las mujeres color café de los hombres color café. Desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial”, en *Andamios. Revista de investigación social, Dossier “Feminismos y postcolonialidad”*, Vol. 8, N° 17, setiembre-diciembre, México D.F.: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Bueno Sarduy, Aida, s/d, *El ocaso del sacerdocio femenino en el xangô de Recife: la “ciudad de las mujeres” que no será*. Tesis de Doctorado a ser defendida en el Programa de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid.
- Centro Indigenista Missionário (CIMI). 2011. *Relatório Violência Contra os Povos Indígenas no Brasil - Dados de 2011*. Brasília: CIMI / Adveniat
- Carvalho, Maria Rosário de 2013. *Revista Coletiva*, Número 10, jan/fev/mar/abr.
- Cebrelli, Alejandra, 2007, “El caso de la niña wichi en la prensa: Violencia y exclusion detrás de los discursos sobre la igualdad”, *Diagonal. Psicoanálisis y cultura*, Vol. 4, N° 14.
- Corvalán, Elena, 2011, “La ‘Costumbre’ de violar niñas Wichi”, *Reflexiones Marginales*, N° 16, 11 Septiembre, <http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/cronicas-de-frontera/204-practicas-de-dominacion> (acceso en 25/08/2013).

bién la tesis doctoral que prepara Aida Buenos Sarduy, que muestra como, junto a la expansión de la égida colonial-estatal modernizadora en los territorios de religión afro-brasilera, las mujeres van perdiendo la posición de autoridad que siempre han tenido en ese medio (Bueno Sarduy s/d).

Rita Segato

- Dal Poz, João e Carmen Junqueira, 2013, "Cinta Larga", en *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*, Brasília: Instituto Socio-Ambiental - ISA <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/cinta-larga> acceso, 1o. de agosto de 2013.
- Foucault, Michel, 1990, *The History of Sexuality, Volume 1, An Introduction*, Penguin Books.
- Franchetto, Bruna, 1996. "Mulheres entre os Kuikúro". *Revista de Estudos Feministas*. Vol. 4, No. 1, pp. 35-54.
- _____. 1999. "Apresentação". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 141-142.
- Gargallo Celentani, Francesca, 2012, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*, Bogotá: Ediciones Desde Abajo.
- Gott, Gil: "Imperial Humanitarianism: History of an Arrested Dialectic", in Hernández-Truyol, Berta Esperanza(ed), 2002, *Moral Imperialism: A Critical Anthology*. New York: New York University Press. .
- Instituto Socio-Ambiental, 2009, "Povo Tapuío", en *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*, Brasília: ISA <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/tapuiio/1016> acceso 25 de octubre de 2009.
- Lacan, Jacques, 1978, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton.
- Lasmar, Cristiane, 1999. "Mulheres indígenas: representações". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 143- 156.
- Lasmar, Cristiane, 2005. *De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Sao Paulo: Editora UNESP/ ISA.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida, 1985, *O aldeamento do Carretão: duas histórias*. Brasília: Tesis de Maestría en Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- _____, 2003, *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983*, Brasília: FUNAI/DEDOC.
- Lea, Vanessa Rosemary, 1999. "Desnaturalizando gênero na sociedade Mebengôkre". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 176-194.
- Lugones, Maria, 2007 "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System" *Hypatia* vol. 22, no. 1, Winter, pp. 186 -209.
- McCallum, Cecília, 1999. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawá". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No 1 e 2, pp. 157-175.

- Maisonnave Arisi, Barbara, 2012, "Vida Sexual dos Selvagens (Nos): Indígenas Pesquisam a Sexualidade dos Brancos e da Antropóloga", en Sacchi, Angela y Marcia Maria Gramkow: *Gênero e Povos Indígenas*. Brasília/ Rio de Janeiro: Museu do Índio –FUNAI e GIZ.
- Mendoza, Breny, 2013, *Ensayos de crítica feminista en Nuestra América*, Ciudad de México, en prensa, DF: Editorial Herder.
- Mignolo, Walter, 2003 (2000) *Historias Locais /Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça, 1993. *O Povo do Meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal*. Dissertação de Mestrado. Universidade de Brasília.
- _____, 1999 "O surgimento das armas de fogo: alteridade e feminilidade entre os Javaé". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, Nº 1 e 2, pp. 195-205.
- _____, 2008. *A caminhada de Tanyxiwê - uma teoria Javaé da História*. PhD Thesis. Department of Anthropology, Universidade de Chicago.
- Ochoa Muñoz, Karina, 2011, *La lucha del pueblo Nanncue Ñomndaa: un camino hacia la constitución de nuevos sujetos políticos indígenas femeninos. El caso de Xochistlahuaca, Guerrero*, Posgrado en Desarrollo Rural, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Oyewumi, Oyeronke, 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta, 2010. (3ª edición). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.
- Quijano, Anibal, 1991-a, "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día", entrevista dada a Nora Velarde. *ILLA - Revista del Centro de Educación y Cultura*, Nº 10, Lima, enero, pp. 42-57.
- _____, 1991-b (1992), "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, Lima (repblicado en Bonilla, H.(comp.): *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito: Tercer Mundo/ Libros Mundi/FLACSO-Ecuador.
- Sacchi, Angela, 2003, "Mulheres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas". *Antropológicas*. Vol. 14, p. 105-120.
- Sánchez Botero, 2001, "Aproximación desde la antropología jurídica a la justicia de los pueblos indígenas", en Sousa Santos, Boaventura de y García Villegas, Mauricio (eds.): *El Kaleidoscopio de las Justicias en Colombia*, Tomo II, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Schnabel, Raúl A., 2009, *Historia de la trata de personas en Argentina como persistencia de la esclavitud*. Buenos Aires: Dirección General de Registro de Personas Desaparecidas www.mseg.gba.gov.ar/Trata/HISTORIA.pdf (acceso en 12/08/2013).
- Sciortino, Silvana, 2012, *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la afirmación de las 'mujeres de los Pueblos originarios'*. (Tesis doctoral inédita). IdIHCS, Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género, FAHCE, La Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Segato, Rita, 2003-a, *Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas indígenas do Brasil*. Série Antropologia 326, Nova Edição. Brasília: Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília/Fundação Nacional do Índio – Funai/ Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit – GTZ.
- _____, 2003-b *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____, 2006, *Territorio, soberanía y crímenes de Segundo Estado: La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. México, DF: Ediciones de la Universidad del Claustro de Sor Juana.
- _____, 2011, “Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho”, en Fregoso, Rosa-Linda y Cynthia Bejarano (eds.): *Feminicidio en América Latina*. México, DF: UNAM-CIIECH/Red de Investigadoras por la Vida y la Libertad de las Mujeres.
- _____, 2013-a, “Anibal Quijano y la Colonialidad del Poder”, en *La Crítica de la Colonialidad en ocho Ensayos*. Buenos Aires: Prometeo (de próxima aparición).
- _____, 2013-b, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico decolonial”. Buenos Aires: Prometeo (de próxima aparición).
- _____, 2013-c, “Que cada povo teça os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores” / “May every people weave the threads of their own history: juridical pluralism in didactical dialogue with legislators”, *DIREITO.UnB. Revista de Direito da Universidade de Brasília / University of Brasília Law Journal*, Volume 1, Nº 1.
- Verdum, Ricardo (org.), 2008, *Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas*, Brasília: INESC.
- Vinente dos Santos, Fabiane, 2012. “Mulheres indígenas, movimento social e feminismo na Amazônia: empreendendo aproximações e distanciamentos necessários”, *Revista EDUCamazônia*, Vol. 8, Nº 1, págs. 94-104.

Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena

El primer derecho de un ser humano
es tener un pueblo.

Soportes y límites para la construcción de un argumento difícil

En agosto de 2007, fui convocada por la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de los Diputados del Congreso Nacional Brasileño para presentar un argumento de cuño antropológico que clarificase a los parlamentarios sobre el tema del así llamado “infanticidio indígena”. La explicación era necesaria para que pudieran decidir su posición a la hora de la inminente votación de una ley que criminalizaba la práctica. En este artículo detallo el conjunto de consideraciones y conocimientos que cercaron la preparación de mi argumento para la ocasión, presento el texto con que cuestioné la aprobación del proyecto de ley y expongo las conclusiones de alcance teórico que surgieron en el proceso de su elaboración. De hecho, como explicaré, al finalizar el ejercicio retórico cuya confección aquí describo, las categorías *pueblo* e *historia* se habían impuesto como las únicas capaces de permitir la defensa de un proceso de devolución de la práctica de la justicia a las comunidades indígenas por parte del Estado nacional.

Cuando recibí la invitación percibí que tendría que tejer mis consideraciones de forma compleja, obedeciendo el principio que yo misma había sentado al hablar de una antropología cuyo lema debería ser, a partir de

ahora, permanecer disponible a la demanda de sus “estudiados” (Segato, 2006:228) y consciente del patrón de colonialidad propio de la intervención estatal en la vida de las comunidades. La intervención legisladora era, sin duda, una de esas formas de intrusión. El primer problema era que me encontraba escindida entre dos discursos diferentes y opuestos, ambos provenientes de mujeres indígenas, y de los cuales tenía conocimiento. Uno de ellos era el repudio que en la primera Reunión Extraordinaria de la recién creada Comisión Nacional de Política Indigenista, realizada los días 12 y 13 de julio de 2007, la Subcomisión de Género, Infancia y Juventud había manifestado al respecto de esa ley⁸. El segundo era la queja de una indígena, *Edna Luiza Alves Yawanawa*, de la región fronteriza entre Brasil y Perú del estado de Acre, quien, durante el taller de Derechos Humanos para mujeres indígenas que asesoré y conduje en 2002 para la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), había descrito la norma de infanticidio obligatorio de uno de los gemelos entre los Yawanawa como fuente de intenso sufrimiento para la madre, por eso también víctima de la violencia de ese precepto. Ésta era, en su experiencia, una de las contradicciones de difícil solución entre el derecho a la autonomía cultural y el derecho de las mujeres (Segato, 2003:31). Tenía, por lo tanto, frente a mí la tarea ingrata de argumentar contra esa ley, pero, al mismo tiempo, hacer una apuesta fuerte en la transformación de la costumbre. Debía, también, construir un argumento a partir de consideraciones y evidencias que resultaran aceptables para el Congreso de un Estado Nacional de fuerte influencia cristiana, heredero de la administración colonial de ultramar y estructurado por un patrón de permanente colonialidad. Ese Congreso era, por lo tanto, formado en su inmensa mayoría por hombres blancos, muchos de ellos terratenientes en localidades con presencia indígena y, en el caso de esta ley, representados por el agresivo frente parlamentario evangélico, cuyos miembros son muy articulados entre sí y actores fuertemente mancomunados en la política brasileña. Era precisamente un miembro de ese frente parlamentario evangélico, el

⁸ “[...] tramita el proyecto de ley en el Congreso Nacional que trata de la práctica de infanticidio en esas comunidades, habiendo tenido lugar ya dos audiencias sin la participación de mujeres indígenas, que están siendo criminalizadas, siendo que hay además una campaña nacional contra el infanticidio y la subcomisión puede asumir una posición y exigir participación en las audiencias” (Ministério da Justiça FUNAI, 2007:35. Mi traducción).

diputado federal del PT por el Estado de Acre y miembro de la Iglesia Presbiteriana del Brasil Henrique Afonso, el proponente del proyecto de ley nº 1057 de 2007, en discusión.

Si, por un lado, me amparaban la Constitución brasileña de 1988 y la ratificación por el Brasil, en 2002, del Convenio 169 de la OIT, con su defensa del derecho indígena a la diferencia; por el otro, la defensa de la vida se presentaba como un límite infranqueable para cualquier intento de relativizar el Derecho. Efectivamente, la Constitución de 1988, especialmente en el artículo 231 y en el conjunto de sus artículos 210, 215 y 216, reconoce y garantiza la existencia de diversidad de culturas dentro de la nación y el derecho a la pluralidad de formas particulares de organización social. A partir de esa visión constitucional pluralista en el orden cultural, intérpretes como Marés de Souza Filho (1998) y de Carvalho Dantas (1999) afirman que la Carta de 1988 sienta las bases para el progresivo ejercicio de derechos propios por parte de las sociedades indígenas en Brasil. También la ratificación del Convenio 169 de la OIT, en 2002, fue un paso adelante en el camino del reconocimiento de las justicias propias, aunque la norma consuetudinaria allí, a pesar de adquirir status de ley por su inclusión en la legislación a partir del proceso de constitucionalización del instrumento jurídico internacional, sigue limitada por la obligatoriedad del respeto a las normas del “sistema jurídico nacional” y a los “derechos humanos internacionalmente reconocidos”.

Sin embargo, por razones que no es posible examinar aquí, el Brasil, a pesar de contar hoy con aproximadamente doscientas veinte sociedades indígenas y un número total de aproximadamente ochocientos mil indígenas (0,5% de la población), se encuentra muy lejos de un efectivo pluralismo institucional y más distante todavía de la elaboración de pautas de articulación entre el derecho estatal y los derechos propios, como las buscadas en Colombia y Bolivia. Las propias comunidades indígenas no demandan del Estado una devolución del ejercicio de la justicia con el mismo empeño con que demandan la identificación y demarcación de sus territorios, ni tienen claro lo que significaría esa restitución en el proceso de reconstrucción de sus autonomías. No hay suficiente investigación al respecto, pero este atraso en lo concerniente a las justicias propias podría

atribuirse a la inexistencia, en el derecho colonial portugués, de la figura de los *cabildos indígenas*, depositarios, en toda América Hispánica, de la administración de justicia cuando la infracción no afectaba los intereses de la metrópoli o de sus representantes. Por otro lado, en Brasil se ha avanzado más en la identificación y demarcación de territorios indígenas. Sin embargo, en tanto que esos territorios no se comportan como verdaderas jurisdicciones, la devolución de tierras no fue acompañada por un proceso equivalente de reflexión y reconstrucción de las instancias propias de resolución de conflictos, grados crecientes de autonomía institucional en el ejercicio de la justicia propia y recuperación paulatina de la práctica procesal. La figura de la tutela, vigente hasta hoy en el Estatuto del Indio, a pesar de su revocación parcial en el nuevo texto constitucional, contribuye a reducir cada persona indígena, en su individualidad, al régimen ambivalente de subordinación / protección por parte del Estado Nacional.

A las cautelas ya expuestas debo agregar que mi exposición no podría centrarse en un análisis de las diversas razones cosmológicas, demográficas o higiénico-prácticas que parecerían regir la permanencia de la norma del infanticidio en una variedad de sociedades. Mucho menos intentar invocar la profundidad de la diferencia de las concepciones de “persona”, “vida” y “muerte” en las sociedades amerindias. El paradigma relativista de la antropología, en su siglo de existencia, no ha impactado la conciencia pública, incluida la de los parlamentarios, como para permitir el debate en estos términos dentro del campo jurídico estatal. Eso me colocó directamente ante la cuestión central de mi tarea: *¿con qué argumentos quienes defendemos la erosión descolonial de un Estado imbuido del orden de la colonialidad podemos dialogar con sus representantes y abogar por las autonomías, cuando sus normativas instituyen prácticas tan inaceptables como la eliminación de niños?* Nos encontrábamos, indudablemente, frente a un caso límite para la defensa del valor de la pluralidad.

Esta dificultad era agravada por la cantidad de material periodístico de diversos tipos que las organizaciones religiosas habían divulgado al respecto de niños que afirmaban haber rescatado de la muerte, estrategia que culminó con la interrupción de la Audiencia Pública para permitir la entrada de un contingente de diez de ellos, con algunas madres, mu-

chos con deficiencias de varios grados de gravedad, para dar muestras de gratitud a la organización que alegaba haberlos salvado de morir a manos de sus respectivas sociedades. “Atini. Voz por la vida”, una ONG evangélica local pero con ramificaciones internacionales en radios y sitios de internet en inglés⁹, estaba detrás de este despliegue de comunicación social y poder mediático, y llegó incluso a producir un pequeño manual o cartilla llamada “O Direito de Viver”. Serie “Os Direitos da Criança” (“El derecho a vivir. Colección “Los Derechos del Niño”). El folleto, “Dedicado a MUWAJI SURUWAHA, mujer indígena que enfrentó las tradiciones de su pueblo y la burocracia del mundo de fuera para garantizar el derecho a la vida de su hija Iganani, que sufre de parálisis cerebral” (mi traducción), incluye los siguientes subtítulos, alusivos a las situaciones en que diversas sociedades indígenas supuestamente incurrir en la práctica de infanticidio: “Ningún niño es igual a otro, pero todos tienen los mismos derechos”, “El derecho del niño es más importante que su cultura”; “Es deber de la comunidad proteger sus niños”; “Los gemelos tienen derecho a vivir”; “Hijos de madre soltera tienen derecho a vivir”; “Niños con problemas mentales tienen derecho a vivir”; “Niños especiales, que nacen con algún problema, tienen derecho a vivir”; “Niños que los padres no quieren criar, o no pueden criar, tienen derecho a vivir”; “Niños cuyo padre es de otra etnia tienen derecho a vivir”; e informa también sobre la legislación vigente de protección de la vida infantil (la Convención de los Derechos del Niño de las Naciones Unidas; el Estatuto del Niño y del Adolescente de Brasil, y la cláusula 2 del artículo 8 del Convenio 169 de la OIT, que establece límites a la costumbre).

Tanto las noticias plantadas por esta organización en diarios y revistas de amplia distribución nacional como la conmovedora entrada en el auditorio del Congreso en que se desarrollaba la sesión resultan naturalmente en una imagen de las sociedades indígenas como bárbaras, homicidas y crueles para con sus propios e indefensos bebés. Imagen contrapuesta a la de un movimiento religioso que afirma “salvar los niños” de pueblos que los asesinan. La legítima defensa de la vida de cada niño y el deseo de una buena vida para todos se transformaba así en una campaña proselitista anti-indígena y en la prédica de la necesidad

⁹ Ver la página en inglés: voiceforlife.glorifyjesus.com

de incrementar la supervisión de la vida en las aldeas. El fundamento era la supuesta necesidad de proteger al indio de su incapacidad cultural para cuidar la vida. De la individualidad y particularidad de cada caso se pasaba, a partir de una perspectiva cristiana, a una política general de vigilancia de la vida indígena y al menoscabo de su modo de vida propio, con las bases cosmológicas que lo estructuran. La misión se presentaba así como indispensable para el bienestar de los incapaces “primitivos” y la erradicación de sus costumbres salvajes -en otras palabras, para su salvación no sólo celeste sino también mundana. La ley que se proponía era, así, el corolario de un proyecto de iglesias que se auto-promovían como “salvadoras del niño” indígena (intencionalmente parafraseo aquí el irónico título de la obra ya clásica de Anthony M. Platt, 1969)

En julio de 2008, las fuerzas e intereses representados por el frente parlamentario evangélico no había conseguido aprobar esta ley, así como tampoco impedir la liberalización de otras leyes referidas a la gestión de la vida humana. La embestida legislativa contra el aborto, las uniones homosexuales, la experimentación con células troncales, etc. permite entrever la dimensión biopolítica de la intervención religiosa contemporánea en la esfera pública (ver Segato, 2008). Como parte de este intervencionismo biopolítico, el director de Hollywood David Cunningham (cuyo padre, Lauren Cunningham, es uno de los fundadores de la entidad misionera *Youth with a Mission / JOCUM*) lanzó la película *Hakani: Buried Alive – A Survivor’s Story*, que transmite la falsa impresión de que se trata del registro documental del entierro de dos niños vivos, ya crecidos, por indios de una aldea Suruwaha. La película, interpretada por actores indígenas evangelizados y rodada en una propiedad de la Misión, es severamente perjudicial a la imagen de los pueblos indígenas del Brasil y de los Suruwaha en particular.¹⁰ Para la infelicidad de la producción, la película, que fue exhibida en diversos programas de gran audiencia de la televisión brasilera como se fuese un documental, es decir, como un falso registro de escenas verídicas, fue, en un programa de domingo, visto por sus actores en una aldea Karitiana de Rondonia. Estos quedaron

¹⁰ Según información remitida por David Rodgers a la lista http://br.groups.yahoo.com/group/Nuti_Pronex, esta película puede ser bajada de la página <http://www.hakani.org/en/premiere.asp> y su trailer se encuentra en http://br.youtube.com/watch?v=RbjRU6_Zj0U.

perplejos cuando percibieron que el guión no trataba de lo que les había sido dicho que estaban representando: la vida de los pueblos indígenas como había sido “antiguamente”, en tiempos remotos. Por el contrario, al ver la película comprobaron que se afirmaba que el entierro de niños vivos era una práctica actual, contemporánea. Acudieron, entonces, al Ministerio Público del Estado de Rondonia e iniciaron un proceso contra la producción. Ese proceso se encuentra todavía en curso. A pesar de eso, nada menos que la sede de la Orden de los Abogados del Brasil, sección Brasília, ofreció en 2012 un “curso” sobre “infanticidio indígena” durante el cual, para mi sorpresa, fue exhibida, bajo mis protestas, la película Hakani como si se tratase de un documental.

El proyecto de Ley, su inspiración y la coincidencia de agendas en el ámbito internacional

Los autores del Proyecto de Ley nº 1057 de 2007 le asignaron el nombre de Ley Muwaji, aludiendo a una madre Suruwahá que afirmaron ser salvadora de su bebé, portador de parálisis cerebral.¹¹

No me dedicaré aquí a hacer una crítica del Proyecto de Ley en términos jurídicos. Baste decir que indiqué, repetidamente, que esa ley “sobre-criminaliza” el infanticidio indígena porque, por un lado, repite la sanción que ya pesa sobre actos previamente encuadrados en la Constitución y el Código Penal y, por el otro, incluye en la acusación no sólo a los autores directos del acto, sino también a todos sus testigos reales o potenciales, es decir, toda la aldea en que el hecho ocurrió, y otros testigos como, por ejemplo, el representante de la FUNAI, el antropólogo y los agentes de salud, entre otros posibles visitantes.

Los principales argumentos a favor de la ley provenían de los esposos Edson y Márcia Suzuki, una pareja de misioneros actuantes entre los Suruwahá que aparecieron en medios escritos y televisivos de altísima audiencia por supuestamente haber rescatado de la muerte a la niña Ana Hakani, alegadamente condenada a muerte por una disfunción hormonal congénita severa y que cursa hoy estudios primarios en una

¹¹ Para leer el texto del Proyecto de Ley, ver la página www.camara.gov.br/sileg/MostrarIntegra.asp?CodTeor=459157

escuela privada de alto padrón en Brasilia. En dos notas consecutivas de página entera en el principal periódico del Distrito Federal, el *Correio Brasiliense*,¹² intituladas respectivamente: “La Segunda Vida de Hakani” y “La sonrisa de Hakani”, profusión de fotografías muestran a la niña en su nuevo medio para hacer uso de su imagen con fines de propaganda de la acción misionera. Después de un repugnante manoseo de la historia, el cronista afirma que la acogida de Hakani por parte de sus colegas de escuela primaria “aparta con un puntapié cualquier sospecha de prejuicio” pues, según el testimonio de una de ellas, Hakani “es igualita a nosotras. Yo ni me acuerdo de que es india” (mi traducción). El periódico relata lo que afirma haber sido el proceso de rechazo sufrido por la niña en su medio originario, pero no ofrece ningún tipo de información contextual capaz de tornar lo relatado inteligible a sus lectores.

Coincidentemente, poco después de recibir la invitación para participar en la Audiencia Pública, recibí un mensaje indignado de mi amiga y colega Vicki Grieves, activista, antropóloga y profesora universitaria *aborigenee*. En su carta, Vicki informaba a la comunidad internacional sobre una nueva ley promulgada en su país, Australia, diciendo: “Queridos amigos: ustedes ya deben estar al tanto de las ultrajantes incursiones en las comunidades aborígenes de los Territorios del Norte bajo el disfraz de “salvar a los niños” (mi traducción). Percibí entonces que el tropo de la supuesta salvación de los niños era invocado simultáneamente en Australia, alegando la necesidad de protegerlos de padres abusadores. Nos enteramos así de que la intervención en los Territorios del Norte australiano pasaba a ser justificada en nombre de la lucha contra una supuesta epidemia de “abuso infantil”. Precisamente el 17 de agosto de 2007, 19 días antes de la Audiencia Pública en que participé, el Parlamento del Commonwealth “pasó sin enmiendas” un paquete de medidas que implementaban nacionalmente la respuesta urgente del gobierno federal al *Ampe Akelyernemane Meke Mekarle*, el Informe “los niños pequeños son sagrados”. La nueva legislación hacía posible todo tipo de intervención en los territorios, disminución de los derechos y libertades, y la suspensión de la ley consuetudinaria (Davis, 2007:1). En

¹² Miércoles 3 de octubre de 2007 y jueves 4 de octubre de 2007, www.correioweb.com.

una conferencia magnífica, Jeff McMullen devela las fallas y los intereses detrás de las acciones en “defensa de los niños”:

Este dramático asalto por parte del Gobierno Federal de más de 70 comunidades remotas que son propiedad del pueblo aborígen en el Territorio Norte comenzó con palabras equivocadas y sin consulta a sus propietarios tradicionales. Todo líder indígena afirmará que se trata de una de las más serias ofensas ... (2007: 4).

Es significativa la analogía de la coartada intervencionista en Brasil y en Australia. De la misma forma, los contra-argumentos tendrán que ser del mismo tipo: la única solución posible será la consulta, el respeto a las autonomías y la delegación de responsabilidades a los pueblos junto con los medios necesarios para resolver los problemas. En conversaciones subsecuentes con activistas de esa región del mundo, concordamos en que parecían coincidir las agendas tendientes a abrir los territorios indígenas, en uno y otro continente, a Estados intervencionistas y colonizadores. Una nueva sorpresa fue constatar que el proyecto de ley brasileño de sobre-criminalización del así llamado “infanticidio indígena” se encontraba –algo poco común incluso para la legislación vigente– traducido al inglés y disponible en internet.¹³

Breve panorama de la práctica en sociedades indígenas brasileñas

Tomo la información que permite comprender el caso de Hakani –utilizado por el Frente Parlamentario Evangélico para dar publicidad al proyecto de ley– del ensayo final para la Cátedra UNESCO de Bioética de la Universidad de Brasilia presentado por Saulo Ferreira Feitosa (Vice-Presidente del Centro Indigenista Missionário – CIMI), Carla Rúbia Florêncio Tardivo y Samuel José de Carvalho (2006). Por su parte, los autores se valen, para su informativa síntesis, de dos estudios que son probablemente los únicos en la bibliografía brasileña que abordaban, en la época, el tema del infanticidio (Kroemer, 1994 y Dal Poz, 2000). De acuerdo con estas fuentes, los Suruwahá, de lengua del tronco Arawac, que habitan en el Municipio de Tapauá, Estado de Amazonas, a 1.228

¹³Ver www.voiceforlife.blogspot.com/.

kilómetros por vía fluvial de la capital, Manaus, se mantuvieron aislados voluntariamente hasta fines de la década de 1970. Tuvieron su primer contacto con misioneros católicos de un equipo del Centro Indigenista Misionero de la Iglesia Católica (CIMI) que, al percibir que se trataba de “un pueblo capaz de garantizar su auto-sustentabilidad y mantener viva su cultura, desde que permaneciese libre de la presencia de invasores”, comprendieron que “deberían adoptar una actitud de no interferencia directa en la vida de la comunidad” e intervenir apenas luchando por la demarcación y protección de su territorio – lo que no demoró en concretarse. Ese equipo se limitó, entonces, a acompañar el grupo a distancia, mantener una agenda de vacunación y respetar su voluntario aislamiento. Sin embargo, cuatro años más tarde, la Misión Evangélica Jocum de los misioneros Suzuki decidió establecerse entre los Suruwahá de forma permanente (Feitosa et al., 2006: 6. Mi traducción).

El pueblo intervenido por dos equipos misioneros de Jocum tiene las siguientes características, listadas de forma muy sintética: constituyen una población de 143 personas en la cual, entre 2003 y 2005, ocurrieron 16 nacimientos, 23 muertes por suicidio y una muerte por enfermedad; entre ellos, “la edad media de la población, en 2006, era de 17. 43 años” (Feitosa et al., 2006:6). En comunicación oral, Saulo Feitosa, uno de los autores de la monografía, aclaró que el equipo del CIMI consignó en su diario relatos oídos de dos casos de abandono y desasistencia de recién nacidos. Por otro lado, de acuerdo a los datos que obtuvimos para la elaboración de un documento sobre el tema para UNICEF en 2010, no hubo, durante toda la última década, ninguna noticia fidedigna de la práctica, ni entre los Suruwaha, ni por parte de otros pueblos, lo que confirma su progresivo abandono voluntario, a medida que los factores de sobrevivencia y el discurso de los Derechos humanos se expanden en Brasil. Los autores de la monografía citada nos informan también que, entre los Suruwahá, “por detrás del vivir o del morir, existe una idea, una concepción de lo que sea la vida y la muerte”, es decir, de cuál es la vida “que vale la pena vivir o no”. Por eso, citando a Del Poz, agregan: “las consecuencias de ese pensamiento son percibidas en números. ‘Los factores de la mortalidad entre los Suruwahá son eminentemente sociales: 7,6% del total de muertes son causadas por infanticidio y 57,6% por suicidio’” (Feitosa et al., 2006:7 y Dal Poz, 2000:99). En ese medio tiene

sentido vivir cuando la vida es amena, sin excesivo sufrimiento ni para el individuo ni para la comunidad. Por eso se piensa que la vida de un niño nacido con defectos o sin un padre para colaborar con la madre en su protección será demasiado pesada como para ser vivida. De la misma forma, “para evitar un futuro de dolor y desprestigio en la vejez, el niño pasa a convivir desde pequeño con la posibilidad de cometer suicidio” (*Ibidem*).

Comprobamos, a partir de las citas, que en el fondo del problema se encuentran las propias ideas sobre la muerte entre los Suruwahá, sustantivamente diferentes de los significados que le otorga el pensamiento cristiano. También constatamos que se trata de una visión compleja, sofisticada y de gran dignidad filosófica, que nada debe al cristianismo. Evidencia de la ineficacia secular de la antropología es, justamente, no haber conseguido formar en Occidente una imagen convincente de la cualidad y la respetabilidad de ideas diferentes sobre temas tan fundamentales¹⁴. Por eso mismo, el retrato que de este grupo divulgan los misioneros en los medios crea la percepción de ignorancia y barbarie, así como la certeza de su incapacidad para cuidar aptamente de la vida de sus hijos.

Como mencioné antes, son prácticamente inexistentes, en Brasil, las etnografías que mencionan el tema del infanticidio. En primer lugar, porque no existen relatos de esa práctica en los últimos diez años y, ciertamente, ningún testigo ocular que la haya reportado. Mismo en tiempos anteriores, cuando ocurrió esa práctica fue siempre rara, nada habitual, y nunca realizada bajo los ojos de etnógrafos o visitantes. Hubo, también, posiblemente, por parte de los etnógrafos, un consenso general de que revelar esa práctica podría causar grandes perjuicios a las comunidades y dejarlas expuestas a la intervención policial o a embestidas más intensas por parte de misioneros de las diversas iglesias cristianas. A pesar de eso, se sabe, por la comunicación oral de varios etnólogos, que dentro de la categoría “infanticidio” reunimos prácticas que, cuando son sometidas a un escrutinio más riguroso, se muestran muy diversas, tanto en su sentido y papel dentro del grupo como en el significado que podrían

¹⁴ Ver, sobre la complejidad de las diferencias que circundan la práctica del infanticidio y una crítica de esta denominación en Holanda 2008.

adquirir dentro del campo de los derechos. Por ejemplo, en algunas sociedades, sería una regla emanada de la cosmología y que debería ser obedecida por la comunidad la que determinaría la eliminación de un recién nacido, como en ocurre en algunos casos con los gemelos. En otras, la comunidad, la familia o la madre quien tiene a su cargo la decisión, sujeta a consideraciones sobre la salud del infante, las condiciones materiales de la madre o del grupo para poder garantizarle la vida a corto y medio plazo, o sobre la ausencia de la figura paterna para colaborar con su cuidado, en un ambiente en el cual los recursos para la subsistencia son estrechos y no existe excedente. Pero, en suma, queda claro por la diversidad de testimonios que recibimos al elaborar, en 2010, un informe sobre el tema para UNICEF, *que ni la regla de base cosmológica ni las otras supuestas causalidades determinan propiamente su obediencia*, es decir, producen efectivamente y de forma automática que la práctica sea ejecutada. Lo que ocurre, de acuerdo con reiterados relatos, es que se encuentra la forma de contornar la regla mediante la circulación del infante para ser criado por personas o familias próximas, de confianza, o vinculadas a los progenitores por parentesco.

Debemos pasar, por lo tanto, a analizar el tema considerando, entonces, separadamente, la *norma* o *prescripción* de infanticidio –cosmológica, de salud o relativa a la escasez de recursos–, y dejar de lado la consideración de las prácticas efectivas, caso existentes, por las razones antes expuestas: *la regla, como toda norma, no mantiene una relación causal con las prácticas*. En otra parte he argumentado que ni siquiera en el Derecho moderno y occidental es posible atribuirle a la ley el papel de causa de los comportamientos, ya que ella solo modifica las prácticas si consigue persuadir de que es el medio más eficiente para armonizar la interacción social. Esto se comprueba fácilmente considerando las diversas leyes que no tienen eficacia material, es decir, que no se cumplen (Segato, 2010), y es todavía más verdadero en sociedades comunitarias, en que la norma no tiene exactamente la misma función o lectura que en el Derecho moderno. En este último tipo de sociedad, la norma es un enunciado o actualización del cosmos, una manera de hablar del mismo, y no necesariamente una ley de aplicabilidad universal para todos los casos y todos los miembros, pues en el derecho tribal no existe la tipificación ni del delito ni de las acciones humanas. He tratado del tema en

este mismo volumen en el capítulo “La Norma y el Sexo”, discutiendo el efecto nocivo de la positivación de normas y categorías de infracción con la expansión de la intrusión estatal en el *mundo-aldea*.

Algo semejante sucede con lo que se ha llamado, en el universo judeo-cristiano, “abominaciones” o “atrocidades bíblicas”. Afirmar, por ejemplo, que algunas cosmologías indígenas prescriben la muerte de gemelos, y que esa prescripción determina, por sí misma, la acción de eliminarlos, es decir, causa automáticamente su muerte, es equivalente a decir que numerosos versículos de la Biblia que prescriben lo que se conoce como “atrocidades bíblicas” serán obedecidos mecánicamente, como por ejemplo los mandatos de exterminar los hijos de los enemigos, en Levítico 26:22, Osías 13:16 y Salmos 136:9; apedrear hasta la muerte alguien por no observar los días de guardar, en Números 15:32-36, o matar por la misma razón, en Exodo 35:2; entre otros ejemplos posibles. En ninguna sociedad, indígena o no, la práctica de infanticidio constituye o constituyó consecuencia automática de la norma cultural, es decir, “costumbre” pautada por normas positivas e ineludibles. Leyes y normas nunca deben ser entendidas como causa mecánica de las conductas humanas. Cuando la práctica de infanticidio ocurre, en cualquier sociedad humana, incluyendo las sociedades indígenas, constituye una medida adaptativa, circunstancial y contingente, a condiciones históricas, de acomodación a circunstancias muy adversas en la familia o en la comunidad.

Al respecto de la regla de infanticidio propiamente dicha, se percibe que, dependiendo de cuál sea la fuente de donde emana, cambia la manera en que los derechos humanos pueden ser accionados, pues si es la comunidad quien decide, la madre podrá sentirse lesionada en su derecho de conservar la criatura. Cuando es la madre quien debe decidir, la lesión de derechos particulares será percibida como recayendo sobre el niño o niña. En diferentes sociedades, razones cosmológicas o pragmáticas sobre las posibilidades de sobrevivencia del infante o del propio grupo, o el cálculo evaluativo de la madre o de los parientes inmediatos orientan la decisión de acoger o no una nueva vida. Veamos algunas características

y significados que afectan esta práctica en dos sociedades, a cuyo conocimiento tuve acceso por la comunicación oral de dos antropólogos.

Durante el Seminario Interamericano sobre Pluralismo Jurídico que organicé en Brasilia en noviembre de 2005 en la Escuela Superior del Ministerio Público de la Unión (ESMPU) y en colaboración con la Sexta Cámara de Minorías de la Procuraduría General de la República, el antropólogo Iván Soares, actuante en aquel momento junto al Ministerio Público del Estado de Roraima en la frontera norte del Brasil, de numerosa población indígena, hizo públicos detalles importantes sobre como era entendido el precepto de infanticidio entre los Yanomami. Su propósito era responder a un procurador que defendía el imperio universalista de los Derechos Humanos en todos los casos. Para ese fin, relató que las mujeres Yanomami cuentan con poder total de decisión al respecto de la vida de sus recién nacidos, ya que las madres no se consideran totalmente separadas de los mismos. El parto acontece en el bosque, fuera de la aldea; en ese ambiente de retiro, fuera del contexto de la vida social, la madre tiene dos opciones: si no toca al bebé ni lo levanta en sus brazos, dejándolo en la tierra donde cayó, significa que éste no ha sido acogido en el mundo de la cultura y las relaciones sociales, y que no es, por lo tanto, humano. De esa forma, desde la perspectiva nativa, no sería posible decir que ha ocurrido un homicidio, pues eso que permaneció en la tierra no constituiría una vida humana. Por lo tanto, entre los Yanomami el nacimiento biológico no es la entrada a la humanidad, pues, para que esto último ocurra, tendrá que haber un “nacimiento pos-parto”, es decir, producido en la cultura y dentro del tejido social. Tal concepción se encuentra presente entre muchos otros pueblos originarios del Brasil (Viveiros de Castro, 1987), y permite contraponer las concepciones amerindias con la biopolítica de los Derechos Humanos, conduciendo a dilemas como los examinados por Giorgio Agamben en su obra sobre el Homo Sacer, con la separación entre Zoé y Bios en la Antigüedad (Agamben, 1998).

Por su parte, Patricia de Mendonça Rodrigues (2008), etnógrafa de los Javaé, habitantes de la Ilha do Bananal en el Estado de Tocantins en el Brasil central, me relató lo que creía estaba detrás de la práctica de infanticidio en ese grupo. Para los Javaé, el recién nacido llega al mundo

como una alteridad radical, un otro no humano que debe ser humanizado ritualmente por medio del cuidado y la nutrición a cargo de sus parientes. Llega al mundo contaminado y con el cuerpo abierto porque su materia se compone de la mezcla de sustancias de sus progenitores. La tarea social es humanizarlo, es decir, trabajar para que su cuerpo se cierre y lo constituya como sujeto individual y social. Por lo tanto, su extinción tampoco aquí es entendida como un homicidio.

El hecho de que nace como un extraño absoluto, según creo, justifica la práctica del infanticidio. Los Javaé no lo dicen abiertamente, pero todo indica que la justificación consciente para el infanticidio, en la mayor parte de los casos, es que el bebé no tiene un proveedor (sea porque la madre no sabe quién es el padre, sea porque el padre la abandonó, o por otra razón) no sólo para sustentarlo económicamente sino, y sobre todo, para hacerse cargo de lo requerido por los largos y complejos rituales que lo identificarán nuevamente con sus ancestrales mágicos, confiriéndole su identidad pública de cuerpo cerrado. Cabe al padre, principalmente, la responsabilidad social por la transformación pública del hijo de cuerpo abierto en un pariente de cuerpo cerrado, esto es, un ser social. Un hijo sin padre social es el peor insulto posible para un Javaé y un motivo plenamente aceptable para el infanticidio (de Mendonça Rodrigues, comunicación oral. Mi traducción).

Constatamos una vez más, que no es la ignorancia lo que se esconde detrás de la diferencia en el tratamiento de la vida recién nacida en sociedades originarias del Nuevo Mundo, sino otra concepción de lo que es humano y de las obligaciones sociales que lo manufacturan. A pesar de que los antropólogos, de una forma o de otra, hemos sabido de esto ya hace mucho tiempo, cuando dialogamos con el Estado a través de sus representantes, no podemos invocarlo. Tendremos que meditar profundamente en algún momento acerca de las razones por las cuales esto no es posible, sobre por qué las otras concepciones de vida, en la radicalidad de su diferencia y en la inteligencia de sus términos, no entran en el imaginario estatal, cuya estrategia de control cae cada día más en lo que Foucault denomina bio-política y bio-poder (Foucault, 2000, 2006 y 2007) y, consecuentemente, se distancia progresivamente de las nociones indias y comunitarias de vida humana.

Si bien no deberían faltar argumentos a favor de una concepción de la vida humana como responsabilidad social y no biológica, Esther Sánchez Botero asume -y no podría ser de otra forma- que frente al Estado, es necesario hablar el lenguaje del Estado, ya que éste no se abre a la diferencia radical. En su tesis doctoral, *Entre el juez Salomón y el dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*, identificó claramente la estrategia jurídica clásica: es necesario conocer en profundidad la letra de la ley, para poder argumentar desde su interior (Sánchez Botero, 2006). Esta impresionante obra, destinada a aportar argumentos favorables a la preservación de la jurisdicción indígena en querellas que la amenazan, extrae y sistematiza la experiencia acumulada en una cantidad de casos judiciales a la luz de una discusión conceptual de gran aliento, tanto en el campo del Derecho como en el de la Antropología.

La autora afirma que no son los mínimos jurídicos —estrategia elegida por el derecho colombiano para enfrentar los dilemas del pluralismo jurídico— los que deben pautar el juicio de lo que desde el Occidente se lee como una infracción al principio de “interés superior del niño”, establecido por la Convención Internacional sobre los Derechos del Niño y del Adolescente. Para la autora, este principio “es una extensión de los principios de Occidente y no necesariamente constituye una idea realizable en todas las culturas y para todos los casos”, porque el “interés superior” se refiere al niño como “sujeto individual de derecho” y no acata el “reconocimiento constitucional a las sociedades indígenas como nuevo sujeto colectivo de derecho”. Por esa razón, la “aplicación generalizada, no selectiva e impositiva de este principio, además de inconstitucional, puede ser etnocida, al eliminar valores culturales indispensables a la vida biológica y cultural de un pueblo” (Sánchez Botero, 2006: 156).

Aprendemos así que cada decisión debe cumplir un “test de proporcionalidad” y solamente “los fines admitidos por la Constitución y reconocidos por la interpretación de la Corte como de mayor rango podrían limitar el derecho fundamental del pueblo indígena” a ser pueblo. En suma, para la autora, los derechos de los niños “no prevalecen sobre el derecho del pueblo indígena a ser étnica y culturalmente distinto” (Sánchez Botero, 2006: 170). Se desprende que en casos que impliquen una infracción al interés superior del niño, será menester considerar y

sopesar los derechos que se encuentren en contradicción: el derecho a la vida del sujeto individual y el derecho a la vida del sujeto colectivo, así como también el derecho a la vida de la madre y el derecho a la vida del recién nacido. Frente a estas duplas contradictorias, deberá decidirse cual de los términos saldrá perdedor, en razón de un derecho superior. Si la madre no puede hacerse responsable por una nueva vida humana, así como sucede en el campo médico, se debe dar prioridad a la vida de la madre frente a la del bebé, pues de ella dependen los otros hijos. De igual forma, si la inclusión de un niño en determinadas condiciones compromete la supervivencia de la comunidad en cuanto tal, es la comunidad quien tendrá prioridad, pues de su capacidad para continuar existiendo dependen todos los miembros de la misma. Para Sánchez Botero, sólo el contexto sociocultural de cada caso particular permite realizar esa evaluación.

Lo que dicen los indios

Los afectados por la ley, caso ésta llegara a ser votada, fueron también oídos en diversas oportunidades antes, durante y después de la presentación en la Audiencia Pública. Una gran oportunidad para escuchar su opinión sobre el proyecto de ley fue, por ejemplo, durante la reunión plenaria de la XI Sesión de la Comisión Nacional de Política Indigenista – CNPI, realizada durante los días 9 y 10 de diciembre de 2009 en el Ministerio de Justicia, en Brasilia. Allí, Los argumentos de los indígenas fueron numerosos, sofisticados y contundentes. Para admiración del lector, decidí incluir aquí, de forma muy resumida, la impresionante lista de las ideas con que los representantes indígenas han criticado la iniciativa de los legisladores:

- se trata de la invención de un tema; de su construcción e implantación en el imaginario social nacional e internacional;
- la ley es redundante, ya que el homicidio de niños ya es un crimen en la ley;
- dado que los indígenas brasileiros forman parte de la nación y que el infanticidio ya es crimen en la legislación, una ley específica solo puede resultar de la intención de criminalizar los indios

y provocar desconfianza sobre sus costumbres frente al poder público y a la sociedad;

- el proyecto de ley sugiere la existencia de una costumbre, norma cultural o práctica regular, asidua y extensa de infanticidio, mientras no existe práctica con esas características en el mundo indígena;
- el proyecto de ley sobredimensiona el tema en términos de su frecuencia y sistematicidad en sociedades indígenas con relación a todas las otras sociedades humanas;
- la ley trata de un concepto y de un asunto impuesto de fuera hacia dentro del mundo indígena, en el que ni siquiera una palabra para “infanticidio” existe en sus lenguas ni la cuestión tratada por la ley tiene sentido; . . .
- ese tema se encuentra pautado por el interés de tipo imperial-colonial por apropiarse de las riquezas naturales de los territorios indígenas;
- esa pauta externa y espuria obliga a los pueblos, obliga a los pueblos a defenderse con consecuente pérdida de tiempo y energías que deberían estar siendo dedicados a temas más importantes y urgentes como salvar la vida de los niños indígenas del hambre y la desposesión;
- los propios pueblos deben elegir sus pautas y definir su propia agenda de temas urgentes frente a la sociedad nacional;
- la noticia de “práctica de infanticidio” nunca llega de fuentes oficiales y desinteresadas y proviene exclusivamente de agentes religiosos interesados en la retirada de niños de las aldeas para ser formados como misioneros;
- el acelerado ritmo de crecimiento demográfico de los pueblos indígenas hoy es la mejor prueba del cuidado de éstos para con la reproducción de la vida y el bienestar de sus proles;
- el proyecto de ley criminaliza a todos los indígenas, sus líderes y estilos de vida, colocándolos bajo la sospecha de ser infanticidas;

- construye una imagen monstruosa de los indios, constituyendo calumnia y propaganda negativa contra ellos;
- refuerza el estereotipo público de los “indios malos, crueles, salvajes”;
- la frase divulgada en la página de la organización evangélica ATINI: “adopte un niño indígena” llama a “hacer negocio” con nuestros niños;
- se trata de una campaña difamatoria contra los indios;
- esa calumnia mediática promueve la condenación generalizada y sin conocimiento adecuado de la vida indígena y sus visiones de mundo;
- la acusación de infanticidio y la exhibición del falso documental *Hakani* en la televisión abierta muestra una imagen caricaturesca y distorsionada de los pueblos indígenas y alimenta la antipatía de la sociedad contra los mismos;
- esa calumnia mediática incrimina especialmente a las mujeres de los pueblos;
- ese menosprecio mediático es una política discriminatoria contra los indios y sus especificidades culturales;
- se implanta, también, de esa forma, la idea de que existen salvadores de los niños indígenas, indispensables para protegerlos de la amenaza de sus propias familias y comunidades, de sus costumbres e ideas;
- se utiliza la idea de la incapacidad del indio y se promueve su falta de autonomía y la necesidad de la tutela;
- mediante esas falsas ideas se obtienen fondos internacionales para las organizaciones detractoras de los indios;
- la propaganda anti-indígena sirve para justificar la entrada de intereses extraños en los territorios indios;
- se respaldan así los ya recurrentes secuestros de niños indígenas retirados de hospitales y de aldeas, sin consulta o contra la vo-

luntad de sus familias, alegando el falso propósito de salvarles la vida;

- se promueve la autorización de adopciones forzadas de niños indígenas;
- se intenta supervisar la vida de las aldeas y se obstaculiza el proyecto de su autonomía;
- este proyecto de ley es, en verdad, una “ley de intrusión” que implanta la vigilancia de las aldeas por parte de policías sin preparación para actuar junto a los pueblos;
- al detractar a los indios, invalida sus reivindicaciones;
- los indios no tienen acceso a los medios de comunicación ni a los espacios de la política para responder la acusación que la ley representa;
- si la ley no consigue evitar los infanticidios que se cometen diariamente en las grandes ciudades, ¿cómo conseguiría eficacia en las aldeas?;
- si el estado no consigue controlar el infanticidio cometido por sus propios agentes de seguridad pública en las calles (se refiere a la letalidad policial contra adolescentes y jóvenes no-blancos), no tiene legitimidad para promulgar esta ley;
- mientras el estado no consigue proteger la infancia moradora de la calle de una muerte prematura, en las aldeas indígenas no existen los niños abandonados que deambulan sin casa ni familia;
- ese proyecto de ley contradice los compromisos de Brasil con la consulta previa e informada;
- un intenso y largo proceso de deliberación interna entre los pueblos indígenas fue erradicando la falta de penalización de esa práctica;
- para erradicar usos y costumbres disonantes con los Derechos Humanos, la estrategia no es la criminalización indiscriminada de los pueblos indígenas, sino la persuasión, el asesoramiento, y el recurso a mecanismos sociales y legales ya existentes;

- la solución del mundo indígena ante los hijos no deseados por sus progenitores es una práctica muy común: entregarlos a sus abuelos, parientes o miembros de la misma comunidad;
- la discusión de este tema debe ser realizada en el fuero de las aldeas;
- este proyecto de ley y la ofensiva mediática que acusa los pueblos de infanticidas ocultan y posponen el exterminio de los indios por falta de regularización de sus territorios y la consecuente inseguridad alimentar – esos y no otros son los factores infanticidas!;
- se trata de una ley racista porque no registra y ni menciona que los no indios matan y descuidan en un número mucho mayor sus propios niños: si los crímenes de los blancos son mucho mayores en cantidad que los crímenes de los indios, ¿por qué solamente se promulga una ley contra los indios? ¿Por qué los blancos nos matan y no son ni inculminados por una ley específica, y ni son presos?;
- el proyecto de ley y la ofensiva mediática que acusa a los pueblos indígenas de infanticidas ocultan que lo que expone a la infancia indígena a la muerte y a la desprotección es el asesinato siempre impune de sus padres por los blancos;
- el Estado debe proceder a intervenir e investigar las entidades que divulgan un discurso anti-indígena como el del proyecto de ley 1057/ 2007 y otras formas de ofensiva mediática;
- las entidades que calumnian a los pueblos indígenas deben ser judicializadas por medio de procesos por “hacer terrorismo contra nosotros”, se hace necesario accionar los mecanismos legales y procesarlas;
- se debe exigir que las buenas prácticas de cuidado con la infancia características del modo de vida de los pueblos indígenas tengan la adecuada y justa divulgación en la sociedad, tanto por los medios como por parte de las instituciones educativas – ¡se trata de un derecho de respuesta!;

- se deben poner en práctica políticas públicas de divulgación de los criterios, valores, principios y concepciones que rigen la vida de los pueblos indígenas, en especial sus ideas sobre el parentesco, la reciprocidad, la distribución de tareas comunitarias y familiares, y las nociones sobre el cuidado de la vida;
- no solo a bala se mata: el derecho desigual a la comunicación permite la propaganda engañosa, la calumnia, y puede destruir un pueblo al justificar su persecución;
- es necesario que exista una política de información permanente junto a los pueblos indígenas de todos los temas legislativos y proyectos de ley, como es el caso del PL 1057/2007 que es de su interés por su potencial capacidad de afectar sus vidas.

Decisiones sobre la estructura de mi argumento

Si bien la lectura de la obra de Sánchez Botero me brindó certezas respecto del carácter defendible, siempre en función de las circunstancias, de una práctica límite como el infanticidio, aún no resolvía el problema de cómo argumentar ante los legisladores. En parte, porque en Brasil no ha habido todavía un debate oficial sobre jurisdicciones o autonomías indígenas que pudiera servir de referencia para mi exposición; en parte, porque los destinatarios de mi argumento no eran jueces interesados en resolver casos concretos de infracción al interés del niño sino miembros de una Casa que se encontraban en vísperas de votar una ley general sobre el tema. Tendría, entonces, que tomar decisiones *sui-generis* que me permitiesen tornar convincente el punto central de mi prédica: que criminalizar específicamente el infanticidio indígena en ningún caso era deseable para la Nación y sus pueblos.

Algunos datos eran necesarios para la exposición, así como encontrar un lenguaje que les confiriera eficacia: 1) el crecimiento demográfico de las sociedades indígenas posterior a la dictadora militar había sido notable, y eso probaba la capacidad de los indios de cuidar particularmente bien de sus proles; 2) el Congreso que intentaba encuadrar a las sociedades indígenas en la ley era, él mismo, pautado en su poder por el patrón de colonialidad y formado por legisladores cuya subjetividad se

encontraba capturada por el racismo epistémico o eurocentrismo propio de ese patrón; 3) el Estado que intentaba encuadrar a las sociedades indígenas en la ley era, él mismo, susceptible de encuadramiento y juicio, por infractor e insolvente¹⁵; 4) la eficacia penal y el énfasis del Estado en la criminalización como forma de control, recursos a los que esta ley apelaba, habían sido cuestionados por criminólogos críticos y sociólogos del Derecho de gran prestigio; 5) la ley era innecesaria porque legislaba lo ya legislado, incurriendo en el efecto conocido y ya muy criticado como “inflación legislativa”; 6) al enfatizar el derecho individual de los niños a la vida, la ley no se detenía a considerar el respeto y la protección igualmente debida –a partir de diversos compromisos contraídos por Brasil en el campo de los Derechos Humanos– a los derechos de los sujetos colectivos y a garantizar su sobrevivencia como tales, olvidaba, por eso mismo, que un derecho fundamental de toda persona es precisamente el de ser parte de un pueblo, es decir, *el derecho de tener un pueblo*; 7) el Congreso Nacional no tenía legitimidad para votar una ley de intervención en la aldea indígena sin la presencia de los representantes de los pueblos afectados en su deliberación –lo que vino a confirmarse dos días después, el 7 de septiembre de 2007, cuando Brasil fue uno de los firmantes de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas en la ONU¹⁶, así como la desobediencia al Derecho de Consulta infringe también lo establecido por la Convención 169 de la OIT; 8) otras experiencias análogas en el mundo mostraban que la pretensión de legislar sobre-criminalizando la prescripción, prácticamente vacía de contenido en los días de hoy, de infanticidio, sus eventuales y supuestos testigos,

¹⁵ Abdullahi Ahmed An-na'im, en su búsqueda por encontrar puntos de encuentro entre el discurso de derechos humanos y la perspectiva islámica, había ya hecho notar que, aunque cruel a los ojos de Occidente, “La ley coránica requiere que el Estado cumpla su obligación de asegurar la justicia social y económica y garantizar un estándar de vida decente para todos sus ciudadanos *antes* de hacer cumplir los castigos (a los infractores)” (1992:34. Mi traducción).

¹⁶ Dos días después de mi presentación, exactamente el 7 de septiembre de 2007, la adopción de la Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas por la Asamblea General de las Naciones Unidas vendría a refrendar esta línea argumental: “Artículo 18º -Los pueblos indígenas tienen el derecho a participar en las tomas de decisiones en materias que pueden afectar sus derechos, por medio de representantes elegidos por ellos mismos de acuerdo con sus propios procedimientos, así como también mantener y desarrollar sus propias instituciones para la toma de decisiones”.

es decir, los miembros de la aldea y todos sus agregados, era peligrosa, pues, en una época marcada por estrategias fundamentalistas, la reacción desatada podría transformar esa práctica en emblema de identidad étnica, es decir, *podría positivizar y fundamentalizar la norma* (Vea, el lector, en el capítulo “La Norma y el Sexo” los peligros que esto entraña, y también Segato, 2007).

Finalmente, era menester sopesar bien qué podría decirse con respecto al papel del Estado, así como evaluar opciones que sustituyesen la ley examinada, ya que oponerse a su promulgación no significaba necesariamente aprobar la práctica del infanticidio —en fidelidad a la queja de la mujer *Yawanawa*, ya mencionada. En vista de los reclamos constantes de los indígenas al Estado por territorio, salud, educación, entre otras reparaciones a ellos debidas, y como consecuencia de los enormes desequilibrios causados por su actuación colonial y disruptiva, no era deseable que el Estado se retirase dejando, por ejemplo, el control de las decisiones sobre la costumbre en manos de los poderes internos dentro de las aldeas, en muchos casos cacicazgos masculinos hoy inflacionados y transformados en autoritarios precisamente por su papel mediador, negociador o bélico entre la aldea y la administración colonial antes de ultramar y ahora republicana. Por el contrario, el Estado tendría que transformar su papel y concentrarse en promover y vigilar para que la deliberación interna pudiese ocurrir sin coacción autoritaria.

Esa era una entre tantas tareas de devolución que un *Estado reparador* debería tener a su cargo dentro de un proyecto nacional pluralista. Lo que en este caso tendría que ser restituido, concluí, era la capacidad de cada pueblo de deliberar internamente y hacer su propia justicia, recuperar la jurisdicción. Con la devolución de la justicia propia y la recomposición institucional que eso involucraba, sobrevendría naturalmente la devolución de la historia propia, pues deliberación es marcha, es movimiento de transformación en el tiempo. Con la devolución de la historia, las nociones de cultura —por la inercia que le es inherente— y grupo étnico —necesariamente referida a un patrimonio fijo— perdían su centralidad y dejaban paso a otro discurso, cuyo sujeto era el pueblo, como sujeto colectivo de derechos y autor colectivo de su historia —aunque ésta fuera narrada en forma de mito, que no es otra cosa que un estilo diferente de

decantación y condensación de la experiencia histórica acumulada por un pueblo. Presento, a continuación, el resultado de estas ponderaciones.

Mi exposición en la Cámara de los Diputados: Que cada pueblo teja los hilos de su historia: En defensa de un Estado restituidor y garantista de la deliberación en foro étnico (leído en la Audiencia Pública realizada el 5 de septiembre de 2007 por la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de los Diputados sobre el Proyecto de Ley nº 1057 de 2007 del Diputado Henrique Afonso sobre la práctica del infanticidio en áreas indígenas)¹⁷ (Mi traducción).

Excelentísimas señoras y señores Diputadas y Diputados, asesoras y asesores, y respetado público:

La escena del Estado y la escena del indio

Es de la mano de dos escenas en manifiesto contraste que comienzo esta exposición. Dos escenas que componen una viñeta de la nación en que vivimos y revelan el papel del Estado y el significado de la ley. La primera escena fue tomada del diario que leo todas las mañanas, el *Correio Brasiliense*, principal periódico de la Capital Federal, aunque podría haber sido tomada de cualquier otro medio, cualquier día. Es la escena del Estado, de la salud pública, de la seguridad pública, de la protección y de las garantías para la vida:

Brasilia, martes 28 de agosto de 2007. Cuaderno Brasil:

En cinco días, 11 bebés muertos en [maternidad pública del] Sergipe.

Y hoy mismo al despertarme:

Brasilia, miércoles 5 de septiembre de 2007. Titulares y Cuaderno Ciudades (refiriéndose a las ciudades del contorno del Distrito Federal):

¹⁷ Agradezco la colaboración de Esther Sánchez Botero, Xavier Albó, Patrícia Rodrigues de Mendonça, Ernesto Ignacio de Carvalho, Saulo Ferreira Feitosa, Rosane Lacerda, Tiago Eli de Lima Passos, Leila Vale Wapichana, Suzy Evelyn de Souza e Silva, Marianna Holanda e Danielli Jatobá.

Vera Lúcia dos Santos [...] tuvo dos hijos asesinados. Todavía lloraba la muerte de Franklin, 17, cuando el menor, Wellington, 16, fue ejecutado con dos tiros en la nuca. [...] Ningún preso. [...] Según la investigación del Correo, ninguno de los 41 asesinatos de adolescentes de 13 a 18 años, ocurridos este año, fue solucionado.

La segunda es la escena del indio, y fue revelada de un libro que recomiendo:

O Massacre dos Inocentes. A criança sem infância no Brasil (La Masacre de los Inocentes. El niño sin infancia en el Brasil). El organizador de la obra, José de Souza Martins, resume con las siguientes palabras emocionadas el primer capítulo del volumen. "Os índios Parkatejê 30 anos depois", de Iara Ferraz:

[...] fue la sociedad blanca que, en su expansión voraz y cruel, llevó la destrucción y la muerte a los indios *Parkatejê* del sur de Pará. No solamente eliminó físicamente un gran número de personas, sino que también sembró en el interior de la tribu la desagregación social, la desmoralización, la enfermedad, el hambre, la explotación - condiciones de rendición incondicional del indio a la sociedad "civilizada". El blanco llevó a la tribu el desequilibrio demográfico, comprometió sus linajes y su organización social. Los *Parkatejê* asumieron heroicamente la rendición, entregaron sus niños huérfanos a los blancos, para que, al menos, sobrevivieran, aunque sea como hijos adoptivos. Más tarde, cuando consiguieron reorganizar su sociedad, salieron en busca de los niños dispersos, ahora ya adultos, diseminados hasta en regiones distantes, para que volvieran a su tribu, para compartir la saga del pueblo *Parkatejê*. Inclusive personas que ni siquiera tenían conocimiento de su origen indígena, porque los blancos les habían negado esa información, fueron sorprendidas en el medio de un día, en la casa adoptiva, por la visita del viejo jefe indígena, que les anunciaba que había venido a buscarlas para que retornaran a su aldea y a su pueblo, que los esperaba (Martins, 1991: 10. Mi traducción).

Frente al contraste de las dos escenas citadas, confirmado por tantas otras que conocemos y que las confirman, me pregunto y les pregunto a ustedes: ¿Qué Estado es ese que hoy pretende legislar sobre cómo los pueblos indígenas deben preservar sus niños? ¿Qué estado es ese que

hoy pretende enseñarles a cuidarlos? ¿Qué autoridad tiene ese Estado? ¿Qué legitimidad y qué prerrogativas? ¿Qué credibilidad ese Estado tiene al intentar, mediante esta nueva ley, criminalizar a los pueblos que aquí tejían los hilos de su historia cuando fueron interrumpidos por la violencia y la codicia de los cristianos?

En vista de las evidencias, cada día más numerosas, del absoluto fracaso de ese Estado en el cumplimiento de sus obligaciones y de su incapacidad para realizar lo que no es más que su propio proyecto de Nación, me veo obligada a concluir que la única prerrogativa con que ese Estado cuenta es el de ser el depositario de la herencia de la conquista, el heredero directo del conquistador.

Antes bien deberíamos, en cambio, criminalizar ese mismo Estado que hoy pretende legislar, y llevarlo al banco de los reos: por insolvente, por omiso, por infractor, y hasta por homicida a través de las manos de muchos de sus representantes y agentes investidos de poder policial. Al comparar la gravedad de los delitos, no tendremos alternativa que absolver a los pueblos que hoy se trata aquí de encuadrar en la ley y devolver la mira del Derecho a quien intenta inculparlos: una élite que cada día constata, una vez más, su incapacidad para administrar la Nación y ve desmontada en público su pretensión de superioridad moral, instrumento principal de todas las empresas de dominación.

La fuerza de esta viñeta inicial habla por sí misma, y bien podría encerrar aquí mi exposición y ya sería convincente. Sin embargo, hay mucho más para decir sobre el Proyecto de Ley cuya discusión hoy nos reúne. Comenzando por dos precisiones que, antes de proseguir, deben ser hechas.

La primera se refiere a lo que estamos debatiendo en esta Audiencia, pues debe quedar claro que la discusión del proyecto de ley sobre infanticidio en áreas indígenas no debe tener como foco el derecho a la vida individual, que ya se encuentra debidamente garantizado en la Constitución brasilera, en el código penal y en diversos instrumentos de Derechos Humanos ratificados por Brasil. En lugar de reduplicar las leyes, ya abundantes, de defensa de la vida individual, urgiría proponer caminos para que el Estado se vuelva capaz de proteger y promover

mejor la continuidad y la vitalidad de los pueblos, que tanta riqueza le confieren a la nación en términos de diversidad de soluciones para la experiencia humana. ¡Es del bienestar de los pueblos que depende la vida de sus niños! Y es el primer derecho de una persona crecer y vivir teniendo un pueblo.

La segunda precisión se refiere al significado de la expresión “derecho a la vida”. Esa expresión puede indicar dos tipos diferentes de derecho a la vida: el derecho individual a la vida, es decir, la protección del sujeto individual de derechos, y el derecho a la vida de los sujetos colectivos, esto es, el derecho a la protección de la vida de los pueblos en su condición de pueblos. Precisamente porque este último se encuentra mucho menos elaborado en el discurso jurídico brasileiro y en las políticas públicas, es a él que deberíamos dedicar la mayor parte de nuestros esfuerzos de reflexión, intentando imaginar cómo brindar mayor protección legislativa, jurídica y gubernamental a los sujetos colectivos de derechos –los más desprotegidos–, como promover su vida y fortalecer su tejido social comunitario y colectivo.

Defiendo aquí que la prioridad es salvar a la comunidad donde todavía haya comunidad, y salvar el pueblo donde todavía persista un pueblo. Porque un derecho fundamental de toda persona es tener pueblo, pertenecer a una colectividad.

El Estado necesario para que eso sea posible no es un estado interventor y preponderantemente punitivo. Es un Estado capaz de restituir los medios jurídicos y materiales, la autonomía y las garantías de libertad en el interior de cada colectividad, para que sus miembros puedan deliberar respecto de sus costumbres en un camino propio de transformación histórica, y dialogar de forma idiosincrática con los standards de Derechos Humanos internacionalmente establecidos.

La crítica al Estado Castigador

Son varios los autores, sociólogos de la violencia y del Derecho, criminólogos críticos, juristas y politólogos, que se muestran preocupados con el predominio del papel castigador del Estado, que actúa como un estado eminentemente criminalizador, que concentra sus tareas y

responsabilidades en el esfuerzo punitivo y relega *sine die* sus otras y más prioritarias obligaciones. Esta ley que aquí vinimos a discutir se encuadra en esta línea, en este perfil, criticado y lamentado, de un Estado punitivo, que restringe su actuación a los actos de fuerza sobre y contra, como en este caso, aquellos que debería proteger y promover. En su libro *El Enemigo en el Derecho Penal* (2006), el gran jurista argentino Eugenio Raúl Zaffaroni [...] examina el *telos*, la razón de ser, las consecuencias y el sub-texto[...] del Estado castigador a lo largo de la historia y, especialmente, en el contexto contemporáneo. Lo que emerge es que, por medio del discurso penal, se diseña la idea del *enemigo* – desdoblamiento de la categoría *hostis* del Derecho Romano. [...] (Así,) la legislación penal dibuja siempre, inevitablemente, [...] la figura de un *ajeno* a quien postula, por la misma maniobra, como enemigo. En el caso de la ley que nos trajo hoy a debatir en esta Audiencia Pública, el enemigo del Derecho Penal es cada pueblo indígena, en la radicalidad de su diferencia y en el derecho de construir su propia historia, es decir, el derecho de deliberar internamente sobre el curso de su tradición. Eso queda claro, y resultaría evidente para cualquier habitante de Marte que, por un accidente cósmico, viniese a aterrizar entre nosotros y leyese el texto del proyecto de ley: éste criminaliza la aldea, quiere castigar el otro por ser otro, no soporta la idea de la existencia de una colectividad que elige no formar parte del “nosotros”. Por eso, esa ley es, antes que nada, anti-histórica, ya que una de las preocupaciones centrales de nuestro tiempo es la de valorizar y preservar la diferencia, la reproducción de un mundo en plural que, para existir, necesita del desarrollo del derecho de *sujetos colectivos*. Cuidar de ellos es central inclusive porque, a pesar de nuestras agresiones constantes en el curso de estos quinientos años, esos pueblos no solamente sobrevivieron mediante sus propias estrategias y lógicas internas, sino también porque es posible imaginar que nos superarán en esa capacidad de sobrevivencia. Muchos de ellos refugiados en espacios inalcanzables por lo que pretensiosamente consideramos ser “la Civilización” y viéndose libres de la codicia por concentrar y acumular, es decir, libres del pesado equipaje que nosotros cargamos, tendrán, quién sabe, una oportunidad que nosotros no tendremos, en un mundo que se interna cada día en los que muchos creen ser su fase final por el agotamiento de los recursos.

La gran estudiosa brasilera sobre seguridad pública y eficacia penal, Julita Lemgruber, en su artículo “Verdades y mentiras sobre el Sistema de Justicia Criminal”, revela el escaso impacto de la ley no solamente entre nosotros, sino también en los países más vigilados del mundo. Valiéndose de investigaciones cuantitativas sobre Seguridad Pública en países donde los seguimientos son realizados con regularidad, la autora informa que en Inglaterra y en el país de Gales, en el año 1997, solamente 2,2 % de los delitos obtuvieron alguna condena de los responsables, y en Estados Unidos, según encuesta de 1994, de todos los crímenes violentos cometidos –homicidios, agresiones, violaciones, robos, etc., cuya investigación, esclarecimiento y punición parecerían más relevantes– sólo 3,7% resultaron en condenas. A la luz de estos datos, la autora cualifica como “Primera Mentira” la afirmación de que el sistema de justicia criminal puede ser considerado un inhibidor eficaz de la criminalidad. En el caso de Brasil, el reducido poder de la ley es todavía más extremo. En el estado de Rio de Janeiro (el más monitoreado por encuestas periódicas sobre violencia) autores que realizaron sus investigaciones durante los años 90 como Ignacio Cano, Luiz Eduardo Soares y Alba Zaluar concluyeron, respectivamente, que solamente 10%, 8% ó 1% de todos los homicidios denunciados a la justicia alcanzaron algún tipo de condena. En las palabras de Alba Zaluar: “En Rio de Janeiro apenas 8% de las averiguaciones [...] se transforman en procesos y son llevadas a juicio. De esas, apenas 1% alcanza sentencia” (Cano 2005; Soares 1996; Zaluar 2002). Esos datos imponen nuevos interrogantes al respecto de las motivaciones que los legisladores podrían entretener al insistir en una ley que criminaliza los pueblos indígenas y vuelve más distante su acceso a un Derecho Propio y a una jurisdicción propia para la solución de conflictos y disensos dentro de las comunidades, contraviniendo así el Convenio 169 de la OIT, plenamente vigente en Brasil desde 2002.

Cabe preguntarse, entonces: ¿Si la ley no construye realidad entre nosotros, como podría construir realidad entre los otros pueblos? ¿Y si la ley no hace acontecer, cuál sería entonces el significado de la insistencia en esta nueva ley por parte de algunos parlamentares cuando, de hecho, además de colocar obstáculos al legítimo y jurídicamente validado *derecho*

a la diferencia, ella abulta de forma redundante e innecesaria –porque enuncia derechos ya plenamente garantizados en más de un artículo de la legislación vigente– la ya demasiadamente inocua legislación penal?

¿De dónde emana ese furor, esa verdadera fiebre legisladora que, una vez más, solamente contribuirá para el agravamiento de la tantas veces criticada “inflación legislativa”? Solamente consigo encontrar una respuesta para esta pregunta: lo que esta ley de hecho hace, y lo hace eficientemente, es afirmar, dar publicidad, tornar patente ante la Nación, *quién es el pueblo que escribe las leyes, cuáles son los sectores de la sociedad nacional que tienen acceso a los recintos en los que esa tarea se realiza*. En verdad, no debemos olvidar que la Ley habla, en primer lugar, sobre la figura de sus autores. Ella contiene, sin duda, *una firma*. Quien quiere escribir una ley, quiere dejar su firma en el texto más eminente de la Nación. Pero esa ciertamente *no es* una motivación válida y suficiente *para todos*. Hasta porque en este Congreso no hay cuotas para indígenas ni cualquier tipo de reserva de cupos que garantice la participación de los diversos pueblos en la redacción de las leyes de una gran Nación que ellos también componen.

El Futuro del Estado

¿Cuál podría ser entonces el trabajo del Estado para superar un escenario tan desalentador como el que acabo de presentar? Debería ser *un Estado restituidor y garante del derecho étnico y del derecho comunitario en general*. Con eso quiero decir que, en vista del desorden que las élites metropolitanas europeas y cristianas instalaron en el continente a partir del proceso de conquista y colonización, desorden más tarde agravado y profundizado por la administración a cargo de las élites nacionales, herederas del control de los territorios, hoy tenemos *una oportunidad*. Y es la oportunidad de permitir que aquellos pueblos que hasta ahora no tuvieron la ocasión de hacerlo puedan ahora restaurar su orden institucional interno y retomar los hilos de su historia. *Quién sabe sea así posible rehacer lo que fue deshecho en los órdenes cultural, jurídico, político, económico y ambiental de la nación*. Si no existe ley perfecta, en lugar de insistir en la perfectibilidad cada día más remota de un sistema jurídico

deficiente, podemos abrir camino para otros modelos. Me refiero aquí a los Derechos Propios y al proyecto del Pluralismo Jurídico.

No se trata, como ha sido el entendimiento de juristas y antropólogos hasta el momento, de oponer el relativismo de las culturas al universalismo de los Derechos Humanos o a la vigencia universal de la Constitución dentro de la nación. Lo que el proyecto de un Estado pluralista y la plataforma del pluralismo jurídico proponen al diseñar la idea de Nación como una alianza o coalición de pueblos es permitir que cada uno de ellos resuelva sus conflictos y elabore su disenso interno por un camino propio. En toda aldea humana, por menor que sea, la divergencia es inevitable, y cuando se trata del mandato de infanticidio por la costumbre, como atestan los casos aquí relatados, el disenso suele presentarse. Frente a eso, el papel del Estado en la persona de sus agentes tendrá que ser el de estar disponible para supervisar, mediar o interceder con el fin único de garantizar que el proceso interno de deliberación pueda ocurrir libremente, sin abusos por parte de los más poderosos en el interior de la sociedad.

Tampoco se trata de solicitar la retirada del Estado porque, como atestan las múltiples demandas por políticas públicas colocadas al mismo por los pueblos indígenas a partir de la Constitución de 1988, después del intenso y pernicioso desorden instalado por la intervención colonial, inicialmente de ultramar y más tarde republicana, el Estado ya no puede, simplemente, ausentarse. Debe permanecer disponible para ofrecer garantías y protección cuando convocado por miembros de las comunidades, siempre que esa intervención ocurra en diálogo entre los representantes del Estado y los representantes de la comunidad en cuestión. Su papel, en ese caso, no podrá ser otro que el de promover y facilitar el diálogo entre los poderes de la aldea y sus miembros más frágiles.

Esta cautela al legislar y ese compromiso de garantizar la libertad del grupo para deliberar internamente y auto-legislarse son gestos particularmente prudentes y sensatos en un mundo multicultural globalizado como el de hoy, en el cual es muy grande el peligro de la apropiación de elementos de la tradición para transformarlos en emblemas de identidad por parte de grupos que ven en proyectos culturalistas de corte fundamentalista la forma de defender sus intereses de poder e influencia dentro de cada sociedad. ¿Cuántas no son las prácticas que, lejos de menguar,

cuando reprimidas por una legislación occidentalizante, se afirman y afianzan como signos de identidad para hacer frente a un poder invasor?

Al recordar esa posibilidad, nos convencemos más todavía de que esta ley que discutimos es impracticable y hasta peligrosa por dos razones que no podemos dejar de considerar. En primer lugar, porque puede generar formas de reacción que, con base en nociones fundamentalistas de identidad y de cultura, puedan venir a transformar la práctica del infanticidio, ya en progresivo desuso con la mejoría de las condiciones de vida de los pueblos indígenas que siguió al fin de la dictadura y a la votación de la Constitución de 1988, en emblema de diferencia y en motivo cristalizado de una heráldica étnica. En segundo lugar, porque la creación de una ley de ese tipo demanda la *aplicación de esa ley*, lo que inevitablemente incumbirá a las fuerzas de la seguridad pública con la obligación de vigilar e interferir en el espacio de la aldea, interviniendo su autonomía y su intimidad. Eso podría acarrear consecuencias nefastas, en vista de la falta de preparación de las policías para trabajar a través de las fronteras de la diferencia y desde una perspectiva francamente pluralista.

Pueblo e historia: categorías fundamentales para trascender el binomio relativismo/universalismo

La forma más adecuada y eficiente de pensar el conjunto de los problemas que aquí se colocan no debe entrar en el campo minado de los insolubles dilemas colocados por la oposición relativismo-universalismo. Cuando pensamos el principio del pluralismo, la idea de cultura como conjunto de costumbres cristalizadas y a-históricas debe ser evitada y substituida por la idea de *historias en plural* —la historicidad múltiple de nuestras naciones. Todo pueblo habita en el fluir de los tiempos históricos en entrelazamiento con los otros. Cada pueblo contiene esa verdadera usina de la historia que es el disenso en su interior, de forma que costumbres son y siempre fueron cambiadas en el curso constante de la deliberación interna, que no es otra cosa que el diálogo fluente y constante entre sus miembros. El problema de los pueblos en nuestro continente no es el de conservar la cultura como patrimonio cristalizado —al final, cultura no es otra cosa que el resultado de la decantación constante de

la experiencia histórica transformada y criptografiada en memoria, que nunca cesa para pueblo alguno—, sino el de des-intrusionar su historia, que fue interrumpida por la irrupción autoritaria del colonizador, sea éste el enviado de las metrópolis europeas o la élite eurocéntrica autóctona y blanqueada que construyó y administra el Estado nacional.

No es, como se piensa, la repetición de un pasado lo que constituye y sirve de referencia a un pueblo, y sí su constante faena de deliberación conjunta. Muchos son los pueblos que ya deliberaron y abandonaron no sólo la costumbre del infanticidio sino también otras muchas que quedaron atrás en el fluir de los tiempos. Esto sucedió, por ejemplo, con el pueblo Kaxuyana-Tyrio, como acaba de relatar Valéria Paye Pereira, que me precedió en esta Audiencia.

La idea rectora de historia propia avanza precisamente a contramano de lo que la ley que aquí debatimos intenta hacer, pues ella no se alía al proyecto de un Estado diseñado por el orden de la colonialidad, que toma decisiones sobre los rumbos de todos los otros pueblos que componen la Nación mediante leyes punitivas. Muy por el contrario, el principio del respecto a la agencia y capacidad deliberativa de cada sujeto colectivo preserva su derecho a que su curso histórico continúe fluyendo libre y diferenciado. Se trata del derecho de mantener no un conjunto de costumbres fijas, sino de dirigirse a metas trazadas por un proyecto histórico propio, internamente deliberado.

Por eso, el hecho de que las sociedades se transforman, abandonan costumbres y adoptan e instalan otras nuevas es precisamente un argumento contra esa ley, y no a su favor. Al decir que las sociedades mudan por voluntad propia como resultado de las disidencias que en su interior se producen y del contacto con los discursos epocales que circulan en su entorno y las atraviesan —como precisamente el discurso de los Derechos Humanos— estamos afirmando que el Estado no es la agencia para prescribir e imponer, mediante amenaza y coerción, desenlaces para la trama de la historia de los otros pueblos que la Nación abriga. Su papel único es el de proteger el curso propio de cada pueblo en su desdoblamiento idiosincrático y particular, velando para que eso pueda ocurrir sin presiones de grupos internos —cacicazgos— que resultaron empoderados por haberse especializado en los trabajos de mediación con el Estado y la Sociedad dicha

nacional, y también sin coacción externa ni intromisiones autoritarias, como la que esta ley bien representa. *La devolución de la justicia propia es nada más y nada menos que la devolución de la historia propia.*

En esta perspectiva antropológico-jurídica que propongo, el papel del Estado será, por lo tanto, el de restituir a los pueblos los medios materiales y jurídicos para que recuperen su capacidad usurpada de tejer los hilos de su propia historia, y garantizarles que la deliberación interna pueda ocurrir en libertad, en concordancia con la figura jurídica de las garantías de jurisdicción o foro étnico. El garantismo que invoco hace referencia a los compromisos legales asumidos por el Estado Nacional de honrar las demandas de los sujetos colectivos y colaborar en el esfuerzo que realizan por reproducir su existencia.

El principio del resguardo de una historia propia se opone a la perspectiva relativista clásica, pues ésta no podrá nunca evitar completamente referir los derechos propios a una concepción de la cultura como cristalizada, a-histórica y a-temporal. Afirmar la historia frente a la cultura es la única forma eficiente de garantizar el camino de la justicia en el interior de los pueblos por la vía de la deliberación y constante producción de sus sistemas propios de legalidad. Esa deliberación no es otra cosa que el motor de la transformación histórica, en curso propio y en diálogo constante con los otros pueblos.

Siete Corolarios

Siete corolarios se desprenden de la citada argumentación presentada a los parlamentares en defensa de la pauta del Derecho a la Diferencia y de los valores del pluralismo frente al caso límite que el infanticidio indígena representa para el Pluralismo Jurídico:

1. Es más adecuado, a los fines de la defensa de Derechos, hablar de “pueblo” que hablar de “grupo étnico”, porque pueblo es un sujeto colectivo vivo y dinámico mientras grupo étnico es una categoría objetificadora, que sirve a fines clasificatorios y ancla al grupo en una etnicidad referida a un patrimonio fijo de bienes de cultura.

2. Pueblo es el colectivo que se percibe tramando la tela de una historia común, viniendo de un pasado en común y yendo hacia un futuro compartido, sin excluir con esta idea el drama de los conflictos atravesados a

lo largo de ese camino histórico. La urdimbre de ese tapiz de fabricación colectiva es continua, aunque presente desgarros, enganches y roturas de sus hilos. El diseño de las figuras de la trama evidencia las divergencias y convergencias de las posiciones de sus miembros.

3. Es más adecuado hablar de “historia” que de cultura, pues la idea de cultura es generalmente invocada como argumento para retirar las costumbres del flujo histórico – hasta actores bien intencionados condenan a las culturas dichas “no históricas” a una vida de museo. La cultura no es otra cosa que la decantación de la experiencia histórica acumulada por un colectivo, y el mito y las costumbres, una forma de condensación y simbolización de ese proceso histórico.

4. El buen Estado debe tener un perfil devolvedor / restituidor de la justicia propia, entre otros recursos a ser reintegrados.

5. Restituir la justicia propia es promover la restauración del tejido comunitario – la devolución del territorio es necesaria pero no suficiente para este fin.

6. Restituir la justicia propia significa también devolver a la comunidad las riendas de su historia, ya que la deliberación en fuero propio, es decir, en fuero étnico, y los consecuentes desdoblamientos del discurso interno inherentes al hacer justicia en comunidad son el motor mismo del camino histórico de un sujeto colectivo.

7. Pero el Estado no puede retirarse súbita y completamente debido al desorden instalado en las comunidades como consecuencia de la larga intervención del mundo de los blancos sobre ellas. Su papel, por lo tanto, deberá ser el de garantizar la deliberación interna cuando obstaculizada por los poderes establecidos –*cacicazgos*– dentro de las comunidades (en general, hombres, ancianos, miembros más ricos, líderes políticos), cuyo poder fue y es constantemente realimentado desde afuera del grupo, sea de forma reactiva frente a las interpelaciones externas, o por alianzas con segmentos de la sociedad nacional (comerciantes, políticos, hacendados) que refuerzan los poderes en el interior de las comunidades en beneficio propio.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, 1998 (1995) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Antonio Gimeno Cuspinera (trad.), Barcelona: Pre-Textos.
- An-na'im, Abdullahi Ahmed, 1992 "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment", en Abdullahi Ahmed An-na'im (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Cano, Ignacio, 2005 "Mensurando a impunidade no sistema de justiça criminal no Rio de Janeiro", informe final de investigación, CESEC, Rio de Janeiro: Universidad Cândido Mendes.
- Dal Poz Neto, João, 2000 "Crônica de uma morte anunciada: do suicídio entre os Sorowaha", en *Revista de Antropologia*, Vol. 43, N° 2, São Paulo: Universidad de São Paulo, pp. 99-120.
- Dantas, Fernando Antônio de Carvalho, 1999 *O Sujeito Diferenciado: A Noção de Pessoa Indígena no Direito Brasileiro*, disertación de maestría, Programa de posgrado en Derecho-Ciencias Jurídicas, Curitiba: Universidad Federal de Paraná.
- Davis, Megan, 2007 "'Constitutional Niceties or the Care and Protection of Young Children?': Aboriginal Children and the Silencing of Debate", en *Australian Children's Rights News. Newsletter of the Australian Section of Defence for Children International*, Sidney, N° 44, October, (http://www.womenforwik.org/pdfs/ACRN_Issue_44_October_2007.pdf)
- Feitosa, Saulo Ferreira, Carla Rubia Florêncio Tardivo y Samuel José de Carvalho, 2006 "Bioética, cultura e infanticídio em comunidades indígenas brasileiras: o caso Suruahá", trabajo final, VIII Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em Bioética, Brasília, Cátedra UNESCO de Bioética da Universidad de Brasília.
- Foucault, Michel, 2000 *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , *Seguridad, territorio, población*, 2006, *Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- , *Nacimiento de la biopolítica*, 2007, *Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Holanda, Marianna Assunção Figueiredo, 2008. *Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do infanticídio indígena*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília: Universidade de Brasília.

Rita Segato

Kroemer, Gunter, 1994 *O Povo do Veneno*, Belem de Pará: Edições mensageiro.

Lemgruber, Julita, 2001 "Verdades e mentiras sobre o Sistema de Justiça Criminal", en *Revista do Centro de Estudos Judiciários do Conselho da Justiça Federal (RCJ)*, N°15, set./dez., Brasília, pp. 12-29.

Marês de Souza Filho, Carlos Frederico 1998 *O Renacer dos Povos Indigenas para o Direito*, Curitiba, Juruá.

Martins, José de Souza (org.) 1991 *O Massacre dos Inocentes. A criança sem infância no Brasil*, São Paulo: Hucitec.

McMullen, JEFF 2007 "Closing the Space Between Us-The Rights of Aboriginal Children", Newcastle, *University of Newcastle 2007 Human Rights and Social Justice Lecture*, Friday 2nd November, (http://www.womenforwik.org/pdfs/The_Rights_of_Aboriginal_Children.pdf)

Ministério da Justiça - MJ Fundação Nacional do Índio - FUNAI 2007 Ata da 1ª Reunión Extraordinario de la Comisión Nacional de Política Indigenista, (www.funai.gov.br/ultimas/CNPI/Ata_1_Reuniao_Extraordinaria%20.pdf).

Platt, Anthony M., 1969 *The Child Savers, the invention of delinquency*. Chicago: University of Chicago Press.

Rodrigues, Patricia de Mendonça, 2008 *A Caminhada de Tanyxiwê. Uma teoria Javáé da História*, PhD Thesis, Dept. of Anthropology, Chicago University.

Sánchez Botero, Esther, 2006 *Entre el Juez Salomón y el Dios Sira. Decisiones interculturales e interés superior del niño*, Bogotá: Universidad de Amsterdam y UNICEF.

Segato, Rita Laura, 2003 *Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indigenas do Brasil*, Série Antropologia 326 (nova versão), Departamento de Antropologia, Brasília: Universidad de Brasília.

——— 2006 "Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais", em *MANA* N° 12, vol. 1, pp. 207-236.

——— 2007 "La faccionalización de la República y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad", en *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires: Prometeo.

——— 2008 "Closing ranks: religion, society and politics today" *Social Compass* 55(2), pp 207 – 219.

——— 2010 "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho", en

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos

- Fregoso, Rosa-Linda y Bejarano, Cynthia, eds., *Una cartografía del feminicidio en las Américas*, México: UNAM.
- Soares, Luiz Eduardo et al., 1996 *Violência e Política no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: ISER e Relume-Dumará.
- Viveiros de Castro, Eduardo B., 1987 "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana", en João Pacheco de Oliveira (org.), *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, pp. 21-41.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl, 2006 *El Enemigo en el Derecho Penal*, Buenos Aires: Dykinson.
- Zaluar, Alba, 2002 "Crime Organizado e Crise Institucional" (www.ims.uerj.br/nupevi/artigos_periodicos/crime.pdf).



El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza¹⁸

A Marcosidé Valdivia,
ama negra que
amamantó a mi madre
en Uruburu, La Pampa, Argentina, en 1913

Paternidades en la Etnografía clásica

Uno de los capítulos más fascinantes de la antropología es el que Bronislaw Malinowski fundó en los años 20 con su análisis de las dos formas de paternidad existentes entre los habitantes de las Islas Trobriand (más conocidas como Kiriwina), en el archipiélago melanesio del Pacífico Occidental. En la sociedad de avunculado, matrilineal y patrilocal de los trobriandeses, se separan con extrema nitidez las posiciones del *kagadu*, hermano de la madre —de quien el niño irá a heredar su terreno, el nombre, la pertenencia a una aldea y las reglas de su clan—, del *tama* o cónyuge de la madre —colega de juegos, figura amorosa, objeto de apego filial en la vida cotidiana—. Mientras el *kagadu* encarna la autoridad patriarcal, el *tama* prodiga el afecto paterno.

En todas las discusiones sobre relaciones, el padre era para mí puntualmente descrito por los nativos como *tomakava*, un “extraño” o, más concretamente, como alguien ‘de afuera’. Esta expresión se usa también frecuentemente en conversaciones cuando los nativos tocan el tema de

¹⁸ Agradezco en especial a Jocelina Laura de Carvalho, Carlos Enrique Siqueira, Claudia Maia, Emilio García Méndez, Ernesto Ignacio de Carvalho, Maria Elizabeth Carneiro, Ondina Pena Pereira, Tania Mara Campos de Almeida, Tiago Amaral y todas aquellas personas que, desde que comencé a a rumiar (o reflexionar / pensar / meditar) este texto en 1988, me contaron historias de niñeras que me ayudaron a componer el texto. Traducción: Clarisa Corral; revisión: María Luisa Femenías.

la herencia, tratan de justificar alguna línea de acción, o cuando, en una pelea, intentan disminuir la posición del padre (*tama*). Uso la palabra "padre" para indicar el tipo de relación que se da en la sociedad de los habitantes de las *Islas Trobriand*, pero debe resultar claro para el lector que ese término no debe entenderse según las varias implicaciones legales, morales y biológicas que tiene para nosotros [...]. Sería mejor –para evitar un error de comprensión– no haber usado la palabra "padre", sino el término nativo *tama* y haber hablado de una "relación de *tama*" en lugar de "paternidad" (Malinowski, 1996: 14-15).

En las Trobriands, debido a la preeminencia del principio genealógico matrilineal, el linaje corre a través de la línea materna y, por lo tanto, la *patria potestad* es del tío materno, mientras que el lugar donde habitan se define por el principio de la patrilocalidad, haciendo que el niño y la madre vivan en la aldea del padre. Es a partir del descubrimiento de sistemas de parentesco como éste, en los cuales la figura del padre se desdobra, que la Antropología pasa a incorporar y a discutir la diferencia, ya existente en el Derecho Romano, entre *pater* y *genitor*, que, por su parte, debe ser advertidamente desagregado en tres tipos diferentes de paternidad: la del *pater* o padre jurídico; la del cónyuge de la madre; y la del *genitor*, padre biológico, cuya coincidencia con el cónyuge de la madre no es de hecho necesaria (Barnes, 1964).

Bellas y extensas son las páginas que invierte la antropología en la discusión de dos temas derivados de aquel descubrimiento inicial. Estos temas son: la universalidad del Edipo y la afirmación de la ignorancia de la paternidad fisiológica, es decir, de la participación del varón en la concepción, insistentemente reiterada por los nativos a Malinowski durante su extenso trabajo de campo. La teoría de los Trobriandeses sobre la reproducción humana, por lo menos en la época de las investigaciones de Malinowski, postula que el espíritu de un ancestro retorna y se encarna en el útero de la mujer embarazándola; el semen del compañero sexual no es considerado. El propio Malinowski, introdujo a partir de sus descubrimientos la pregunta por la universalidad del Edipo. Afirmó lo que creo debe haber sido una anticipación del hoy aceptado desdoblamiento de la estructura edípica y sus manifestaciones concretas en la sociedad trobriandesa: que la triangulación pasaba por otras figuras del universo

familiar de la madre —su hermano. El psicoanalista Ernest Jones entendió que se trataba de una negación del principio freudiano, instalándose así lo que se conoció como el debate Malinowski-Jones (Malinowski, 1973; Jones, 1925, 1953). La polémica, que se extendió hasta después de la muerte del propio Malinowski, continuó con el antropólogo Melford Spiro, quien discutió la lectura malinowskiana de la manifestación del complejo de Edipo en las Trobriands y debatió con Edmund Leach sobre lo que este último denominó “creencia en el nacimiento virgen”, que remite a una concepción sin la intervención del cónyuge de la madre. Según Spiro, la tensión edípica no podía existir con relación al tío paterno porque este no tenía acceso sexual a la madre, y el Edipo se refiere más al monopolio sexual sobre la figura materna que al desafío de la autoridad. El hecho de que el padre —*tama*— no ejerza autoridad sobre el hijo y, por el contrario, que sea su compañero afectuoso de juegos —para Spiro— torna el complejo de Edipo de las Trobriand mucho más severo y dramático que el occidental, ya que el hijo trobriandés se ve completamente impedido de inscribir, de dejar rastros de su antagonismo con el padre —camarada, en la medida en que no ejerce autoridad sobre él. Esto estaría demostrado por la ausencia absoluta de dobles del padre en sueños y mitos, lo que probaría la inmensa dificultad de simbolización del antagonismo. La represión se manifiesta de modo extremo, y todas las vías de procesamiento de la ambivalencia edípica se encuentran bloqueadas (Spiro, 1982).

La subsiguiente discusión entre Edmund Leach y Melford Spiro, sobre la efectiva ignorancia de los trobriandeses respecto del papel del padre biológico en el proceso reproductivo aún se vincula al debate iniciado por Malinowski. El primero de los autores abrió la polémica al refutar la interpretación literal del hallazgo malinowskiano sobre la declarada “ignorancia” de la paternidad biológica por los trobriandeses que, así y todo, sería un enunciado sobre la organización social. En otras palabras, el “no-saber” expreso sobre el campo de la reproducción biológica sería, de hecho, un saber metafóricamente declarado sobre el campo de la reproducción social y sobre el linaje. El enunciado nativo de ignorancia del papel del padre en la fecundación sería, para Leach, un enunciado sobre lo social y no —como podría parecer— sobre lo biológico (Leach, 1966, 1968).

Si bien, inicialmente, Spiro entra en escena para aceptar como posible la afirmación malinowskiana de la “ignorancia” de la paternidad biológica en términos de que los nativos carecían de conocimiento científico al respecto, más tarde adopta otro camino, argumentando, en consonancia con su interpretación del Edipo en las Trobriands, en el sentido de la ignorancia como represión (Spiro, 1968). “La ignorancia, con todo, puede resultar no solamente de una ausencia de conocimiento respecto a algún hecho o evento, sino también de la represión de su percepción consciente; para usar un término técnico: puede resultar de una negación [...] (y) este significado de ‘ignorancia’ sugeriría que, a pesar de que los trobriandeses son conscientes de papel reproductivo del padre, ellos reprimen este conocimiento porque es amenazador o doloroso” (Spiro, 1982: 61). Por lo tanto, mientras Leach lee la citada “ignorancia” como un enunciado sobre la sociedad, Spiro lo lee como un enunciado sobre la psique.

Las maternidades brasileiras en el registro histórico y estadístico

Presento aquí una muy sucinta noticia de esa sofisticada y extensa polémica para poner de relieve una laguna importante en la reflexión de la antropología brasileira sobre una estructura semejante¹⁹, omnipresente entre nosotros, aunque del lado de la madre: el desdoblamiento de la maternidad en la madre biológica y la jurídica, generalmente fundidas en una sola, y en la madre “de hecho” que no se toma cuenta; es decir, entre la “madre” y la niñera²⁰. Las prácticas “de larga duración histórica” incluyeron, durante la Colonia y hasta la segunda mitad del siglo XIX, los servicios de las amas-de-leche, en lo que Suely Gomes Costa denomina “maternidad transferida” —que estuvieron “presentes en la vida social desde los primeros días de la colonia” y que a partir del siglo XIX fueron restringiéndose lentamente hasta llegar a las amas-secas o “niñeras”

¹⁹ Uno de los pocos textos que conozco sobre el asunto es el del Luiz Tarlei de Aragão, que desarrolla un análisis con objetivos poco coincidentes con los míos aquí (1990).

²⁰ En la literatura antropológica hay ejemplos de análisis del psiquismo en sociedades donde, como en la brasileira, la función materna se distribuye entre una multiplicidad de madres, como el estudio de Kurtz (1992).

(“babás” en portugués. Gomes Costa, 2002: 305), omnipresentes hoy en los hogares brasileiros. Esa laguna o ceguera llamativa de la etnografía y la historiografía en Brasil nos enfrenta con una pregunta que no quiere callar. Se trata sobre una pregunta sobre el silencio. Y es lo que este texto viene a interrogar.

[...] competía a las esclavas negras el servicio de ama-de-leche; creándose así la figura de madre negra, tan presente en la literatura brasileira [...]. La utilización de amas-de-leche, que originalmente era una práctica de las familias adineradas, pasa a ser una demanda también de la clase media urbana a partir del siglo XIX, lo que puede ser probado por la cantidad importante de anuncios en la prensa ofreciendo o buscando el servicio de amas-de-leche de alquiler y también por la presencia constante de esa cuestión en el discurso médico de la época (Sandre-Pereira, 2003: 473-474).

Este desplazamiento del ama-de-leche al ama-seca como madre sustituta fue consecuencia de las presiones higienistas ejercidas sobre la sociedad en los consultorios médicos y a través de la prensa escrita de la época: “Porque crió al recién nacido desde los primeros precarios momentos, la figura de ama-de-leche se convirtió en la más terrible y alarmante transmisora de enfermedades” (Lauderdale-Graham, 1992: 118). Con todo, queda en evidencia por los documentos de la época, que las familias usuarias del servicio no consiguieron someterse a los reclamos de la modernidad médica y prescindir de los mismos: la tensión generó entonces soluciones de compromiso entre la permanencia de las nodrizas y las precauciones respecto de su origen y de su salud, especialmente en el medio urbano. Por lo tanto: “Tan tarde como 1893, a pesar del consejo a los señores que deberían escoger las amas de leche entre ‘mujeres cuyos orígenes y vida fuesen bien conocidos, criadas de la familia, por ejemplo’, las condiciones urbanas no permitían este detallado escrutinio [y] la mayoría recurría a mujeres contratadas, fueran esclavas o no”.²¹

²¹ Esta cara del proceso de modernización tiene correlatos en otros países de América Latina. Ver, por ejemplo, el excelente estudio de persecución higienista de las amas-de-leche en el Perú por Claudia Rosas (2004) y Margarita Zegarra (2001).

A ese período pertenecen precisamente las críticas de los abolicionistas, movidos por diversas razones. Me refiero, por ejemplo, a personajes como el escritor Joaquim Manuel de Macedo, autor del Romance *Las Víctimas-Verdugos*, defensores del fin de la esclavitud no por razones humanitarias y sí para preservar a los blancos de la contaminación y de la corrupción moral que la presencia de los negros en la intimidad de la casa señorial introducía (Macedo, 1969). Tales críticas son de una virulencia tal, que llama la atención. Las violentas críticas, en la prensa escrita de la época se ensañan contra las humildes proveedoras de maternidad, que donaban su afecto y cuidado a los niños de las familias blancas y blanqueadas. Son críticas impregnadas de intenso odio, escritas seguramente por hombres que, en su infancia, habían sido arrullados junto al seno de amas como ellas. A estas expresiones de odio, se oponen las de aprecio dirigidas al seno materno blanco y limpio, al seno recomendado, ahora, de la madre-señora. De esa época data también la conocida frase que recorrió nuestro continente en la boca de los higienistas: “madre hay una sola”.

Con todo, evidentemente, ni se logró que el estado proveyera una solución pública para el cuidado de los niños –negros o blancos–, en la forma de guarderías (Civiletti 1991), ni que las familias –no siempre ricas– que van consiguiendo acceder a los medios –no muy abundantes– para alquilar el servicio de niñeras acepten abdicar de ese privilegio. Se consigue, sí, que de amas-de-leche éstas se transformen en amas-secas.

Pocos textos académicos tocan el asunto de la ambivalencia con relación a las nodrizas del último período colonial o esclavista, y su frontal condena por parte de las voces autorizadas de la sociedad (Magalhães y Giacomini, 1983; Civiletti, 1991). La práctica de la maternidad transferida y el tipo de relaciones que en ella ciertamente se originaba, tanto a partir de la perspectiva de aquellos favorecidos por el servicio, como de aquellas que lo prestaron a lo largo de quinientos años de historia ininterrumpida, ha dejado el rastro en las letras brasileñas, pero se encuentra ausente en los análisis y en las reflexiones. La bajísima atención que se les dispensó en la literatura especializada producida en el Brasil desentona con el enorme alcance y profundidad histórica de esta práctica y su forzoso impacto en la psique nacional.

Esa misma *ausencia de inscripción* en el texto académico es también un dato para lo que pretendo tratar aquí. No en cuanto tortuoso uso y abuso del cuerpo sometido para extraer con fórceps literarios la conclusión de que se trata de *relacion-en-fin*, como en la saga *gilbertofreyriana* marcada por un costumbrismo hoy ya encuadrado por la ley (CEDAW, art. 5.a). Sino, por el contrario, como una forclusión idiosincrática del nombre-de-la-madre, en la línea en la que Judith Butler amplía el concepto lacaniano de forclusión, como argumentaré más abajo (Butler, 1997). De otra forma esta forclusión-del-nombre de la madre podría ser descripta de manera más ortodoxa y concordante con la interpretación lacaniana de psicosis como forclusión (psicótica) del nombre del padre, aunque en este caso en una falencia específica de la metáfora paternal: su incumbencia de nombrar y gramaticalizar a la madre.

Es, como siempre, en las estadísticas que podemos rastrear la persistencia contemporánea de la institución de la madre-negra, ya sea en su función de madre-seca o de nodriza polivalente de los hijos de la clase media. En efecto, aunque el censo brasileiro del año 2000 revele una creciente presencia de mujeres en la población económicamente activa (PEA), esta presencia se concentra en la actividades domésticas. El encarecimiento progresivo del trabajo doméstico lleva a la expresiva sustitución de las mujeres por muchachas como forma de mantener la sub-remuneración de este tipo de empleo, lo que indicaría que prevalecen las “continuidades históricas” de este tipo de trabajo: la evasión del destino de inversiones en el sector social, gracias a la continuidad del “trabajo invisible y barato de las mujeres” (Gomes-Costa, 2002: 307). Esta “continuidad histórica” está dada por la transposición del trabajo no pago de la esclava al trabajo no pago (o mal pago) de la muchacha como madre sustituta, en los albores de una economía reproductiva propia del espacio doméstico.

Según la *Pesquisa Mensual de Empleo del Instituto Brasileiro de Geografia y Estadística* de marzo del 2006, los trabajadores domésticos representaban, en ese período, el 8,1% de la población ocupada en las seis regiones metropolitanas investigadas por la *Pesquisa*. Dice el informe: “Por razones histórico-culturales, este contingente de trabajadores se caracteriza por el predominio de mujeres (94,3%) y de negros y pardos (61,8%)” (IBGE,

2006:3). Se encuentra entre esas 94,3% de mujeres, en su mayoría negra o parda, el contingente de herederas de las antiguas amas-de-leche, hoy transformadas en niñeras (*ibidem*)²². Y se oculta en esos números la inmensa masa de empleadas domésticas sin registro laboral.

El espejo mitológico de las dos madres brasileiras

En contraste con la ausencia de inscripción de la doble maternidad en la hermenéutica académica, ella encuentra un registro sensible en la religión afro-brasilera, lo que no deja de ser otra hermenéutica procesada con recursos de simbolización diferentes, como lo son los recursos del vocabulario mitológico. Mi primer encuentro con esa mención críptica del asunto fue en los bares de Recife, escuchando frecuentadores e *hijos-de-santo* de *terreiros* de la ciudad discutir apasionadamente en torno de un tema cuya importancia yo no conseguía percibir. Me llegaba a parecer gracioso ese empleo de tiempo y energía, bien entrada la noche, para discutir la importancia relativa de las aguas: las saladas —el agua de mar— y las aguas dulces —ríos, cataratas y lagunas. Solamente más tarde vine a comprender que allí se hablaba de las dos madres: Oxum y Iemanjá, de sus dos roles, de sus dos muy diferentes posiciones y contribuciones a la vida, y de la diferencia del vínculo con cada una de ellas.

Probablemente se debe al interés en debatir la relevancia relativa de cada una de estas madres que uno de los pocos fragmentos del mito —de origen Yoruba— permaneció en la memoria de los miembros de un culto muy ortodoxo y conservador del Xangô de Recife²³. Y es precisamente el de la separación de las aguas: “Ningún mito de creación es invocado, excepto algunos fragmentos sobre la ‘separación de las aguas’, que me fueron mencionados por unas personas con el propósito de argumentar contra el supuesto estatus más alto de Iemanjá (agua salada) en relación a Oxum (agua dulce). Por haber aparecido primero las aguas dulces en el principio del mundo, Oxum es —en esta versión (pero no en la versión dominante)— declarada más vieja que Iemanjá y, por lo tanto, de

²² Cf. también para para indicadores de trabajo doméstico, ver Segato y Ordóñez (2006).

²³ Me refiero a permanecer en secuencia histórica, y no a mitos recuperados en tiempos más recientes, por medio de investigación formal o informal.

una ‘patente’ (rango) mayor, a pesar de que la primera sea comúnmente considerada como su madre” (Segato, 2005-a: 570).

En la descripción mitológica del panteón de divinidades, lemanjá es lo que los miembros del culto llaman “la madre legítima” de los Orixás, haciendo aquí coincidir el aspecto de madre biológica, que dio a luz a los dioses hijos que forman el panteón, con el de la madre jurídica. En efecto, a diferencia del caso anteriormente citado de la paternidad trobriandesa, aquí se superponen la *genetrix* y la *Mater* jurídica; el nombre común de “madre legítima” es aplicado al papel coincidente de las dos funciones. Todavía existe una segunda forma –aunque, en realidad tercera, por ser las otras dos, desde esta perspectiva, una sola– de maternidad en el contexto del culto, cuyos miembros claramente separan esta maternidad “legítima” de aquella en ejercicio, a la que llaman “la madre criadora”, representada por Oxum. Es frecuente en ese ambiente –como ya dije– que la conversación ordinaria toca el asunto de la diferencia entre criar hijos y parirlos.

Además de la práctica, muy común entre el “pueblo del culto”, de dar y recibir hijos para criar, donde la circulación de niños y la práctica de criar hijos no propios es regla, esta oposición evoca la divergencia histórica y sociológica entre la madre blanca de la Casa Grande, y la niñera negra, nodriza de los hijos blancos y “legítimos” (Segato 2005 b). Aunque respetada y opulentamente adorada, lemanjá, que percibo como un palimpsesto de la primera, no obtiene mucha simpatía por parte de los fieles cuando conversan en la trastienda de las casas de culto.

lemanjá es descripta como una madre fría, jerárquica, distante e indiferente (Segato, 2005 d). Su maternidad es convencional. Aunque tierna en apariencia, las personas dicen que su ternura es más consecuencia de su autocontrol y buenas maneras que de un corazón compasivo y tierno –en oposición al cariño verdadero de Oxum, la “madre adoptiva”.

Como divinidad asociada al mar, se dice que ella comparte las cualidades de éste. Es “traicionera” y “falsa”, como el mar. Encontramos aquí evocada la traición histórica del Atlántico, al traer los esclavos para el Nuevo Mundo e interponer definitivamente su insuperable distancia con África. Hay, en ese sentido, una ambivalencia con relación al mar, que

separó en el pasado, pero que vincula en el presente las costas de los dos continentes. El elemento de “falsedad” es atribuido explícitamente a la duplicidad e imprevisibilidad del mar, cuya superficie esconde por debajo una profundidad turbulenta que no es posible ver, haciendo que la emergencia del oleaje tormentoso sea impredecible: “ves la superficie, pero no ves el fondo”, suele decir la gente del culto. En el oráculo de caracoles, Iemanjá, la madre “legítima”, biológica y hierática, “habla” en dos posiciones llamadas *obedi* y *ossatunukó*. La primera significa “traición”, y la segunda “vemos la superficie pero no vemos el fondo: la falsedad”.

Esta característica imprevisibilidad del carácter de Iemanjá se refleja también —como intenté demostrar en otro lugar (Segato 1999)— en la canción icónica de esa divinidad, Okarilé, donde la alternancia y la duplicidad entre cuatro compases binarios y tres ternarios en el *beat* de la tonada, entre otras características, introducen sobresaltos cíclicos en el ritmo que pueden ser visualizados en la danza del *orixá* cuando baja en posesión.

En el Mito de la Coronación del Rey de los *Orixás* del Panteón, Iemanjá —y no, como podría pensarse, el padre, Orixalá— es quien deposita la corona en la cabeza de uno de sus hijos. El mito dice que, cuando finalmente el día de la coronación llegó, todo estaba preparado para coronar al primogénito y más responsable e industrioso de los hijos, Ogum. Así y todo, Xangó, el más joven y preferido de la madre —descrito como malcriado, seductor y ambicioso— preparó una poción somnifera y la ofreció a Ogum “en el cafecito”. Una vez que Xangó durmió a Ogum, se vistió con una piel de oveja para pasar por su peludo hermano mayor —su piel cubierta de cabello indica la naturaleza primitiva del primogénito Ogum— y, así, acceder al trono. En la penumbra que el protocolo ceremonial exige, según cuentan, comenzó la coronación. El tema del mito que el “pueblo del santo” destaca aquí es, invariablemente, que la madre percibió de inmediato, antes de depositar la corona, que uno de sus hijos había tomado el lugar de otro, es decir, que el hijo que se encontraba en el trono no era Ogum, como debería ser, sino Xangó. Son enfáticos e insisten en comentar que “para Iemanjá lo único que importa es evitar la anarquía a cualquier costo”. Por lo tanto, ella prosiguió con la ceremonia de coronación, invistiendo como rey al hijo que por medio de engaño se había conseguido conducir hasta el trono.

En la lectura popular, Iemanjá permitió que Xangó usurpase la corona de Ogum por medio de una astucia –“como siempre lo hace”– porque antepuso la manutención del orden formal a la verdad y a la justicia: “Iemanjá no quiere nada que pueda perturbar el orden de la sociedad. Por eso, aunque lo sabía, coronó al hijo equivocado”. Vemos aquí descrita la fundación del reino de la injusticia y del favoritismo, el reino desigual de Iemanjá. Esa regla se encuentra en la base de la historia y en la base del Estado, que debe ser preservado a cualquier costo independientemente de que sustente o no principios de justicia. La aceptación de la coronación injusta representa nada más que el mero reconocimiento del medio en que los esclavos y sus descendientes tuvieron que vivir. La “madre legítima”, *Mater y genetrix* en el caso brasileiro, en oposición a la madre que cría, propaga las heridas de ese medio falso, traicionero y, por sobre todo, injusto. El mito es una página de historia social.

En la duplicación entre Ogum y Xangó hay aun ecos de la duplicación Iemanjá-Oxum. Con todo, la simpatía popular no se deposita aquí en el Orixá trabajador y disciplinado, el “legítimo” primogénito que se ve perjudicado en su derecho por el hermano codicioso, sino en el hijo que gana sus demandas mediante argucias, el rey ilegítimo que usurpó la corona con un golpe de astucia. Con este hijo se identifica el pueblo, porque sabe que sus modos son la única manera de sobrevivir en un Estado donde la ley no sustenta la justicia sino el orden. Aquí, el mito indica insondables complejidades de la psique colectiva desde la perspectiva de un pueblo que fue forzado a incorporarse a la nación por la trata de esclavos, para luego ser mantenido en la marginalidad económica y política debido a la ausencia absoluta de políticas públicas capaces de reparar su modo de inclusión. Optando por el lado de la “ilegitimidad”, el pueblo se decide a hablar por sus mitos. Y celebra la situación sin salida que obligó a la “madre legítima” a optar, finalmente, “por miedo a la anarquía”, por el rey ilegítimo, irreverente, que subvirtió el orden de acceso a la corona. Resta saber si este nuevo rey transformará el orden al que acaba de ingresar o será transformado por la protección de Iemanjá y las condiciones de inclusión por ella impuestas, “Iemanjá protege el hijo equivocado debajo de su pollera”, es el comentario general.

Queda así expuesto el discurso político del mito. Su críptico enunciado apunta a la mentira que se encuentra en la propia fundación del *establishment* y de sus leyes. Aunque se perciba un extrañamiento ético latente, la intención del comentario mítico no es formular un estatuto moral alternativo, sino producir una sociología, una hermenéutica propia del medio social. Esta psicología pragmática –como o llamé en otro lugar (Segato 1995)–, constituye un manual de sobrevivencia bajo un régimen ajeno y arbitrario.

En síntesis, en este “código” religioso, la figura de “madre legítima” hace referencia a por lo menos tres temas nucleares para la tradición, en general cargados de ambivalencia: la separación de los vínculos de parentesco de los lazos biológicos (ver, extensamente, en Segato 2005b y 2005); el carácter “falso” de la maternidad legítima en su palimpsesto de la matrona blanca de la Casa-Grande esclavista; el papel del mar en la separación del África originaria; y la indiferencia y carácter traicionero del Estado²⁴. He trabajado esta hermenéutica exhaustivamente en análisis anteriores.

La descripción de las dos madres en la codificación del mito y en los comentarios del pueblo sobre el tema no es muy acorde al discurso de los higienistas blancos mencionado anteriormente. Estamos aquí frente a la bifurcación –tan difícil de encontrar por la acción eficiente del discurso hegemónico de la nación brasilera– del registro simbólico de un habla blanca y un habla negra en los documentos. Por las más diversas razones, no sería fácil encontrar esta divergencia de las dos hablas en entrevistas y encuestas a cielo abierto, de tipo sociológico, que preguntasen sobre

²⁴ Llamé “código religioso afro-brasilero” (Segato, 1998) al conjunto de motivos y temas que se repiten encarnados en la interacción de las divinidades del panteón, y que pueden ser también encontrados en los patrones de interacción social, en las prácticas rituales, y en la conversación informal entre los miembros. De forma semejante a los *códices* mexicanos y a pesar de que éstos son registros pictóricos mientras la tradición a que me refiero es predominantemente oral, el resultado de la codificación resulta de la redundancia y consistencia de un grupo de motivos. Se trata de un código filosófico, en el cual algunos principios de la visión del mundo son repetidos insistentemente, de manera que resulta posible identificar los patrones básicos y las ideas comunes que se encuentran en la base de la mitología, del ritual y de la vida social, es decir, *el discurso civilizatorio de las religiones afro-brasileras y su proyecto histórico*. Llamé a este texto oral “código” por la estabilidad y coherencia de sus caracteres y de los patrones de sentido que difunde (Ver Segato 1995 y 2005 a)

los atributos relativos de las dos madres. La acción de un discurso cuyo propósito fue y es la prédica culturalista (léase “fundamentalista”) de la nación cordial y englobante —a cargo del brazo ideológicamente armado de las Ciencias de la Cultura, a partir de autores como Gilberto Freyre y Sergio Buarque de Holanda, con la capacidad hegemónica del discurso así manufacturado— bloquean con impresionante eficacia la inscripción de sujetos posicionados de modo diferente y que pretendan enunciar ese posicionamiento diferenciado en sus hablas. Éstos se valen, entonces, el modo de hablar criptico, codificado, siempre noble y potente del mito. Esto, sin mencionar aún el trabajo de hegemonía del discurso burgués en todo el espectro de las sociedades capitalistas, que unifica las aspiraciones, y, en este caso, hace que madres de los estratos sociales menos favorecidos (como el de las propias mujeres del Candomblé) aspiren, también, a contratar niñeras como un bienpreciado en el universo familiar. Por lo tanto, en las voces divergentes del discurso higienista y del mito afro-brasileño encontramos la marca inconfundible y contrastante de dos posiciones de sujeto sobre el perfil y el valor de cada una de las madres.

La Forclusión de la madre-negra por el discurso blanco

Esta detallada hermenéutica de la duplicación de las madres que provee la metáfora del mito contrasta con la ausencia, en la hermenéutica blanca, de un tema de gran profundidad histórica: la niñera. El carácter doble del vínculo materno —me parece— merecería una instalación más contundente en los análisis del psiquismo y de la sociedad brasileña, ya que no se trata de un fenómeno trivial sin consecuencias. Empero, el racismo académico establecido en el país no lo permite, y el resultado es la expulsión implícita de este tipo de indagación.

Como extranjera, un momento distintivo de mi encuentro con el tema aconteció cuando, años atrás y madre de un hijo pequeño, visité al palacio real de Petrópolis en compañía de un grupo de colegas profesores de Antropología²⁵. En el periplo que realizábamos, conversando sobre temas

²⁵ Otávio Velho, Luiz Eduardo Soares, Rubem César Fernández y José Jorge de Carvalho.

relativos al mundo social en torno a nosotros –hábitat y objeto– me tomó por sorpresa, y acabó separándome del grupo, el encuentro visual que tuve con un pequeño cuadro que se encontraba en uno de los salones, solitario, encima de un piano y sin ninguna identificación.



Lo que me impresionó, al punto de sobresaltarme, fue la actualidad de la representación, ya que vi en él una escena diaria, nuestra, de nuestra casa. Dos seres de color de piel contrastante unidos por un abrazo que delataba intensa seducción amorosa: el erotismo materno-infantil del que hablaban las primeras contribuciones a una comprensión feminista de la maternidad (Friday, 1997). Niñera y niño, ayer y hoy, dije para mí.

La rosada mano del bebe se apoyaba con confianza en el pequeño seno de la joven y orgullosa madre negra, que parecía mostrarlo al mundo (ciertamente, al pintor) con el orgullo de toda madre, al tiempo que ofrecía al bebé una protección envolvente y segura. Busqué en torno a la pintura cualquier placa que pudiese llevarme en la dirección de un pasado tan actual. Pero no la encontré.

Solamente unos siete años más tarde, en 1995, hojeando libros de historia brasilera antiguos en búsqueda de informaciones sobre esta imagen en la biblioteca latinoamericana de la Universidad de Florida, en Gainesville, me reencontré con el sorprendente y al mismo tiempo familiar cuadro que había visto aquella tarde, y tuve así una confirmación de mi primer palpito. Se trataba, según el prestigioso historiador Pedro Calmon, de “D. Pedro II, con un año y medio de edad, en el regazo de su ama”, retrato al óleo de Debret (Calmon 1963: 1619). Treinta y cinco años más tarde, en 1998, en el libro *As barbas do imperador – Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*, de Lilia Moritz Schwarcz, aparece una reproducción del mismo cuadro, pero se le escatima la identificación antes prodigada por Pedro Calmón. La leyenda introduce una duda y se limita a decir solamente que las figuras pintadas por Debret se atribuyen a Don Pedro II y su “babá”. Adoptando la incerteza, tanto del pintor como de las figuras representadas, el Museo Imperial de Petrópolis lo exhibía, en el momento de la primera publicación de este artículo, como “Anónimo. Mucama con niño en los brazos. Oleo sobre tela sin firma”. Hoy, la identificación oficial de la pintura se aleja todavía más, eludiendo la raíz africana por crianza del emperador de Brasil, y en el catálogo la obra consta como “Mucama con niño en los brazos, Óleo sobre tela, sin firma ni fecha”, y se aclara: “Trata-se de retrato de Luis Pereira de Carvalho, Nhozinho, no colo de sua mucama Catarina”. Sin embargo, dos pistas nos hacen sospechar de esta descripción: todos los retratos no religiosos del Palacio de Petrópolis son de Don Pedro o de sus parientes inmediatos, y la llamativamente amplia frente del bebé denuncia el conocido rostro del emperador adulto, en las numerosas imágenes que de él existen.

Al optar por la descripción del historiador Pedro Calmón, que vio el cuadro como una representación del príncipe Don Pedro de Alcántara cuando bebé y en manos de su nodriza, grande es mi tentación de recurrir

a Ernst Kantorowics, para sugerir que en el óleo presentimos –uno oculutando al otro– *Los Dos Cuerpos del emperador* (1998): su cuerpo privado y su cuerpo público. Solamente que, en el cuadro, el cuerpo privado y el cuerpo público aparecen en un estado de confusión que estimula al extremo la imaginación del intérprete. El bebé rosado y carnal agarrado en gesto fusional al pecho negro de quien completa su mundo proyecta, en el pequeño óleo, simultáneamente, una escena pública y una privada, y, además, una escena privadamente pública.

Vemos un bebé cualquiera, sorprendido e incomodado en su escena edípica cotidiana, quizás siendo paseado lentamente; el pintor, la Ley que lo instala en el mundo no sólo meramente como sujeto sino, en este caso particular, como sujeto transcendente; la niña: la madre Yocasta, negra. El bebé, sujeto interpelado y arrancado de su complemento, se resiste a retirar la mano del seno de la madre. El cuadro, parece ser, simultáneamente, el de un bebé y una alegoría de Brasil que se apega a una madre-patria jamás reconocida, pero no por eso menos verdadera: África, y una comparación transcendental que otorga fuerza de realidad –quien sabe por qué vueltas– a todos aquellos bebés “legítimos” de la nación en el proceso de desprendimiento forzoso de los brazos tibios, del regazo de piel siempre más oscura, de la intimidad de la madre-negra, fusión de los cuerpos, imposibilidad de pronunciar un yo-tú duradero.

Sin embargo, aún hay algo más: en ese desprendimiento que se ve aquí, se preanuncia esa gran pérdida, el doble desprendimiento en el que se sacrifican al mismo tiempo la madre, la oscuridad de su piel, y el África originaria. Esto tiene consecuencias idiosincráticas en la emergencia de un sujeto que va a tener que operar una doble obliteración, cuya ferocidad será nada más y nada menos que inversamente proporcional al apego que ahí había.

Se desgarrar la madre no-blanca y se oculta su posibilidad de inscripción –aunque perdura codificada y encriptada, como siempre ocurre en el psiquismo– al contrabandearse en su lugar otra escena que bloquea indefinidamente la posibilidad de rescate. Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro fue en la búsqueda de las amas en aquellos historiadores –Gilberto

Freyre, Caio Predo Jr., Emilia Viotti da Costa, entre otros— considerados clásicos y aún hoy ampliamente leídos. Encontró en ellos la utilización de la imagen de la madre negra, del ama-de-leche como elemento narrativo instrumental en la composición de la ideología de la suavización de la esclavitud en el Brasil. Nos dice la autora:

Ahora como figura, el 'ama negra' es invocada, como si incorporase y explicase, en ella, las experiencias múltiples —tal vez ni siempre tan buenas ni tan tiernas— de las esclavas en la actividad del cuidado maternal. Mujeres destituidas de expresión propia o política, desprovistas de sus cuerpos y destinos, que, también en el discurso de tendencia marxista, reaparecen en imagen singular, acentuando el aspecto 'suavizante' de los golpes de la vida —de la clase, la raza y la etnia [...]. Con fragancia de manjares, la imagen negra de mujer madre figura en el escenario minado por los conflictos de clase y derrama afectividad en el imaginario, tornando más leve y más suave el peso y el yugo de la esclavitud en la memoria social (Ribeiro Carneiro, 2001: 44-45).

Si el contrato reitera hoy la condición humana de la madre-niñera, la imagen de la madre negra tierna y la ternura de su retrato se utilizan para minimizar la violencia de la esclavitud. Estamos frente a un "crimen perfecto" baudrillardiano: los aspectos exteriores de la escena parecen preservarse como una cáscara o epitelio, mientras aspectos determinantes de su contenido son removidos y sustituidos subrepticamente por otros a través de una estrategia de verosimilitud (Baudrillard, 1996).

La ignorancia de esa escena, el silencio que la suprime, la invisibilidad persistente del fondo trágico que la sustenta y su dilución literaria en un panel de costumbres finalmente festivo²⁶, contrastan, por ejemplo, con la exhaustiva inscripción dada por los mexicanos, a través del tiempo, al tema equivalente del *malinchismo* y la repulsión del origen. Es permanente en la historiografía mexicana, en la antropología y en el vernáculo, la atención dada a la tortuosa ambivalencia del pueblo mexicano con respecto al complejo resultante de la madre Malinche: la madre india de toda la nación mexicana, concubina ilegítima, esclava primero de los aztecas y más tarde de los españoles: la amante de Cortés. Madre de los

²⁶ Me refiero al trabajo de elaboración y digestión de lo indigesto que Gilberto Freyre realizó para la nación brasileira.

hijos de la chingada, violada y fértil, la Malinche fue traductora y traidora entre el español y las varias lenguas indígenas del México pre-colombino. Los mexicanos se perciben y se inscriben en la historia, a pesar de la ambivalencia y de la inseguridad que de eso resulta, como siendo hijos ilegítimos de esa unión y de la cópula entre los dos linajes tan antagónicos tanto en ese entonces como ahora (Messenger Cypess, 1991). Inscriben en las Letras este origen como maldición fundacional: la maldición de Malinche. Hay, por lo tanto, simbolización sin mistificación y sin ocultamiento de los aspectos irreparables e indeseables de esa cuna de la nación. El ejercicio del poder y la sumisión no son espectacularizados en escenas de gozo, y el elemento del estupro originario continua agitándose desde el pasado, odioso e indefendible. La derrota y el sufrimiento de los vencidos no resultan festivamente escamoteados en el ensayo, y perduran en su dramatismo, aún en la versión de los escritores liberales. Corrientes literarias, historiográficas y antropológicas de máxima importancia en la nación representan la colisión ancestral de lo público con lo privado como una historia en clave trágica y no como una comedia italiana (Paz, 1994; Bartra, 1987; Fuentes, 1992; entre otros).

La supresión de esa escena trágica en Brasil, o su equivalente cancelación por vía de la duplicación romántica, me recuerdan —en asociación libre— otra escena donde se toca esta llaga de lo que de aquí *no puede verse sino desde afuera*, dejando sugerido un paralelismo entre tres miradas extranjeras convergentes, a comenzar por Debret. Se trata del relato de Nelson Rodrigues, que habla de la visita que Sartre hizo al Brasil, en compañía de Simone de Beauvoir, en 1960. El Sartre que Nelson retrata aquí ya se encontraba comprometido con la lucha por la descolonización de Argelia, y haría más tarde el prefacio de *Los condenados de la Tierra* de Franz Fanon (1961). Ciertamente los sectores de la elite carioca que hicieron de anfitriones —y cuyo encuentro aquí describe Nelson— evocaron en él el Fanon anterior al destello de la consciencia, aquel Fanon que, en la Martinica, aún se pensaba francés:

¡Ah! ¡Sartre! En sus conferencias la platea lo lamía con la vista [...] Parecíamos, al oírlo, unos trescientos cachorros viejos. [...] nos miraba como si fuéramos un horizonte de cretinos. [...] Una noche, allá fue él, con Simone de Beauvoir de novia, al departamento de un colega. Era

el mismo desprecio. Miraba a los presentes como quien dice: - “¡Que cretinos! ¡Que imbéciles!” En un momento dado viene la dueña de casa a ofrecerle una fuentecita de *jabuticabas*. Sartre se puso a comerlas. Pero, curiosamente, las comía con cierto tedio (no estaba lejos de hallarlas también cretinas, también imbéciles). Hasta que, en la vigésima jabuticaba, paró un momento e hizo, con cierta irritación, la pregunta: - “¿Y los negros? ¿Dónde están los negros?”. El genio no había visto, en sus conferencias, un misero mulato. Solo rubios, solo ojos azules y, en la mejor de las hipótesis, bronceado de playa. Hete ahí Sartre enfrentado a lo obvio. Repetía, después de escupir el carozo de la jabuticaba: - ¿Dónde están los negros?”. En la ventana, un brasileiro cuchicheó a otro brasileiro: - “Están por ahí asaltando algún chauffeur”.

¿Dónde están los negros? He aquí la pregunta que los brasileiros deberían hacerse unos a otros, sin hallarle respuesta. No hay cómo responder al francés. En verdad, no sabemos dónde están los negros. [...] Desde muchacho, sin embargo, yo sentí la soledad negra. “He aquí lo que aprendí del Brasil: aquí al blanco no le gusta el negro; y al negro tampoco le gusta el negro” (Rodrigues, 1993: 50-51).

El “¿Dónde están los negros?” de la exclamación sartreana equivale a mi pregunta estupefacta: “¿Dónde está la niñera?”. La busco, por ejemplo, en la excelente antología de *La historia de las Mujeres en el Brasil* y no la encuentro (del Priore, 2006). En este bello e importante libro, la palabra *babá* no aparece ni una única vez, a pesar de ser parte del léxico convencional de la lengua portuguesa. La niñera no está tratada ni para abordar aspectos de su subjetividad ni de su inserción social. Mucho menos se indaga su presencia a partir de la perspectiva de los niños que vio crecer o de las madres “legítimas” que en ella delegaron el ejercicio de una parte importante de la tarea materna. No encuentro ni un rastro de ese haz de relaciones. Como mucho, hallo la categoría “amas-de-leche” como parte de dos enumeraciones de servicios prestados por mujeres. Una en la página 250: “Las esclavas trabajaron principalmente en el campo, pero también fueron usadas por sus señores como tejedoras, hiladoras, bordadoras, carpinteras, vendedoras de aceite, amas-de-leche, pajes, cocineras, costureras, almidonadoras, y mano-de-obra para todo y cualquier servicio doméstico” (Knox Falci, 2006). La otra en la página

517: “Las estadísticas sobre Río Grande do Sul en 1900 muestran que cerca 42% de la población económicamente activa era femenina [...] no faltan ejemplos de trabajo femenino: lavadora, planchadora, amade-leche, cartomante” (Fonseca, 2006: 517). Si encuentro, en esta obra, el registro del gran tema de la circulación de niños y de la importancia del parentesco no consanguíneo en las clases populares, que mencioné anteriormente, vinculado al comentario mitológico del Xangô de Recife, y que traté ampliamente en otra parte (Segato 2005b): “Para poder tejer algunas consideraciones sobre la maternidad en los grupos populares, tenemos que tener en cuenta también abuelas, nodrizas y madres de crianza” (Fonseca, *op. cit.*: 535-539; y el tema también aparece en Pinto Venâncio, 2006: 202). Pero siempre sin ningún análisis específico y como parte de enumeraciones.

Ya en el siglo XX, me parece que la función crucial de la niñera es tragada en el punto ciego del vacío intermedio dejado por el desdoblamiento de las tres mujeres que entran, sí, en el registro de las autoras: la madre privada-pública que Margareth Rago llama “madre cívica” (Rago 2006: 592), la mujer fatal, y la mujer trabajadora que pasa a formar parte de las clases populares productivas, de las cuales los negros y en especial las mujeres negras son excluidos. Lo que se forcluye en la niñera es, al mismo tiempo, el trabajo de reproducción y la negritud. *Se trata de una forclusión, de un desconocimiento simultáneo de lo materno y de lo racial, del negro y de la madre.*

Uno de los raros lugares donde encuentro el reconocimiento de esta presencia y también la indicación de la paradoja y la aglutinación de sentidos que ella representa es en la descripción de un historiador de sensibilidad cultivada para el tema racial, que hace tiempo vive y enseña fuera del Brasil ²⁷. Me refiero a Luiz Felipe de Alencastro, al comentar una fotografía tomada en Recife alrededor de 1860, usada como tapa del volumen 2 de la *Historia de la Vida privada en el Brasil*, por él organizada. La página-epílogo escrita por Alencastro sobre esa foto es preciosa, emocionada y bella. Siento mucho no poder reproducirla enteramente aquí:

²⁷ Luiz Felipe de Alencastro vivió en Francia, donde actualmente enseña, entre los años 1966 y 1986, y desde 1999 hasta el presente (Alencastro 2005).

El niño vino con su mucama. [...], se inclinó y se apoyó en la ama. La agarró con las dos manitos. Conocía bien su olor, su piel, su calor. Había sido en el bulto del ama, al lado de la cuna o pegado a él en las horas diurnas y nocturnas de amamantamiento, que se habían fijado sus ojos de bebé y habían comenzado a mirar el mundo. Por eso el invadió el espacio de ella: ella era cosa suya, por amor o por derecho de propiedad. [...] El misterio de esa foto hecha hace 130 años llega hasta nosotros. La imagen de una unión paradójica pero admitida. Una unión fundada en el amor presente y en la violencia previa. En la violencia que hendió el alma de la esclava, abriendo el espacio afectivo que está siendo invadido por el hijo de su señor. Casi todo el Brasil cabe en esa foto (Alencastro, 1998 a: 439-440).

El “derecho de propiedad” que el autor indica aquí no es exclusivo del señor y del esclavo, es también el sentimiento edípico de todo niño con relación al territorio entero e indiscriminado del cuerpo materno-infantil. Este sentimiento de propiedad territorial sobre el cuerpo de la madre como parte del propio demora y cuesta en ser abandonado. Es persistente. El sujeto se aferra a él por mucho tiempo, incluso hasta después de haber comprendido que la unidad territorial originaria no es tal. Aun cuando se ha perdido el sentido de unidad, permanece el sentimiento de propiedad. Lo que era uno pasa a ser el presupuesto del dominio de uno sobre el otro. Todo lo que traiciona o limita ese dominio no es bien recibido, y fácilmente el sentimiento amoroso se transforma en ira ante la pérdida de aquello que se cree propio. Si sumamos esto al hecho de que efectivamente se es propietario o arrendatario del cuerpo de la madre, por alquiler o por salario, la relación de apropiación se duplica, y así también sus consecuencias psíquicas. Finalmente, percibimos el agravamiento en las dificultades al recordar que la madre sustituta, esclava o contratada, aun cuando se involucre afectivamente en el vínculo contraído con el niño, permanecerá dividida, “hendida”, como dice nuestro autor, por la consciencia de un pasado —de esclavitud o de pobreza— que no le dejó elección. Por más amor que sienta, siempre sabrá que no llegó al vínculo como consecuencia de sus propias acciones sino coaccionada por la búsqueda de sobrevivencia.

Es también Alencastro que, pidiendo tolerancia para con las exageraciones de su fuente, nos cuenta que, en 1845, no había en todo el imperio cinco madres de clase alta, diez de clase media, ni veinte de clase baja que amamantaran, siendo sustituidas por mujeres esclavas o libres alquiladas para esa finalidad. La situación cambia en algo a partir de 1850, cuando la inmigración portuguesa de la época permite alquilar amas blancas (Alencastro, 1998 b: 63). Esa substitución se va dando en el contexto, ya mencionado más arriba, de las presiones higienistas para evitar el poder contaminador, en especial, de las madres de leche de origen africano. En el Brasil, esas presiones no consiguen erradicar, como sucederá en Europa y en los Estados Unidos, las prácticas de la maternidad transferida y solamente se introducen algunas transformaciones y límites. Entre ellas, en los casos en que se cuenta con poder adquisitivo suficiente, al alquilar amas blancas: si una mucama esclava era “puesta en alquiler por su propietario, la señora libre se alquila ella a sí misma”(Ibidem: 64).

La objetificación del cuerpo materno —esclavo o libre, negro o blanco— queda aquí delineada: esclavitud y maternidad se revelan próximas, se confunden en ese gesto propio del mercado de leche, donde el seno libre se ofrece como objeto de alquiler. Maternidad mercenaria equivale aquí a sexualidad en el mercado de la prostitución, con un impacto definitivo en la psique del infante en lo que respecta a la percepción del cuerpo femenino y del cuerpo no-blanco.

La búsqueda de amas de leche blancas por parte de los pudientes acaba revelando también otra superposición: la de la herencia de leche con la herencia de sangre.

El Constitucional, diario paulista, explicaba en 1853: ‘El infante alimentado con la leche mercenaria de una africana, en el desarrollo de su primera vida, va aprendiendo e imitando sus costumbres y sus hábitos, y helo ya casi en la pubertad como otros habitantes del África central, su lenguaje todo viciado, y una terminología de lo más extraña, sirviendo de lenguaje’ (O Constitucional 7/5/1853:3, apud Alencastro 1998b: 65)

Lo que la fuente aquí refiere tiene mucho sentido: un niño amamantado o simplemente cuidado desde temprano por un ama de piel más

oscura, un ama con raíces en la esclavitud, tendrá incorporada esta imagen como propia. *Un niño blanco, por lo tanto, aún en el caso relativamente poco frecuente de que no tuviese rastros de un mestizaje ocurrido en las tres últimas generaciones en su genealogía, será también negro, por impregnación del origen fusional con un cuerpo materno percibido como parte del propio territorio.* En un lenguaje biológico, su “imprinting” será negro. En las diatribas, por lo tanto, que oponían una “leche mercenaria” y contaminadora a la “leche gratuita” y benigna de la madre biológica, no solamente se encontraba presente la voz del discurso higienista: la modernización se superponía aquí a la “ojeriza racial vuelta contra los negros” (*Ibidem*: 66). Discurso modernizador y racismo se entrelazaban así en un enunciado único contra un enemigo que impregnaba, desde dentro y a partir de su propia interioridad, la ontología del blanco en el Brasil (Carvalho, 1988; Segato, 1998)

El vínculo edípico de la relación de leche, aun cuando no involucra el vínculo de sangre entre madre e hijo, es tematizado en diferentes culturas. Como afirma Gilza Sandre-Pereira:

La leche, entre otras sustancias corporales, es investida de un fuerte aspecto simbólico en diferentes culturas, y el amamantamiento excede así de forma evidente el cuadro biológico y nutricional. [...] Incluso, aun cuando el amamantamiento no es concebido en términos de generar relaciones de parentesco —lo que ocasionaría de por sí sólo interdicciones en el plano sexual— la relación entre el espermia y la leche está presente en el origen de las interdicciones sexuales en muchas sociedades (2003: 471-472)²⁸.

Sandre-Pereira cita a Freud para enfatizar las dimensiones eróticas del amamantamiento: “Quien ha visto un niño saciado retirarse del pecho y caer en el sueño, con las mejillas coloradas y una sonrisa beatífica, ha visto la expresión de la satisfacción sexual en épocas posteriores de la vida” (Freud, 1997: 60).

²⁸ Es sorprendente que en este artículo la autora acata con absoluta tranquilidad el uso de la expresión desacreditadora “madres de leche mercenarias”, vocabulario de los higienistas misóginos, y la reproduce varias veces en su texto sin ningún comentario o crítica (Cf. 2003: 471-472).

El parentesco de seno –transformado más tarde en parentesco de regazo y mamadera– y la ancestralidad negra que éste determina sobre la persona negra o blanca, indistintamente, en sociedades, como la brasilera, post-coloniales, quedan así expuestos. Los lazos de leche iniciales y la intimidad de regazo que les dio continuidad histórica confieren características particulares al proceso de emergencia del sujeto así criado. En este caso, la pérdida del cuerpo materno, o castración simbólica en el sentido lacaniano, vincula definitivamente la relación materna con la relación racial, la negación de la madre con la negación de la raza y las dificultades de su inscripción simbólica. Ocurre así una infiltración de la maternidad por la racialidad y de la racialidad por la maternidad. Se da una retroalimentación entre el signo racial y el signo femenino de la madre. Por lo tanto, lejos de decir que la crianza del blanco por la madre oscura resulta en una plurirracialidad armónica, o que se trata de una convivencia interracial íntima, como hacen quienes intentan romantizar este encuentro inicial, *lo que afirmo es, muy por el contrario, que el racismo y la misoginia, en el Brasil, están entrelazados en un gesto psíquico único.*

Mirando la escena a partir del pensamiento crítico de la colonialidad se percibe que la introducción del discurso higienista en el Brasil superpone y replica ese gesto psíquico. Al ser transferido al Brasil por médicos y pedagogos, se aprovechó la exterioridad de la postura higienista, moderna y occidental para producir de ese modo una situación de exterioridad con relación a un cuadro que percibían como de contaminación afectiva y cultural por parte del África²⁹. Así, el higienismo ofrece la posibilidad de un mirar desde fuera, extrañado, a una elite que está precisamente buscando esa salida. La forclusión de la raza encarnada en la madre es fundamentalmente eso: el acatamiento de la modernidad colonial como síntoma.

Encuentro, en los cambios históricos de la forma de retratar a los niños de las buenas familias una alegoría perfecta del proceso que culmina en la imposición absoluta de la mirada higienista y racista propia de la modernidad periférica y la consecuente supresión de la figura de la madre no-blanca. Rafaela de Andrade Deiab analizó la transformación paulatina del tratamiento fotográfico de los niños con sus niñeras en las

²⁹ Ver, en este volumen, los capítulos 2 y 3) sobre la exterioridad de la mirada colonial y su analogía con la mirada científica y pornográfica.

fotos tomadas por Militão de Azevedo en sus dos estudios de San Pablo entre 1862 y 1885. Hasta aproximadamente 1880, las fotos captaban a los niños en composiciones a la moda internacional de la época; sólo que, en Brasil, el típico cuadro europeo de la madre sujetando al niño junto a su rostro era sustituido por la niñera negra, que ocupaba ese lugar. La autora explica esta pose recordando que la baja sensibilidad del negativo exigía un tiempo de exposición prolongado durante el cual el niño debía permanecer inmóvil: “Estando más habituados a ellas, se disminuía el riesgo que de los bebés se pusieran inquietos mientras se los fotografiaba”. La sustitución de la madre por la niñera revelaba, por lo tanto, que la intimidación y la confianza eran mayores con esta última, la única capaz de mantener al niño tranquilo durante el tiempo necesario para tomar la fotografía. Con todo, en torno a 1880 –dice la autora– las composiciones muestran la progresiva intención de ocultar la figura del ama negra que, aun así, necesariamente, continúa sosteniendo al bebé en sus brazos para que se lo pueda fotografiar: “las amas negras pasan a existir en las fotografías como rastros: como una mano o un puño, hasta ser completamente expulsadas de las imágenes [...]”; al principio, se la mostraba con orgullo, de rostro entero, después escondida, en segundo plano, desenfocada y retocada, hasta que se la retiró completamente del cuadro nacional. Así y todo, incluso encubierta, persistía en los hábitos consolidados durante tres siglos” (Andrade Deiaib, 2005: 40). Impresiona, en el artículo citado, la fotografía de un bebé rubio apoyado encima de lo que parece ser una manta oscura, bajo la cual se adivina una mano sosteniendo el pequeño cuerpo y la otra apretando la manecilla del niño, como para darle confort frente a la amenaza de la lente intrusa. Sin embargo, nada se percibe debajo del paño y el contorno de la niñera oculta solamente se deduce por el relieve del tejido. Es éste el grafismo perfecto para esa ausencia en la memoria nacional: un manto de olvido recubre a la madre y su raza. Raza y maternidad encubiertas, emerge en su lugar el vacío de la forclusión que sustituye una realidad intolerable.

Jurandir Freire Costa –como yo– apunta al silencio que acecha en el psicoanálisis sobre el tipo de violencia que llamamos racismo: “Pensar que el psicoanálisis brasileiro, para hablar de lo que nos incumbe, convivió tanto tiempo con estos ‘crímenes de paz’, adoptando una actitud cómplice o complaciente, o, en el mejor de los casos, indiferente, debe

conducirnos a otra pregunta: ¿Qué psicoanálisis es éste? ¿Qué psicoanalistas somos nosotros? (1984: 116).

Y Freire Costa se aproxima al problema que vengo esbozando, pero sin nombrar a la niñera. Para ese autor, el racismo es violencia ejercida sobre el cuerpo y sobre el papel del cuerpo como soporte de la identidad: “*ideología de color* es, en verdad, la superficie de una ideología más dañina, la *ideología de cuerpo*”; “el sujeto negro, al repudiar el color, repudia radicalmente el cuerpo”; “La relación persecutoria con el cuerpo expone al sujeto a una tensión mental cuyo desenlace, como sería previsible, es la tentativa de eliminar el epicentro del conflicto”; “El sujeto negro, poseído por el ideal de emblanquecimiento, es forzado a querer destruir las señales de color de su cuerpo y de su descendencia” (1984: 107-108).

Con todo, me parece que Jurandir Freire Costa se queda corto en las posibilidades de su análisis cuando coloca en el centro del mismo al sujeto negro como único portador del síntoma. Ese síntoma pertenece a muchos sujetos blanqueados, considerados no-negros en la sociedad brasileira. Es evidente que, en su emergencia, el sujeto, cualquiera sea su color, debe dejar atrás, en un movimiento único, a la madre con su negritud. Sea esta negritud la actual o la de la genealogía de esclavitud que aún resuena por detrás del regazo alquilado del presente. El hecho de que la madre se encuentra impregnada de esta genealogía, que va del seno esclavo del pasado al regazo alquilado de hoy, hace que esa pérdida no pueda ser solamente rasurada, en el discurso, como represión. La supresión debe ser comprendida nada más y nada menos que como *desconocimiento*. La ausencia misma de conocimiento del destino terrible que es llevar la marca de la madre negra constituye la táctica de enajenación y el refugio del sujeto frente a la posibilidad de tener que vérselas con ser, aún cuando “blanco”, en verdad, heredero de ese linaje esclavo. Infelizmente, esa táctica no es impune, no sale gratis, tiene un precio.

“La repetición traumática de lo que fuera forcluido de la vida presente amenaza el ‘yo’”, dice Judith Butler (1997: 9). Butler, usando el término de forma un tanto idiosincrática y abarcativa, diferencia la negación o represión de un deseo que existió de la forclusión o expulsión “anticipada” de la posibilidad de un deseo; es decir, de un deseo anticipado y preventivamente expulsado con anterioridad a la experiencia de ese apego

(*Ibidem*: 23). El mecanismo de la forclusión es, por lo tanto, para ella, lo que garantiza la anticipación y la prevención con relación a determinados involucramientos afectivos. La negación efectuada por el mecanismo de forclusión es más radical que la efectuada por el mecanismo de represión. Si esta última consiste en rasurar algo dicho, aquélla es la ausencia misma de inscripción. Una ausencia que, con todo, determina una entrada defectuosa en el *simbólico* o, dicho en otras palabras, determina la lealtad a un simbólico inadecuado que llevará ciertamente un colapso cuando ocurra la irrupción del *real*, es decir, de todo aquello que no es capaz de contener y organizar.

En Brasil, contiendas del presente muestran la resistencia de algunos sectores de la elite ilustrada a reconocer un sujeto diferentemente posicionado, un sujeto negro que quiere hablar de su negritud y de su inserción diferencial en la sociedad brasileira. Al negar esa demanda, al impedirla, esos sectores de la elite me parecen emparentados con la imposibilidad fundante de instalar la negritud de la madre en el discurso. El racista ciertamente amó y —¿por qué no?— todavía ama a su niñera oscura. Solo que no puede reconocerla en su racialidad, y en las consecuencias que esa racialidad le impone como sujeto. Si su racialidad repentinamente hiciese su aparición en escena y reclamase el parentesco a ella debido, él reaccionaría con virulencia incontrolable. *Estamos hablando de lo que no se puede nombrar, ni como propio ni como ajeno.*

Si esto es lo que se percibe como faltante desde el ángulo de visión del niño, del lado de la madre *otra*, la “madre legítima” en la terminología del Candomblé, también algo que debe ser dicho. Esta “madre cívica”, esto es, la madre educadora que describe Margareth Rago, hegemonizada por el pensamiento burgués y las prédicas de la modernidad, tendrá que encarnar por lo menos en parte la *función paterna*, en el sentido de incorporar la ley e impedir la intimidad entre la niñera y el niño. Esta entrada *paterna* de la madre en la escena familiar condice también con el hecho de que, al negar el vínculo materno de la niñera sustituyendo la clave del afecto por la clave del contrato, la madre legítima queda igualmente aprisionada en una lógica masculina y misógina, que retira

de la madre-niñera su condición humana y la transforma en objeto de compra y venta³⁰.

Cada sociedad tiene su forma propia de racismo. Como afirmé en otras ocasiones, creo que en el Brasil esta operación cognitiva y afectiva de expurgo, exclusión y violencia no se ejerce sobre otro pueblo, pero emana de una estructura alojada en el interior del sujeto, plantada ahí en el origen mismo de su trayectoria de emergencia.

Bibliografía

- Alencastro, Luiz Felipe de, 2005, Entrevista dada a Cibele Barbosa y Eliana Bueno-Ribeiro: "Passages de Paris", *Revue Scientifique de l'Association de Chercheurs et Etudiants Brésiliens en France*, No. 1, 14 de abril. <http://www.apebfr.org/passagesdeparis/edition1/entrevista.html>
- _____, 1998 a, "Epílogo", en *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional*, São Paulo: Companhia das Letras.
- _____, 1998b, "Vida Privada e ordem privada no Império", en *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Andrade Deiab, Rafaela de, 2005, "A memória afetiva da Escravidão", *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 1, Nº 4, outubro, pp. 36-40.
- Aragão, Luiz Tarlei de, 1990, "Mère noire, tristesse blanche", *Le discours psychanalytique - revue de l'Association Freudienne*, 4, pp. 47-65.
- Barnes, John A., 1964, "Physical and Social Facts in Anthropology", *Philosophy of Science*, Vol. 31, No. 3, July, pp. 294-297.
- Bartra, 1987, *La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis del Mexicano*. México: Editorial Grijalbo.
- Baudrillard, Jean, 1996, *El Crimen Perfecto*, Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Calmon, Pedro, 1963 (1955), *História do Brasil. Século XIX – Conclusão. O Império e a Ordem Liberal*. Volume V, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 2a. edição.
- Carvalho, José Jorge, 1988, "Mestiçagem e Segregação", *Humanidades*, 5 (17).

³⁰ Agradezco a Jocelina Laura de Carvalho el vislumbre de esta idea.

- CEDAW – *Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher*. Artigo 5 -inciso a, Nações Unidas, 1979/81; Brasil 1984.
- Civiletti, Maria Vitória Pardal, 1991, "O cuidado às crianças pequenas no Brasil Escravista". *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, nº 76, fevereiro, pp. 31-40.
- Del Priore, Mary (org.), 2006, *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto.
- Fonseca, Claudia, 2006, "Ser mulher, mãe e pobre", en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Freud, Sigmund, 1997, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Rio de Janeiro: Imago.
- Freire Costa, Jurandir, 1984. "Da cor ao corpo: a violência do racismo", en *Violência e Psicanálise*, Rio de Janeiro: Graal.
- Fuentes, Carlos, 1992, *El espejo enterrado*, México: Aguilar.
- Friday, Nancy, 1997 (1977), *My Mother/My Self: The Daughter's Search for Identity*, New York: Delta.
- Gomes Costa, Suely, 2002, "Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde reprodutiva", *Revista de Estudos Feministas* Nº 2, pp. 301-323.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 2006, *Perfil dos Trabalhadores Domésticos nas Seis Regiões Metropolitanas Investigadas pela Pesquisa Mensal de Emprego (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio De Janeiro, São Paulo e Porto Alegre)*, Brasília, Indicadores IBGE.
- Jones, Ernest, 1925, "Mother –Right and the Sexual Ignorance of Savages", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol VI/2, pp. 109-130.
- _____, 1953, "Introductory memoir", en Karl Abraham: *Selected papers on psychoanalysis*, New York: Basic Books.
- Kantorowicz, Ernst Hartwig, 1998 (1957), *Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Knox Falci, Miridan, 2006, "Mulheres do sertão nordestino", en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto.
- Kurtz, Stanley N., 1992, *All the Mothers Are One. Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.
- Leach, Edmund, 1983 (1966), "Nascimento virgem" In da Matta, Roberto (org.) *Edmund Leach*, São Paulo, Ática ("Virgin birth", 1966, *Proc. Royal Anthropol. Inst.*, pp. 39-49).
- _____, 1968, "Virgin birth", *Man* (N.S.), 3: 655-56.

Rita Segato

- Lauderdale Graham, Sandra, 1992, *House and Street The Domestic World of Servants and Masters in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*, Austin: University of Texas Press.
- Macedo, Joaquim Manoel de, 1869 (1896 e 1991), *As Vitimas-Algozes*, Rio de Janeiro: Typografia Americana.
- Magalhães, Elizabeth K. C.; Giacomini, Sonia Maria, 1983, "A escrava amadeite: anjo ou demônio?", en Barroso, C.; Costa, A. O. (Orgs.): *Mulher, mulheres*. São Paulo: Cortez/Fundação Carlos Chagas, p. 73-88.
- Malinowski, Bronislaw, 1973 (1927), *Sexo y repressão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes.
- _____, 1966 (1927), *The Father in Primitive Psychology*, New York: The Norton Library, W. W. Norton & Company.
- Messinger Cypess, Sandra, 1991, *La Malinche in Mexican Literature. From History to Myth*, Austin: University of Texas Press.
- Moritz Schwarcz, Lilia, 1998, *As barbas do imperador - Dom Pedro II, um monarca nos trópicos*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Paz, Octavio, 1994 (1950), "Los Hijos de la Malinche", en *El laberinto de la soledad*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Pinto Venâncio, Renato, 2006, "Maternidade negada", en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto.
- Rago, Margareth, 2006, "Trabalho feminino e sexualidade", en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Ribeiro Carneiro, Maria Elizabeth, 2001, "Procuram-se Amas-de-Leite na História da Escravidão: da 'Suavidade do Leite Preto' ao 'Fardo' dos Homens Brancos", *Em Tempo de Histórias*, Ano 5, Nº 5.
- Rodrigues, Nelson, 1993, *O óbvio Ululante. Primeiras Confissões*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Rosas Lauro, Claudia, 2004, "Madre sólo hay una. Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII", *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 61, No. 1
- Sandre-Pereira, Gilza, 2003, "Amamentação e Sexualidade", *Revista de Estudos Feministas*, 11(2), pp. 467-491, julho-dezembro.
- Sartre, Jean Paul, 1961, "Préface", en *Les damnés de la terre*. Paris: Seuil.
- Segato, Rita Laura, 1995, "Cidadania: Por que Não? Estado e Sociedade no Brasil à Luz de um Discurso Religioso Afro-Brasileiro", *Dados. Revista de Ciências Sociais*. 38/3, Novembro (también en Segato, Rita Laura, 2007, *La nación*

y sus otros. *Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo).

_____, 1998, "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation". *Annual Review of Anthropology* 27 (traducido como "La Monocromía del Mito", en Segato, Rita Laura, 2007, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo).

_____, 1999, "Okarilé: Uma toada icônica de Iemanjá", *Arte e Cultura Popular. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, No. 28, 1999. (También publicado como Segato, Rita, 1993, "Okarilé: Iemoja's icon tune. Interpretive Anthropology and the Music of Afro-Brazilian Cults", *Latin American Music Review* 14/1, Austin: The University of Texas Press).

_____, 2003, "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Año 25, N° 2 (También publicado en Segato, Rita, 2007, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo).

_____, 2005a (1995), "Yemanjá e seus filhos. Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil", en Santos e Daimones. *O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

_____, 2005a (1995), "Inventando a Natureza: Família, sexo e gênero no Xangô de Recife". In Santos e Daimones. *O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (traducido como Segato, Rita, 2007, "La Invención de la Naturaleza. Familia, Sexo y Género en el Xangô de Recife", en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo).

_____, 2005 c, "Oracle, Destiny and Personality in Afro-Brazilian Cosmologies", en Schabert, Tilo (ed.), *Prophets and Prophecies*, Eranos Publications, Würzburg, Germany: Königshausen & Neumann.

_____, 2005d (1995), Santos e Daimones. *O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

Segato, Rita Laura e Laura Jimena Ordóñez, 2006, *MULHER NEGRA = SUJEITO DE DIREITOS e as Convenções para a Eliminação da Discriminação*, Brasília, AGENDE – Ações em Gênero, Cidadania e Desenvolvimento/ UNIFEM/ SEPPPIR.

Spiro, Melford E., 1968, "Virgin birth, parthenogenesis and physiological pater-nity: an essay in cultural interpretation", *Man* (N.S.) 3: pp. 242-61.

_____, 1982, *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rita Segato

Zegarra, Margarita, 2001, "La construcción de la madre y de la familia sentimental. Una visión del tema a través del Mercurio Peruano", *Histórica*, Vol. XXV, N° 1, Lima, págs. 161-207.

Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje³¹

"Al final, cuando comprendí, opté por mi madre", me dijo, en Tilcara, Gerónimo (Grillo) Álvarez Prado.

A partir de la caída del "socialismo realmente existente" y el ingreso a lo que algunos llaman, no sin propiedad y cierta ironía, "la democracia realmente existente", el escenario de la política en las naciones de nuestro continente se ha orientado cada vez más a luchas por recursos y derechos —o, más exactamente, a luchas por derechos a recursos— centradas en la idea de identidad. Este ha sido el cambio fundamental de la política después de la caída del muro y hasta el presente. La lucha de los años 60 y 70 "contra el sistema" se transformó, a partir de los años 80, en la mucho menos gloriosa lucha por la "inclusión en el sistema" y las demandas por ampliación de las posibilidades de sobrevivencia dentro del mismo.

En esa nueva escena, el debate dentro del campo crítico ocurre entre dos posiciones. Una de ellas afirma que la promesa de inclusión constituye y reproduce una falsa conciencia, ya que las leyes que rigen el mercado —los cálculos de costo/beneficio, el valor de la productividad y de la competitividad, y la tendencia a la acumulación y concentración de la riqueza— solamente generan, de forma ineluctable, más y más exclusión progresiva e incontenible. La otra, muy cara a los activistas de Derechos

³¹ Agradezco la ayuda que recibí de Arivaldo Lima Alves, profesor de la Universidad Estadual de Bahia, y de Luis Ferreira Makl, profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, en el proceso de composición de este artículo, y lo dedico a Aníbal Quijano, con cariño y admiración.

Humanos, ve en las luchas por inclusión una expansión del ámbito democrático y percibe los derechos como una herramienta que impone límites y un grado significativo de constricción al poder económico, así como también abre caminos para obtener parcelas de poder político.

Para este sector crítico, no se trata ya de reforma o revolución, sino de reforma y revolución, es decir, reforma como camino hacia el cambio.

Estas dos posiciones pueden ser constatadas, por ejemplo, en el gran debate nacional brasileiro en torno a la política de cuotas para estudiantes negros en las universidades, de cuya primera e histórica proposición fui coautora en noviembre de 1999. Ese debate fue compendiado en sendos conjuntos de manifiestos, en pro y en contra de la política de reserva de cupos. El primer par de manifiestos —pro y contra— fue entregado por representantes de sus respectivos signatarios al Congreso Nacional en 2006, y el segundo par, a la Suprema Corte Federal, en 2008.

En los manifiestos contrarios a esta política es posible constatar dos posiciones, siendo una de ellas conservadora, y la otra, parte del campo crítico. La primera de ellas, reaccionaria sin ambigüedades, revela de forma muy clara el impúdico desvelo de las elites blanca y blanqueada brasileiras por impedir y francamente interceptar el pasaje de los excluidos por el corredor de acceso a las posiciones de control de la vida nacional que es la universidad pública; en otras palabras: intenta sin más mantener el monopolio de la universidad, en plena conciencia de que la universidad es el corredor de acceso a las profesiones de prestigio y a los ámbitos donde se toman las decisiones sobre los destinos de la nación.

Considerando que, en Brasil, la Antropología, desde su fase pre-disciplinar, ha sido el campo que tuvo a su cargo la formulación de las bases de la ideología de nación, es decir, el brazo armado de las elites en la tarea de producir la representación hegemónica y unitaria de la nación brasileira³², no es de extrañar que, con fuerte presencia de antropólogos en su formulación, esta posición centre su crítica y teja sus reflexiones a partir del carácter incierto de la lectura racial en un ambiente como el brasileiro. La raza, para este grupo, sería “creada”, instituida, si es men-

³² En la Argentina, para ejemplificar, es la Historia la disciplina que se constituyó como este brazo ideológico de la nación, construyendo su representación hegemónica sus “mitos”.

cionada en la legislación. No mencionada en la legislación, su realidad no tendría contundencia. Crear raza, legislandola, según afirman, es contraproducente porque divide y fragiliza la unidad nacional.

A diferencia de éste, el argumento de la segunda posición contraria se define como crítico y no conservador, y había sido ya anticipado por mí en un texto publicado por primera vez en enero de 1998, mucho tiempo antes de que el debate acerca de las cuotas se estableciera. En ese texto decía, con todas las letras, que “la raza no es una característica saliente y relevante de los líderes de sindicatos o del Movimiento de Trabajadores Sin Tierra”, y que “insertar una segmentación por raza en estos frentes populares sería no sólo espurio, sino que podría tener consecuencias desastrosas”, aludiendo así al divisionismo racial como potencialmente fragilizador de la unión por detrás de causas insurgentes importantes (Segato, 1998). Es precisamente un argumento de este tipo, contrario a la racialización no ya de la nación sino de las luchas populares, el que es esgrimido en el contexto del debate sobre las cuotas por algunos sectores de la izquierda brasileira, dispersos en una variedad de partidos y grupos políticos de ese campo, entre ellos el Movimiento Negro Socialista, que se constituyó, como agrupación política, en las vísperas de la entrega del primer documento contrario a la medida al Congreso Nacional y cuya participación en el movimiento anti-cuotas, por esa razón, podría ser severamente cuestionada. Al concluir, volveré a este argumento, simultáneamente crítico del capitalismo y contrario a los derechos basados en una acción afirmativa de fundamento racial.

Después de esta breve introducción a los temas centrales del debate sobre inclusión, mi propósito central aquí es examinar las nociones de identidad en que las nuevas formas de la política se centran, mostrando las dificultades que emergen frente a la necesidad de hablar de identidades tanto de base racial como de base étnica en nuestro continente. Pero defendiendo, a pesar de esa dificultad, la necesidad de hablar de raza.

Raza: el punto ciego del discurso latinoamericano sobre la otredad

Al afirmar la condición permanentemente autoritaria del Estado brasileiro, Tiago Eli de Lima Passos muestra, con minucioso y fundamentado

análisis y cotejo de las prácticas de la así llamada seguridad pública con la visión sesgada de la narrativa historiográfica sobre el autoritarismo de Estado, la habitual falacia de restringir los periodos autoritarios a los gobiernos dictatoriales –básicamente el Varguismo y la dictadura iniciada en 1964– (Passos, 2008). Mirado desde los ojos de los pobres no-blancos, el Estado brasileiro, afirma nuestro autor, fue siempre autoritario y siempre imperó el estado de excepción, o reglas excepcionales para el tratamiento de la población no-blanca.

Sin embargo, a pesar de que sabemos que la primera *causa mortis* de los jóvenes negros entre dieciocho y veinticinco años es la “muerte matada” (Paixão y Carvano, 2008), y que una parte de esa muerte matada ocurre a manos de la así llamada “seguridad pública”, es difícil precisar esa categoría de no-blancura en los laudos y registros policiales. Valga un ejemplo que retrata como ninguno la ausencia de nominación, es decir, el silencio que pesa sobre la raza, aún en un campo en que ella es determinante de la victimización y genera máxima vulnerabilidad.

Debido a que el Brasil es uno de los países con mayores índices de ejecuciones extraoficiales y de altísimo patrón de letalidad policial, el gobierno fue obligado a acoger a fines de 2007 la visita de uno de los grandes nombres de los Derechos Humanos, Philip Alston, que llegó como observador de ese tipo de exceso por parte de los agentes estatales en el campo de la seguridad pública. Sorprende constatar, en el informe de las organizaciones locales de Río de Janeiro incorporado en su “Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumárias ou arbitrárias”, que hay una única y casual –en el sentido de no sistemática– referencia al color de los exterminados. Efectivamente, en el Relatório (Alston, 2008), no hay datos referentes a raza y la única mención al color de las víctimas de la letalidad policial –citando el laudo presentado por el médico legista Odoroilton Laroocca Quinto, perito consultado por la Comisión de Derechos Humanos de la Ordem dos advogados do Brasil (OAB), Seccional de Río de Janeiro, que analizó 19 laudos cadavéricos realizados por el Instituto Médico Legal del Estado de Río de Janeiro– aparece en la página 16 del siguiente modo:

“Un análisis de las fotos de los cuerpos de las víctimas de la megaoperación también es reveladora de las evidencias de ejecución. La mayor

parte de las víctimas fue alcanzada en órganos vitales como cabeza, tórax y nuca. Las fotos también indican que las víctimas, en su mayoría hombres jóvenes y negros, murieron en el local y que no deberían haber sido removidas antes de la llegada de la pericia técnica (Alston, 2008: 16). Ésta, como dije, es la única mención al color de las víctimas en todo el Relatório, a pesar de que el propio observador de la Organización de Naciones Unidas (ONU) reporta, en el documento final de su autoría, la generalizada “percepción de que las operaciones policiales son planeadas con la finalidad de matar pobres, negros y jóvenes del sexo masculino” que, según afirma, “sorprende por ser corriente y general” (Alston, 2008).

En “El color de la cárcel en América Latina” intenté llamar la atención sobre la dificultad, precisamente, de hablar sobre el color de la cárcel y afirmaba que el “color” de las cárceles es el de la raza, no en el sentido de la pertenencia a grupos étnicos, sino como marca de una historia de dominación colonial que continúa hasta nuestros días (Segato, 2007b). De la misma forma que lo hasta aquí relatado, constaté perpleja, al preparar aquel texto, que en América Latina son escasos los datos sobre encarcelamiento de “no-blancos”. Las pocas informaciones disponibles, que coinciden en sugerir su mayor penalización y las peores condiciones de detención, se refieren a indígenas de afiliación étnica identificable o a personas provenientes de territorios negros (como en el caso de los palenques colombianos). Pero el dato estrictamente racial es siempre impreciso, basado en las impresiones de los observadores, ya que los gobiernos y las instituciones de investigación carecen de información censal que considere el parámetro “raza”, volviendo prácticamente imposible encontrar datos sobre “el color de la cárcel”.

Son esas circunstancias –verdaderos silencios cognitivos, forclusión, hiato historiográfico e indiferencia etnográfica– que, como me propongo mostrar en este ensayo, permiten definitivamente afirmar que al continente le cuesta hablar del color de la piel y de los trazos físicos de sus mayorías. Parece no haber discurso a mano para inscribir lo que de hecho es el trazo mayoritario en la tez de nuestras multitudes. Porque no se trata del indio en sus aldeas, ni del negro en los territorios de palenques que persisten, sino del rasgo generalizado en nuestras poblaciones y, en algunas situaciones, de nosotros mismos, ya que, como he repetido

muchas veces, cuando pisamos en las sedes imperiales, ese trazo nos alcanza a todos, aunque tengamos cuatro abuelos europeos.

La plica que aflora en los multitudinarios mestizajes es el tinte de algo tan genérico y general como la no-blancura: sin etnicidad, sin sociedad, sin “cultura” particular. Es el trazo de nuestra historia que aflora y aparece como un vínculo, como un linaje históricamente constituido escrito en la piel, una oscuridad que se adensa más en algunos paisajes, como las villas, favelas, cantegriles y cayampas de los márgenes urbanos, y, característicamente, el paisaje carcelario. Y que, también, precisamente porque la historia colonial no se ha, en momento alguno, detenido, es un trazo que nos tiñe a todos: los habitantes de estos paisajes somos todos no-blancos cuando viajamos al Norte imperial³³.

Curiosamente, por lo tanto, el tratamiento de este tema por la mayor parte de las entidades y los organismos que estudian la situación carcelaria se ve perjudicado por una comprensión muy limitada de la noción de “raza”. La deficiencia de la reflexión sobre esta categoría en América Latina es nada menos que un síntoma, una ceguera sintomática, que se constata en los pocos informes disponibles que intentaron, de alguna forma, hablar sobre el color de los encarcelados en el subcontinente. Es el caso del “Informe de la Misión Internacional sobre Derechos Humanos y Situación Carcelaria en Colombia” de 2001, elaborado para la oficina colombiana del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y también del informe “Sistema judicial y racismo contra afrodescendientes. Brasil, Colombia, Perú y República Dominicana. Observaciones finales y recomendaciones” divulgado en 2004 por el Centro de Estudios de Justicia de las Américas (CEJ A)³⁴. En ambos documentos, es evidente que los autores no encuentran el camino para hablar del color de las cárceles visitadas sino en términos de indígenas, aldeados en zonas rurales o urbanas, es decir, culturizados; de negros territorializados, o, como mucho, de “afrodescendientes”, en el sentido vago de una herencia cultural africana; aunque esta última categoría no

³³ Y cuando cruzamos la gran frontera para residir en Estados Unidos, allá la cosa se agrava: somos todos convertidos en chicanos, albergados en esa generalidad hispánica que tiene bajísima capacidad para hablar, sobre cada uno de nosotros, de quiénes en realidad somos, por fuerza de las historias particulares de las cuales venimos.

³⁴ Disponible en <www.cejamericas.org/cejacommunity/?id=369&item2=2592>.

resista un análisis, pues si consideráramos el criterio de la afrodescendencia en Brasil, por ejemplo, no solamente un 49% de la población podría ser considerada negra, sino un número mucho mayor y nunca menor a un 70% de la población³⁵.

Esto se debe a que el “color” de las cárceles al que me refería en aquel texto es un dato evanescente, que no puede ser definido de ninguna otra forma que como la marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia. Esta marca tiene la capacidad de revelar y comunicar, al ojo entrenado por esa misma historia, un origen familiar indígena o africano, y constituye una realidad que permanece sin respuesta estadística precisa pero que ha generado algunas respuestas testimoniales. Esto es así porque, como sabemos, puede haber una cárcel habitada en un 90% por presidiarios no-blancos sin que ninguno de ellos se considere miembro de una sociedad indígena o forme parte de una entidad política, religiosa o de cultura popular autodeclarada como afroamericana o afrodescendiente. Por otro lado, la racialización de las personas encarceladas se encuentra tan naturalizada que las agencias y los organismos públicos no se han percatado de la necesidad de nombrar ese hecho y adjudicarle categorías que permitan su mensurabilidad y su inscripción en el discurso.

Todos los movimientos contrahegemónicos más importantes y convincentes del presente apuntan sin duda en esa dirección: la necesidad de desenmascarar la persistencia de la colonia y enfrentarse al significado político de la raza como principio capaz de desestabilizar la estructura profunda de la colonialidad. Percibir la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino de la descolonización. Sin embargo, hablar de raza, en nuestro continente y dentro de esa perspectiva crítica, como surge del ejemplo de “el color de la cárcel”, se revela muy difícil. No me refiero a la idea de raza que domina el mecanicismo clasificatorio norteamericano, sino a la raza como marca de pueblos despojados y ahora en reemergencia; es decir, raza como trazo viajero, cambiante, que a pesar de su carácter impreciso, podrá servir

³⁵ Esta afirmación se ve confirmada por el estudio de Sergio Pena *et al.* (2000), utilizado por los autores como pieza estratégica para respaldar la política de los opositores de las acciones afirmativas de corte racial en Brasil.

de instrumento de ruptura de un mestizaje políticamente anodino y disimuladamente etnocida, hoy en vías de desconstrucción.

Mestizaje etnocida, 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, subliminar y pulsante, que se intentó cancelar. Ese signo incierto que aflora en el rostro genéricamente no-blanco, en el rostro mestizo, y que cambia para cada uno de nuestros países, camaleónico, porque se afirma en formas diferentes cuando cruzamos cada frontera, es el que podrá guiarnos en la dirección de la reconstitución de pueblos enteros, a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que ni la economía ni la justicia inventadas por la modernidad y administradas por un Estado siempre colonizador son ya viables. Esa "raza", que es nada más que trazo de la historia en los cuerpos y que habita las prisiones del continente, se muestra por alguna razón esquiva, se evade de ser nombrada, denominada, cuantificada en las estadísticas, y sólo se revela, paradigmáticamente, en los relatos testimoniales sobre el encarcelamiento y la guetificación.

Esto es así por efecto de una censura, ya que es a partir de su trazo que podrán tomar forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo, que casi perdieron los hilos de la trama de su historia. Neruda ya lo decía en su *Canto General*. Esa raza incierta, incapturable... y nuestra –de todos, al final, cuando mirados desde el Norte–, en su realidad multiforme, será la consigna capaz de reunir a los desheredados del proceso colonial, y es la marca legible de quienes habitan, mayoritariamente, en las cárceles de América Latina. La cárcel, como ya algunos han dicho antes de mí, es la más apta alegoría del continente.

Debemos reflexionar entonces sobre por qué es tan difícil hablar de raza, cercarla con un nombre y adjudicar categoría a lo que es evidente a simple vista, por ejemplo, en la población encarcelada del continente; así como también, entender por qué esa raza constituida de restos y resabios, una raza-índice y camino, raza variable, imprecisa, no biológica, y ni siquiera capaz de reconstruir sus linajes con cualquier grado de contundencia, cuenta con tan poca etnografía y menos aún teoría por parte de

nuestra disciplina antropológica hasta el momento. No solamente, como intenté decir en aquel texto, porque hablar de ella toca las sensibilidades de varios actores entronizados: de la izquierda tradicional y académica, ya que implica dar carne y hueso a la matemática de las clases, introduciéndole color, cultura, historia propia no eurocéntrica y, en suma, diferencia; toca la sensibilidad sociológica, porque los números sobre ese tema son escasos y muy difíciles de precisar con objetividad debido a las complejidades de la clasificación racial en nuestro subcontinente; y toca la sensibilidad de los operadores del derecho y de las fuerzas de la ley porque sugiere un racismo estatal. Sino también porque hablar de ella implica iniciar una nueva época en las propuestas políticas, que tendrán que ser de enmienda, de reatadura de linajes perdidos, de devolución de la conciencia histórica a aquellos que de ella se vieron expropiados y que hoy viven en una especie de orfandad genealógica.

Hablé sobre Brasil, iluminando mi preocupación central a partir del tema siempre álgido de la seguridad pública. Cuál no sería mi perplejidad al resultarme demasiado sencillo poder demostrar este mismo punto usando como cobaya la más inocente y bien intencionada de las instituciones argentinas: el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), creado en la segunda mitad de los noventa precisamente para contraponerse al racismo argentino.

Perplejidad me causó recorrer a lo largo de los últimos dos años las páginas del observatorio de este órgano público, y constatar lo que a continuación relataré, usando los datos actuales de su página web³⁶. Efectivamente, si examinamos con atención los cuadros de la compleja encuesta que el INADI divulga como Mapa de la Discriminación por región geográfica del país, descubrimos el mismo tipo de “silencio” sobre la raza de las multitudes, en este caso, de la Argentina. Ejemplificaré aquí con lo hallado en el PowerPoint correspondiente a la Ciudad de Buenos Aires³⁷.

En el cuadro con parámetros inducidos por la pregunta “Ahora le voy a leer una serie de palabras, y me gustaría que las asocie con algo, con

³⁶ INADI , <www.inadi.gov.ar>.

³⁷ Ver <www.inadi.gov.ar/inadiweb/index.php?view=article&catid=43:catinvestigacion&id=148:investigacion-&option=comcontent&Itemid=22>

aquello que primero se le ocurra", la lista de términos propuestos es: "Inmigrantes", "Licencia por maternidad", "Persona con discapacidad", "Aborigen", "Sida", "Drogadicción", "Delincuencia", "Homosexualidad", "Villero/a", "Obesidad", "Judío/a", "Anciano/a", "Joven", "Musulmán", "Pobreza", "Afrodescendiente", "Árabe", "Indígena". La raza mayoritaria, mestiza, provinciana, autóctona del "Otro" argentino no está mencionada y evidentemente carece de nombre, y aunque la palabra "Villero/a" está incluida, refiriéndose al tipo de domicilio precario en que los pobres y recién asentados habitan en la gran urbe, las asociaciones libres que esta palabra suscita en los encuestados no incluyen ideas de raza, color o mestizaje como se esperaría: un 36,3% de las respuestas hacen referencia a "Persona pobre/humilde", y las otras respuestas remiten a "Que vive en una villa", "Villa", "Limitado", "Cómodos", "Educación/ignorante". Solamente en "Otros", que constituye la segunda mayoría, con 35,8% de peso en las respuesta, en medio al siguiente conjunto y sin precisión de porcentajes relativos, aparece una mención a la raza: "Forma de vida/ reflejo de las desigualdades/discriminado/negro/delincuente/robo/vulnerabilidad/ drogadicto/feo calificativo/mala imagen/cartonero/matarlos". Acceso 17 de octubre de 2009.

En la ficha siguiente, con relación a los términos presentados después de anunciar el "Ahora le voy a leer una serie de palabras..." en asociación con "Pobreza" aparece el término "África" enunciado dentro del conjunto "Otros", que corresponde al total de 16,2% de las respuestas. En "Afrodescendiente", Ns-Nc (no sabe, no conoce) es la principal mayoría, con el 27,6% de las respuestas, mientras "Negros" aparece en 12,3% de las respuestas (después de África, con un 16,6%), y "Raza", en escasas 4,5%. Nuevamente, en "Otros", la segunda mayoría, con 26,6% de las respuestas, hay una alusión a raza entre una variedad de términos residuales que allí se agrupan: "Negrito lindo/ qué lindos que son". A estas alturas, comenzamos a sospechar que algo del diseño de la bienintencionada encuesta la lleva a contradecir los hallazgos cotidianos del sentido común.

Siempre con la presentación "Ahora le voy a leer una serie de palabras", ante el término "Indígena", 7,4% de los entrevistados mencionan "Raza autóctona". Cuando la pregunta es inducida, en este orden: "¿En

qué medida le parece que existen en la sociedad argentina prácticas discriminatorias?”, con respecto a: “Personas con discapacidad”, “Mujeres”, “Minorías sexuales (gays, lesbianas)”, “Personas adultas/os mayores”, “Minorías religiosas”, “Personas con sobrepeso”, “Sectores populares”, “Niños y niñas”, “Jóvenes”, “Personas que viven con vih-sida”, la opción “Sectores populares” obtiene el primer lugar, con 88,4% de las respuestas (aunque esta es la única ficha cuya lista no se encuentra organizada por orden de importancia de los valores). Sin embargo, no hay mención alguna de raza en asociación a “Sectores populares”.

A la pregunta espontánea múltiple “Cuáles cree que son los grupos más afectados por la discriminación en el país y en la ciudad de Buenos Aires”, las respuestas obtenidas señalan: “Las/os inmigrantes bolivianas/os” en primer lugar, con 62,3%; “Los sectores socioeconómicos desfavorecidos” en segundo lugar, con 45,4%; y a continuación “Gays, lesbianas, travestis”, “Las/os inmigrantes peruanas/os”, “Las personas con discapacidad”, “Las/os inmigrantes paraguayas/os”, “Las/os judías/os”, “Las/os inmigrantes chinas/os”, “Las/os inmigrantes chilenas/os”, “Las personas adultas/os mayores”, “Las mujeres”, “Los islámicos”, “Otros inmigrantes”.

Frente a las preguntas por “Vivencias y experiencias en situaciones de discriminación”, “¿Qué tipos de discriminación sufrió u observó?”, son relevadas: “Obesidad”, 30,8%; “Aspecto físico”, 29,1%; “Nacionalidad”, 28,8%; “Por clase social”, 28,6%; seguidos por “Discapacidad”, “Religión”, “Orientación sexual”, “Mujer”, “Por ser adulta/o mayor”, “Por ser joven”, “Por vivir con vih-sida”, “Por ser hombre” y “Otros”. Es posible pensar que “Aspecto físico”, mencionado en segundo lugar, y “Por clase social”, en cuarto, podrían estar tácitamente vinculados a la variable “raza” o, más exactamente, “no-blancura”, posibilidad jamás indagada en la encuesta.

Sólo en la modalidad de pregunta espontánea múltiple: “¿Podría describir la situación?” aparece, ahí sí, la racialización, pero como dependiente y predicada por la pobreza, representada por el tipo de domicilio: “villero”, aludiendo a las “villas de emergencia”, enclaves urbanos de asentamientos precarios en la Argentina. Es decir que solamente cuando se les permite a las personas relatar y se toma en cuenta el lenguaje de

la gente o, en otras palabras, cuando la encuesta se aproxima un poco más a lo cualitativo etnográfico, solamente en ese caso, la no-blancura genérica es mencionada. Sin embargo, aun así no hay nombre específico ni variable independiente para la categoría que hasta los años setenta llamábamos “cabecita negra”. Esto significa que un perverso “políticamente correcto” eliminó cualquier nombre que pudiera dar cohesión y estatus de existencia a la multitud argentina.

La fuerza de un nombre se encuentra ausente, y con esta ausencia se borran también las pistas que podrían permitir la construcción de un futuro coherente con el pasado que fuera extraviado por fuerza de la intervención colonial, primero de la metrópoli de ultramar y, más tarde, de la metrópoli republicana. Pero, aun así, la experiencia de ser discriminado al ser “calificado como negro villero” aparece mencionada solamente en quinto lugar, en 7,4% de las respuestas, después de “por ser gordo”, en primer lugar, con 18,1% de las respuestas; “por nacionalidad”, con 12,8%; “por el aspecto físico”, con 9,9%; y “por nivel socioeconómico”, con 9,6% de las respuestas. Cabe preguntarse si existen interfaces entre la percepción del nivel socioeconómico y la raza no-blanca, o se pueden suponer a partir de la mención al “aspecto físico”.

Se sospecha también una inconsistencia entre el escaso 7,4% de las respuestas que registran la experiencia de ser discriminado con la calificación “negro villero” y la alta incidencia, de 88,4%, de la discriminación reportada anteriormente con respecto a los “sectores populares”, ciertamente racializados en todos los países de América Latina, o a los “sectores socioeconómicos desfavorecidos”, listados en segundo lugar, con 45,4% y solamente después de los inmigrantes bolivianos, en la pregunta espontánea por los grupos más discriminados. Resulta difícil encontrar coherencia entre la escasa mención de la discriminación por ser “negro villero” y la alta mención de la discriminación por pobreza. Solamente una dificultad en la formulación verbal de la caracterización racial puede provocar este descompás entre una y otra respuesta, y esa dificultad necesita ser elaborada y comprendida.

Finalmente, cuando, en la pantalla siguiente, la captura de los datos es inducida por los formuladores de la encuesta, “negro villero” vuelve a salir de escena, y, en su lugar, los entrevistadores retornan a las cate-

gorías que dominan la indagación: “Por ser mujer”, “Por religión”, “Por discapacidad”, “Por sobrepeso”, “Por obesidad”, “Por orientación sexual”, “Por vivir con vih-sida”, “Por nacionalidad”, “Por nivel socioeconómico”, “Por ser joven”, “Por ser adulta/o mayor”, “Por aspecto físico” y “Por otras razones”.

De las encuestas minuciosas del INADI surge pues, con más contundencia que nunca, la ausencia de nombre para la masa general, para la multitud argentina: que no nació en el extranjero, que no necesariamente vive en villas, que no se piensa indígena, que no es delincuente ni drogadicta: ese interiorano general que maneja los taxis, limpia las calles, es “cana”, suboficial del ejército, changuea en los mercados, es peón de estancia, es casero, a veces encargado, ciertamente mozo de bar y restaurante, empleada doméstica en nuestras casas.

Fueron los así llamados “populismos” latinoamericanos los que proveyeron a estas multitudes con categorías de autorrepresentación y “reconocimiento” que implicaron en predicados de contenido étnico y clasista, resultado de la asociación entre raza, clase y partido político. Nociones de pueblo coherentes con la historia de América Latina fueron allí forjadas, pero se mostraron frágiles para ultrapasarse los períodos históricos marcados por la fuerte presencia de caudillos políticos y permanecer como categorías de representación colectiva con cohesión y consistencia.

¿Qué raza es esa? Ciertamente una raza que sufrió la mayor de las expropiaciones: el robo de su memoria, el seccionamiento de sus linajes originarios, interceptados por la censura obligatoria del recuerdo, transformado entonces en una nebulosa confusa por el contrabando psíquico de un relato de la nación como una fotografía en la que un personaje se encuentra recortado y figura solamente como espacio hueco de la memoria. Una de esas fotos en la que nos esforzamos en ver aunque más no sea la sombra de aquel personaje que una mano interventora, posiblemente por algún rencor o miedo a la verdad no revelado, expropió de su derecho a la presencia en la escena.

Porque el mestizaje —crisol de razas, tripode das raças, cadinho— se impuso entre nosotros como etnocidio, como cancelamiento de la memo-

ria de lo no-blanco por vías de fuerza. Un autoritarismo de los Estados republicanos, tanto en el campo de la cultura como de la seguridad pública, impusieron una clandestinidad de siglos a los cauces subterráneos de sangre originaria, a los Rios Profundos de la memoria que a ellos se vincula. Por esto mismo, también e inversamente, el mestizaje podría ser —y de cierta forma siempre ha sido—, entre nosotros, otra cosa, mucho más interesante, vital e insurgente.

Hablar de esta raza general en busca de su memoria, de una identidad y de un nombre para sus antepasados, nos lleva en dirección a otra comprensión del mestizaje, ya no del producido por la elite blanca/blanqueada y siempre colonizadora: *no el mestizaje etnocida, estrategia perfecta para la expropiación del linaje que sepultó la memoria de quien-se-es, de de-donde-se-ha-venido, sino como un lanzamiento del ser del indio, del ser del negro, hacia el futuro, nadando en nueva sangre, alimentado por un insumo de otras estirpes o trajinando en nuevos contextos sociales, con nuevas inseminaciones de cultura, transitando por las universidades, pero sin que se extravíe el vector de su diferencia y su memoria como tesoro de la experiencia acumulada en el pasado y proyecto para el futuro*. La raza es, de esta forma, a pesar de las imprecisiones de su lectura, entendida como nada más y nada menos que el índice de la subyacencia de un vector histórico y pulsante en cuanto pueblo, como sujeto colectivo vivo y ya no “objeto” resultante de las operaciones clasificatorias a que hace referencia la idea de “etnicidad”.

El cuerpo mestizo puede así ser entendido como carta de navegación, a contracorriente. Pues, como Bonfil ya dijo, su horizonte filosófico, ontológico y espiritual no es europeo (Bonfil Batalla, 1987), ni lo es el nicho eco-temporal, el paisaje histórico en que arraiga y que lo tiñe con los tonos de la no-blancura y sus significados. Es la fuerza de ese paisaje histórico al que pertenecemos lo que nos impregna a todos, cuando entramos en la escena europea, de una no-blancura, y nos transforma a todos en mestizos. *Porque el signo racial en el cuerpo mestizo es nada más y nada menos que indicio de que se estuvo en una determinada posición en la historia y de que se pertenece a un paisaje: signo corporal leído como trazo, resto y huella de un papel que se ha venido desempeñando, de un arraigo*

territorial y de un destino particular en los eventos que en ese paisaje, nuestro suelo geopolítico, se suceden.

Como tal, esa huella puede ser seguida a contrapelo del vendaval de la historia, como punta de un tenue hilo para construir una secuencia desdibujada por el tiempo, una cadena histórica que se perdió. Se buscan todos los indicios que puedan decir, atestiguar desde dónde el sujeto ha venido andando hasta el presente a través de los eventos de esa historia, que es casi lo mismo que hablar del paisaje del cual es oriundo. Su lugar en el tiempo, su situación en el mundo, la geografía que le es propia. De eso, de las marcas de origen inscriptas en el cuerpo del sujeto a partir de eventos ocurridos en su espacio-tiempo, habla la lectura racial, y de esa lectura dependerán su inclusión o su exclusión en el ambiente social en que se realiza la operación de racialización, como cálculo clasificatorio y jerárquico. En ese sentido, raza es signo, y, en cuanto tal, es necesario reconocerle su realidad.

Raza e historia, de otra forma

Es Aníbal Quijano el autor por excelencia de este esfuerzo por leer la raza como emergencia en el flujo histórico. En su obra, la crítica al eurocentrismo inherente en el materialismo histórico encuentra su fundamento y punto de partida en la demostración de que la teoría marxista de las clases sociales no puede adecuarse a la realidad latinoamericana por haber sido formulada para Europa y a partir de la realidad europea. Esa teoría de las clases, eurocéntrica y de baja sensibilidad para el contexto social latinoamericano, conduce a una ceguera para la raza como uno de los elementos más determinantes de la clasificación y jerarquización social en América Latina. Debido a que clase no “ve” raza, la teoría de las clases se torna ineficaz para hablarle a nuestro continente.

En un artículo de 1989, “La nueva heterogeneidad estructural de América Latina”, Quijano ya formulaba esta crítica al carácter eurocéntrico del concepto de clases sociales de corte marxista, notando que, en América Latina, la heterogeneidad de las relaciones de producción da origen a formas diversas de sujeción al poder que controla el capital, y resulta en un complejo mosaico de clases no todas ellas correspondientes

a relaciones de producción de tipo plenamente capitalista: “Se produjo, bajo presión del materialismo histórico principalmente, una suerte de visión reduccionista de esta sociedad, que consistía en reducir toda la estructura de poder a relaciones de clases. Esto produjo dos resultados indeseados. Uno, la invisibilidad sociológica de fenómenos como las etnias y el color, sin embargo tan abultadamente presentes en las relaciones de explotación y de dominación todo el tiempo. Otro fue buscar siempre clases pertenecientes a patrones estructurales puros o depurados, capitalismo o feudalismo”(Quijano, 1989: 46).

Para este autor, el problema que se origina en esta concepción de las clases no es meramente la primacía dada a Europa en su definición, sino que, como consecuencia de esta primacía, se retiran las clases de su realidad y variabilidad histórica concreta, y se impone en ellas una perspectiva estructuralista.

Ya en su artículo “Colonialidad del poder y clasificación social”, Quijano avanza en este análisis crítico y vuelve a hablar de las razones que resultan en la invisibilidad de la raza en los análisis sociológicos, aun cuando las clasificaciones étnicas y raciales son tan importantes en la clasificación de la población y en la atribución de posiciones sociales en América Latina. Critica, en ese texto, lo que califica como la “ceguera absoluta” del propio Marx, al escribir “después de 300 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonial/moderno” sin considerar, para la misma Europa, “la coexistencia y la asociación, bajo el capitalismo, de todas las formas de explotación/dominación del trabajo”, lo que lo lleva a ignorar que “en el mundo del capitalismo no existían solamente las clases sociales de ‘industriales’, de un lado, y la de ‘obreros’ o ‘proletarios’, del otro, sino también las de ‘esclavos’, ‘siervos’, y ‘plebeyos’, ‘campesinos libres’” (Quijano, 2000a: 359-360). Sobre todo, y con relación a la expansión colonial, ignora también Marx, según Quijano, “el hecho de que las relaciones de dominación originadas en la experiencia colonial de ‘europeos’ o ‘blancos’ e ‘indios’, ‘negros’, ‘amarillos’ y ‘mestizos’ implicaban profundas relaciones de poder que, además, en aquel período estaban tan estrechamente ligadas a las formas de explotación del trabajo” (Quijano, 2000a: 360).

También se extiende Quijano en este texto para apuntar que en el propio Marx se encuentran, por un lado, las raíces de la comprensión estructuralista de las clases, cuando, en *El capital*, son definidas como relaciones sociales independientes de la experiencia subjetiva de las gentes y determinadas por la naturaleza de la relación social. Por el otro lado, sin embargo, en *El 18 Brumario*, está presente la idea de que “en la sociedad francesa de ese tiempo no existe sólo el salario, sino varias y diversas otras formas de explotación del trabajo, todas articuladas al dominio del capital y en su beneficio”. Con esa afirmación, que muestra un Marx inclinado a entender las clases no como posiciones en una estructura dada por las determinaciones del sistema capitalista sino como relaciones sujetas a variaciones e históricamente producidas, se anticipa la diferenciación entre capital y capitalismo, muy relevante para comprender las “relaciones heterogéneas entre capital y todas las demás formas de trabajo”³⁸. El capital permite, sí, leer únicamente las relaciones a partir de la dualidad capital-salario, pero el capitalismo es un sistema que constela muchos otros tipos de relaciones de producción no siempre mediados por el salario. Es importante, también, percibir que la diversificación de relaciones de producción y la multiplicación del trabajo no asalariado solamente aumenta a cada crisis del capitalismo y, muy especialmente, con la desindustrialización.

La crítica de Aníbal Quijano a la teoría de clases es fundamental para tratar la ceguera que aquí nos interesa apuntar. Esa crítica sugiere que en nuestro ambiente subcontinental es mucho más fértil pensar en clasificación social, a partir de la perspectiva de poder colonial/capitalista y moderno, que racializa para expropiar trabajo de varios tipos, donde la captura del valor producido por el trabajo se realiza no solamente mediante la contraprestación del salario, sino también por la sujeción servil, la apropiación esclavista, y las formas combinadas de salario y servidumbre derivadas del sub-asalariamiento. Para Quijano, “la producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser

³⁸ No deja de advertir el autor citado que, hacia el final de su vida y al tomar conocimiento del debate de los populistas rusos, Marx llegó a percatarse del carácter unilineal de su perspectiva histórica y de su eurocentrismo, pero “no llegó a dar el salto epistemológico correspondiente” y la sistematización de su pensamiento en el materialismo histórico no consideró sus últimas reflexiones y optó por consolidar una doctrina eurocéntrica (Quijano, 2000a: 360)

explicada por la naturaleza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América" (1993: 2), sino que, en su discurso teórico, esa relación es invertida y las nuevas identidades anticipan y definen las posiciones relativas en el proceso productivo. Se podría agregar, sin embargo, que la atribución de no-blancura es también instrumental para la disminución del valor atribuido al trabajo de los racializados y a sus productos, es decir, para su sub-valorización o, en otros términos, para el incremento de la plusvalía extraída del mismo. Esto se advierte hasta el día de hoy, en los más diversos ambientes de la producción, inclusive en la académica, y hace posible afirmar que la blancura opera como un "capital racial", y la propiedad de ese "capital racial" agrega valor en los productos, incluyendo entre los ejemplos posibles, sin duda, la propia producción académica.

Aníbal Quijano no cae, entonces, en la emboscada de las definiciones sustantivas de raza, en términos de biología, de cultura o de sociedad, como, por ejemplo, en la noción de Black Atlantic enunciada por Paul Gilroy, que atribuye una unidad cultural a la diáspora negra. No se trata, para Quijano, ni de un pueblo, referido a una cultura común, ni de una población, en el sentido levi-straussiano de una agrupación con un banco genético identificable, sino de una especie particular de clase que emerge en el sistema clasificatorio impuesto por las mallas del poder y su óptica a partir de la experiencia colonial. Reconoce, el autor, la existencia de diversas formas de etnicismo y xenofobia desde tiempos remotos, pero distingue la "raza" en sentido moderno: formas de "etnicismo" —dice— han sido, probablemente, "un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas", pero es sólo la modernidad colonialmente originada la que inventa "raza" con el conjunto de características y consecuencias para el control de la sociedad y de la producción que aquí reseñé (Quijano, 1993: 3).

No solamente con relación a la teoría marxista de las clases el silenciamiento de la raza es notado por Quijano, sino también con relación a la constitución de las repúblicas del nuevo mundo: La mirada eurocentrista de la realidad social de América Latina llevó a los intentos de construir "Estados-nación" según la experiencia europea, como homogenización "étnica" o cultural de una población encerrada en las fronteras de un

Estado. Eso planteó inmediatamente el así llamado “problema indígena” y aunque innominado, el “problema negro” (Quijano, 1993: 10 énfasis propio).

Es gracias a la formulación de una definición de este tipo que podemos aproximarnos con mayor lucidez a la clasificación social no sólo en la fase de implantación de las relaciones coloniales, como es el propósito de Quijano, sino también a todas las variaciones, nacionales, regionales y epocales, que sufre el proceso de racialización a partir de entonces.

Variabilidad que examiné en mi libro *La Nación y sus Otros* con las nociones de “formaciones nacionales de alteridad” y “alteridades históricas” localizadas, en oposición a las “identidades políticas” que se globalizan (Segato, 2007a). Solamente si comprendemos que la realidad a la que llamamos raza resulta de una selección cognitiva de rasgos que pasan a ser transformados en diacríticos para marcar grupos poblacionales y atribuirles un destino como parte de la jerarquía social y, muy especialmente, en las relaciones de producción, podremos dar cuenta del carácter maleable de ese proceso siempre instrumental al poder en el desarrollo de su capacidad expoliadora. Por lo tanto, entender cuáles son los signos que se seleccionan, en cada contexto, para la definición de la no-europeidad, de la no-blancura, en el sentido estricto del no-poder, en una relación precisa de significante-significado, es la única forma de mantener la raza abierta a la historia, y retirarla de los nativismos fundamentalistas, esencialistas y anti-históricos.

No hay soluciones para la comprensión del fenómeno racial fuera de una perspectiva compleja y de las relaciones de poder originadas en el evento de la constitución del sistema colonial moderno. Esto no significa decir que la raza no apunta, como un índice, a un pasado en que se fue pueblo, sino precisamente lo contrario: afirmar que lo que hoy se percibe como no-blancura es siempre resultado de la identificación de un trazo que la lectura contemporánea de los cuerpos vincula a los pueblos vencidos, aunque más no sea por habitar el mismo paisaje de su otrora derrota bélica en el proceso de la conquista —como en el caso de los latinoamericanos de plena ascendencia europea cuando ingresamos en el contexto del Norte imperial—. Raza, entonces, es un fenómeno cognitivo

o, como Quijano lo llama, puramente “mental”, pero constituye una pista en dirección a quién se fue, y a quién, por lo tanto, se es.

Estas apreciaciones llevan a concluir que, contrariamente a lo que el mapa de la discriminación del INADI presume, las formas de discriminación que tienen como base la racialización no son del mismo tipo ni se originan en las mismas racionalidades que todas las formas de maltrato discriminatorio, sino que son instrumentales en el proceso de acumulación y concentración del capital, incontinente por nuestros días. Sin embargo, la indiferenciación en la encuesta examinada anteriormente lleva prácticamente a la invisibilidad, una vez más, del complejo sistema de clases en la Argentina, y de su papel en la explotación productiva y en la expropiación progresiva de las clases subordinadas. De la misma forma, en el ejemplo brasileño, al silenciar la raza de los caídos por la letalidad policial, se silencia la realidad del persistente genocidio de los pueblos reducidos, la vigencia permanente de las leyes de excepcionalidad y la característica dual del Estado, cuyos agentes tratan de forma diferencial a blancos y blanqueados de la sociedad nacional y a los no-blancos.

Pero, una vez más, ¿en qué consisten esta “blancura” y esta “no-blancura”? ¿qué raza es esta que opera como clase y organiza la explotación? Porque, si en Quijano la raza se define como una emergencia histórica, eso significa que ella es adversa a toda fijación biologicista y a toda posibilidad de esencialismo. Más bien, opera como un espejismo, una emanación de las relaciones de poder. Es precisamente en el seno de la implantación de la relación colonial que, para este autor, se establecen las jerarquías raciales, solo anticipadas por la mal llamada “reconquista” española –“puramente mítica”– y la racialización de judíos y moros en una doctrina metropolitana de la “limpieza de sangre” que asoció la sustancia biológica “sangre” con una afiliación religiosa. Es en ese momento y de esa forma que se inventa, según Quijano (1993), la maniobra de biologización de la cultura que luego pasó a llamarse “raza”.

Si en verdad aceptamos que la raza no es una realidad biológica ni una categoría sociológica, sino una lectura históricamente informada de una multiplicidad de signos, en parte biológicos, en parte derivados del arraigo de los sujetos en paisajes atravesados por una historia, debemos aceptar, ineludiblemente, la variabilidad de la lectura racial, es decir,

el carácter variable de los trazos que constituyen “raza” a medida que mudamos de contexto. Y ese es un fenómeno netamente constatable. Entonces, si la invención de “raza”, como instrumento para biologizar culturas, ocurre en ese contexto de la conquista del sur de la península ibérica y, más tarde, de los territorios de ultramar, por un conjunto de pueblos que, por obra de ese mismo gesto, se irán constituyendo como “España” y, a continuación, como “Europa”, la racialización de contingentes humanos particulares no se fija ahí y continúa móvil, como afirmé, a través de los flujos históricos, hasta hoy.

Posiblemente aquí se introduce una diferencia con relación a la tesis de Quijano, que atribuye una fecha de nacimiento a las razas conocidas: por un lado, la invención del indio y del negro como los “otros” genéricos objeto de la dominación, y por otro, la invención del blanco europeo genérico y dominador (Quijano, 1991). El régimen colonial y racializador funda, así, para este autor, una colonialidad permanente y hasta hoy definitiva de las formas del ejercicio del poder, a remolque de la cual se generan el capitalismo y la modernidad, cuyos centros van a funcionar en Europa, pero son originarios de la conflagración entre los dos mundos.

Si bien las “razas” coloniales genéricas se plasmaron en ese momento inicial de la colonia, en el fragor de la guerra de conquista, la colonialidad de las relaciones de poder no deja en momento alguno de ser plenamente histórica y, por lo tanto, en constante proceso de transformación. En tiempos en que el régimen económico esclavista se encontraba vigente, la raza no se bastaba para fijar a las personas en su posición en el sistema, y era la legislación económica que decretaba quién permanecía sujeto a la esclavitud, quién se transformaba en “liberto” y por qué medios —permitía al esclavo acumular ahorro y capitalizarse como para comprar su manumisión, y hasta hacía posible que un ex esclavo se tornase propietario de inmuebles y esclavos, por menos frecuente que estos casos fuesen³⁹—. Sólo cuando la legislación que regulaba las relaciones esclavistas es abolida, la raza pasa a independizarse y se vuelve canon invisible e,

³⁹ Nuevos estudios históricos revelan ese aspecto del Brasil esclavista. Ver, por ejemplo, Albuquerque (2009) y Castillo y Parés (2007), así como también el pionero estudio de Reis (2003).

inclusive, innombrable, como he venido afirmando. Es entonces que la racialización alcanza la plenitud de su autonomía como estructura que da forma a la realidad de las relaciones sociales y económicas, como un guión que organiza las escenas desde detrás de las bambalinas. Creo ser posible, por esta razón, de identificar como homólogas, por un lado, la relación entre la fase de la administración colonial, bélica en su origen y luego legislada a partir de la derrota y la condena a trabajos forzados de los pueblos conquistados, y la colonialidad que a partir de allí se establece como ideología estable; y, por el otro, la relación entre la “raza” que se inventa y se legisla en aquel origen y las formaciones de racialidad —o de alteridad (Segato 2007a)— como modalidades constante y regionalmente actualizadas del racismo que la suceden. En otras palabras: el régimen colonial es a la “colonialidad” persistente que establece, como el régimen racial inicialmente colonial es a las formas variables de racismo propias de la colonialidad.

Esa raza extralegal, como verdadera “costumbre” no legislada, se vuelve, entonces, modulable y plenamente histórica, se adapta como válvula instrumental siempre a la acumulación y a la concentración. Su carácter ahora difuso e innominable la vuelve más eficaz. La premisa de que el mundo debe ser necesariamente jerárquico y racializado (independientemente de los contenidos concretos que la racialidad asuma en cada caso) opera, naturalizada, en los sistemas de autoridad y, como sabemos, por detrás de las instituciones supuestamente democráticas, en lo que ahora llamamos de “racismo institucional”, originando, como epifenómeno, la desigual distribución de recursos y derechos. Nunca la subordinación fue tan exclusivamente racial como en la modernidad avanzada, cuando la raza acciona el mundo transformada en fantasma, por detrás de las reglas y de los nombres.

El carácter permanentemente histórico de la invención de raza hace también que lo que vemos como la raza pasible de dominación y exclusión cambie al cruzar fronteras nacionales y en diferentes contextos regionales dentro de las naciones. Quijano coloca su gran énfasis en la co-emergencia de las figuras del discurso “Europa”, “América”, “Indio”, “Blanco”, “Negro”, que, habiendo sido antes inexistentes, pasan a existir a partir de esta verdadera refundación del mundo como verdaderos

mitemas historiográficos. Sin embargo, no deja de notar la plena historicidad permanente, a partir de allí, de las nuevas identidades y sujetos colectivos originados en la conflagración multitudinaria mal llamada “descubrimiento de América”: “A medida que avanzamos hacia el período pos-independencia, las formas de control del trabajo y los nombres de las categorías étnicas fueron puestas al día”, advierte, para inmediatamente precisar que el racismo propiamente dicho “fue en gran medida una creación del siglo XIX, como una manera de apuntalar culturalmente una jerarquía económica cuyas garantías políticas se estaban debilitando” (Quijano y Wallerstein, 1992: 585).

Es por eso que la fijación de la raza a partir de lo que se conoce como políticas de la identidad, de la diferencia o del reconocimiento tiene un costado perverso, a pesar de sus momentos de eficacia en la demanda de derechos y recursos. Es porque, si bien ciertas formas de identidad se generan a posteriori de una consciencia de sufrimiento compartido y no a partir de una experiencia histórica o una perspectiva cultural francamente común, el congelamiento de las identidades plasma fundamentalismos, y los fundamentalismos son antihistóricos, nativistas, culturalistas, inevitablemente conservadores por basarse en una construcción de lo que se supone haber sido el pasado cultural y su transformación forzada en realidad permanente.

Las identidades así generadas y defendidas, por lo tanto, aun cuando eficaces hasta cierto punto, presuponen la suspensión del proceso histórico y de las búsquedas de forma de convivencia más justas y felices. Las relaciones de género e intergeneracionales percibidas y construidas como “tradicionales” son, en general, los mejores ejemplos de como la relatividad cultural que sustenta las identidades puede ser perniciosa, pues son los poderes internos de los grupos que sustentan la identidad los que promueven la intocabilidad de las costumbres, precisamente para mantenerse intocados. Una perspectiva definida como *pluralismo histórico* y que propone la devolución a los pueblos de las riendas de su propia historia se perfila entonces como una propuesta mucho más interesante que la más conocida plataforma del relativismo cultural, que, por definición, atribuye a las culturas un alto grado de inercia. *La perspectiva del “pluralismo histórico” no deja de ser una tipo de relativismo,*

sólo que, en lugar de colocar la cultura como referente de identidad fijo, inerte, inmune al tiempo, coloca el proyecto histórico de un pueblo como vector central de la diferencia.

Dentro de esta perspectiva que prefiere pensar las identidades como móviles e inestables, históricamente producidas y transformadas, es posible entender por qué la propia idea de mestizaje ha ganado diferentes concepciones y valores, y se muestra tan maleable. Por un lado, en la perspectiva de las elites, el mestizaje fue construido como un camino en dirección a la blancura, homogeneizador y, en este sentido, etnocida, porque, a pesar de construirse como “utopía mestiza” capaz de unificar la nacionalidad como resultado de una amalgama de sociedades, de hecho produce el olvido de sus linajes constitutivos. En esta versión, su brújula apunta al Norte, al “progreso”, a la modernización de una nación que, en el mestizaje, se desprenderá de una parte de su ancestralidad y abdicará de su pasado. En Brasil, la alegoría modernista de la antropofagia, que por digestión dará origen a un pueblo nuevo, mestizo, cruzado, olvida decir que es un organismo único el que procesa a todos los otros en su digestión violenta, una digestión unificadora. El mestizaje, en la versión de las elites, es, así, un camino unitario de la nación hacia su blanqueamiento y modernización eurocéntrica.

A esta visión dominante a partir de las primeras constituciones republicanas, contesta, en décadas recientes, la perspectiva de los movimientos sociales basados en las “políticas de la identidad”. El activismo negro y el activismo indígena pasan, entonces, a condenar el mestizaje como blanqueamiento, es decir, estrategia de supresión de las “minorías” políticas étnicas y raciales. Lo pardo, en Brasil, se decreta negro, y el mestizaje, en vez de entrevero de avenidas de retorno y reconstrucción de historias perdidas, se unifica y reifica en una identidad única y en un modelo único de construcción de la identidad. En la perspectiva que aquí propongo, una tercera y nueva percepción del mestizaje se perfila, profundamente atravesada y sacudida por los proyectos históricos latentes y ahora emergentes en nuestra realidad: mestizaje como brújula que apunta al Sur. Un cuerpo mestizo en desconstrucción, como conjunto de claves para su localización en un paisaje, que es geografía e historia al mismo tiempo.

Una palabra sobre indios

Si las clasificaciones y conformaciones identitarias con base en la idea de raza nos parecen inciertas en nuestro subcontinente, pensamos que la noción antropológica de cultura nos ampara en la certeza al hablar de etnicidad, por lo menos en el caso indígena. Sin embargo, ha llegado la hora de hacer algunas rectificaciones del camino en este sentido. Sucede que, cuando nos preguntamos “¿qué es un pueblo?”, no encontramos tampoco, para esto, respuesta simple aquí, en el universo americano. Y la pregunta es esta y no puede ser otra menos que esta, no solamente porque la noción de grupo étnico, basada en idea de los repertorios culturales usados como fundamento de identidades, tanto por los investigadores como por los propios sujetos considerados “étnicos”, es una noción clasificatoria, de orientación archivista, y por lo tanto reificadora de dichos repertorios, sino, y por sobre todo, porque ese fundamento de identidad falla en algunos casos históricos concretos.

Para ilustrar esta idea usaré aquí un relato de una indígena Tapuia de la Aldea Carretão, del Estado de Goiás, nacida en 1952. Recibí este relato al calor de una reunión del naciente feminismo indígena brasileiro, en Tangará da Serra, Estado de Mato Grosso, durante uno de los talleres realizados en 2009 por la Coordinación de Mujeres de la Fundación Nacional del Indio para debatir sobre la violencia de género sufrida por las mujeres indígenas y discutir los términos y la aplicabilidad al caso indígena de la Ley Maria da Penha contra la violencia doméstica.

Al inquirir sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, explicó que, cuando visita la localidad sede administrativa del municipio de Rubiataba, a que su aldea pertenece, nadie coloca en duda su filiación indígena. En otras palabras, a pesar de sus rasgos físicos, la lectura que recae sobre ella la clasifica regionalmente como “india”, sin dejar lugar a dudas. Ante mi perplejidad, explicó ese hecho como resultado de la historia de la reconstrucción de su pueblo. Una variante de esa historia, me aclaró, aunque no exactamente igual, había sido ya relatada por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloisa de Almeida Lazarin, que la registró, según constaté, en tesis y

publicaciones (1980; 1985; 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra difiere y complementa la historia oficial de los Tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil⁴⁰.

De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lino, los Tapuio, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la irrupción colonial, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les asestaron lo que pareció ser el golpe de gracia. De la secuencia de infortunios restaron solamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo XX, una de ellas la bisabuela de Ana Lino. Frente a la inminencia de un final del mundo al que pertenecían, las tres pusieron en práctica una estrategia que les permitió vencer la muerte, personal y colectiva.

Esta estrategia consistió en practicar conjunción carnal con todo forastero, de cualquier origen y color, que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma abordados y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapuio, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedido por la corona portuguesa a fines del siglo XVII les diera descanso. Hoy, con alrededor de trescientos miembros, la comunidad se encuentra fuera de peligro y continúa en franca expansión, a pesar de la pobreza. Este origen por convergencia de sangres no debe ser pensado, sin embargo, como extraño. Pues fue siempre por convergencia de sangres que, en tiempos remotos, se formaron los pueblos de cuya sustantividad hoy no dudamos.

Sin embargo, lo que quiero enfatizar de esta extraordinaria historia es que los eventos que relata implicaron la suspensión total e irrestricta de todos los parámetros que hoy consideramos parte de la idea de cultura: reglas de conyugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreativas, nociones de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc.

⁴⁰ Ver <<http://piib.socioambiental.org/pt/povo/tapuio/1016>> Acceso 25 de octubre de 2009.

Las tres regeneradoras del mundo Tapuio abjuraron estratégicamente de todos los contenidos que sirven de referencia para lo que conocemos como etnicidad, y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estrictamente desde lo que he venido llamando proyecto o vector histórico de los pueblos: un sentido de futuro, a partir de la conciencia de un pasado. Lo cual, al igual que el origen recompuesto de este pueblo con material biológico resultante de la confluencia de aportes de otras sociedades, tampoco debe ser pensado como extraño, pues, como los etnógrafos siempre constataron en campo, la suspensión de las reglas fue siempre tan estadísticamente relevante en la experiencia humana como el cumplimiento de las mismas (Keesing, 1975; Holy y Stuchlik, 1983). La consideración de casos-límite, como este, que someten a prueba la noción de pueblo, debe servirnos para percibir las fallas y falencias de las certezas relativas a las nociones de cultura y al propio relativismo cultural, tan útil como “lente de desplazamiento” a la hora de proceder a la observación etnográfica, pero tan pobre al abordar los procesos históricos de larga duración y, en especial, los contextos de crisis e intervención propios de la historia profunda de la colonialidad.

Es por eso que me parece en general más fértil la perspectiva que llamé “pluralismo histórico”, como abordaje más comprensivo y capaz de contener las relatividades de la cultura y rebalsarlas, cuando es necesario, para no perder de vista lo único que es insustituible desde el punto de vista de los pueblos: su voluntad de existir como sujetos colectivos de la historia y de permanecer bajo el sol remontando los tiempos. Es posible aquí, nuevamente, recurrir al autor que sirve de referencia para este ensayo y a su crítica de lo que denomina “la metafísica del macrosujeto histórico” (Quijano, 1992: 446). Ella apunta precisamente hacia el hecho de que el eurocentrismo propio de las relaciones de poder que llama “colonialidad” resultó en el predominio del paradigma organicista de totalidad social inclusive dentro de la propia teoría marxista. En otras palabras, el evolucionismo que dominó tanto la teoría liberal como la marxista estuvo asociado, en ambas, al “presupuesto de una totalidad históricamente homogénea, a pesar de que el orden articulado por el colonialismo no lo era”. Por lo tanto, advierte Quijano, “la parte colonizada no estaba, en el fondo, incluida en esa totalidad”, es decir, los pueblos no occidentales estaban incluidos en esa marcha histórica sólo como

exterioridad, y el sentido y dirección del curso histórico estaba dado por Europa. Este “orden jerárquico” de la sociedad concebida como “estructura cerrada”, con “relaciones funcionales entre las partes”, presupuso “una lógica histórica única de la totalidad” y llevó a “concebir la sociedad como un macrosujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica, de una legalidad que permitía prever el comportamiento de la totalidad y de cada parte y la dirección y la finalidad de su desenvolvimiento en el tiempo” (Quijano, 1992: 445), dentro de una lógica histórica única, “como continuum evolutivo desde lo primitivo a lo civilizado, de lo tradicional a lo moderno, de lo salvaje a lo racional, del precapitalismo al capitalismo”, con Europa siempre asumiendo el lugar de “espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas” (Quijano, 1992: 446; Quijano, 2000b).

Éste es precisamente el cuadro, el espejismo, la camisa de fuerza gnoseológica que pretendo romper al proponer la categoría de “pluralismo histórico”, con ánimo semejante al que en el pasado inspiró a los antropólogos a proponer la idea de “relativismo cultural” como invención capaz de devastar el monismo y unilateralismo de la racionalidad occidental. Infelizmente, el proyecto político que formaba parte de la noción de relativismo fracasó de dos formas, aunque no su dimensión puramente pragmática en la producción de conocimiento, cuando es usado estrictamente como lente de desplazamiento de la perspectiva del observador. Sus dos fracasos estratégicos se debieron a que, por un lado, ni siquiera arañó el sentido común evolucionista y desarrollista eurocéntrico que domina el mundo, y, por el otro, pasó a servir y sustentar políticas fundamentalistas y anti-históricas. Es por eso que me parece ahora que, para romper la metafísica mistificadora de Europa como macrosujeto histórico y de la historia como campo unificado y homogéneo, la noción también relativista de “pluralismo histórico” es más eficiente y precisa.

Un ensayo contra la época: las señas del mestizo en la encrucijada histórica

El signo que llamamos “raza”, en su inmensa variabilidad y en la variedad de sus códigos de lectura, tiene, de acuerdo a lo dicho, este

valor de indicio de posición. Esta posición es remitida a un paisaje, y este paisaje en que el sujeto arraiga representa un locus en la historia: lugar de poder o sujeción, de ancestrales derrotas o victorias. Al intentar la reinterpretación que aquí presento del cuerpo mestizo como composición inestable, simplemente llamo la atención acerca del problema de la nación latina, el problema de todos: la necesidad de ser muchos como coalición de gentes, cada una en busca de su proyecto histórico abandonado por fuerza de la intervención colonial. Es necesario pensarse a partir de ese arraigo, de esa “posición” indicada por el trazo leído como racial, para poder formular un proyecto de existencia futura. Es por ello que la política de la identidad, como programa global, con sus reclamos en el presente, basados en la estereotipia de las identidades, y sin percepción del carácter móvil de la historia, sus paisajes y posiciones relativas y localizadas, no puede dar cuenta de la profundidad y densidad de la reconfiguración histórica que se encuentra en puerta.

En un par de ensayos muy antiguos, “Dominación y cultura” y “Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú”, de 1969 y 1964 respectivamente (Quijano, 1980), más tarde revisitados en “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina”, Aníbal Quijano busca también en el mestizaje una alternativa para el blanqueamiento, es decir, ve al mestizaje en oposición a la identidad criolla —un mestizaje de abajo, en oposición a un mestizaje de arriba—. La subjetividad mestiza, “lo cholo”, resulta de la disolución y homogeneización impuestas a la identidad indígena por la “larga historia de relaciones entre la colonialidad y la resistencia” (Quijano, 2000b: 128). Esta “identidad social, cultural y política nueva” significaba, en las publicaciones tempranas de este autor, la posibilidad de una “reoriginalización” de una subjetividad propia, peruana, en oposición a lo “criollo-oligárquico” costeño y a lo “gamonal-andino”, con gran “potencialidad de autonomía y originalidad cultural” (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las tesis gilbertofreyrianas en Brasil, que afirmaban la positividad de la captura —secuestro, violación, apropiación, devoramiento— de lo africano y de lo indígena por la codicia y la lujuria portuguesa, Quijano hablaba de la emergencia de un sujeto unificador de la nación a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero andinocéntrico, y también autóctono. Sin embargo, como más tarde reconocería, su pronóstico no se comprobó, y la potencial subjetividad

política insurgente del cholo se perdió, captada por el proyecto populista burgués, tecnocrático y autoritario del “velasquismo” peruano.

La idea de la fertilidad del mestizaje para la reconfiguración de nuestras realidades en una perspectiva crítica y radical retorna, en el mundo andino, solamente ahora, y me ofrece compañía en el camino que recorro en este ensayo. En su crítica a lo que llama el “historicismo” de la utopía mestiza como travesía evolutiva de la nación en dirección a su destino moderno, Javier Sanjinés se propone desestabilizar la reificación del “mestizo” como identidad consumada o consumable, y revelar el sueño desarrollista inalcanzable a que responde. Al concluir su extenso ensayo sobre el proyecto mestizo boliviano, Sanjinés hace referencia y examina un enunciado político del líder katarista radical Felipe Quispe Huanca, el Mallku, citado al afirmar para sus entrevistadores de la revista Pulso —en el número del 13-19 de octubre de 2000—, que “Hay que indianizar a los q’aras”. Meses antes, relata Sanjinés, “el líder aymara había afirmado que ‘el mestizaje me da asco’” (Sanjinés, 2005: 183). Para el autor que cito: “al afirmar —más tarde— que ‘hay que indianizar a los q’aras y corregir las injusticias cometidas en contra de las nacionalidades indígenas, el Mallku pone de cabeza la construcción metafórica de lo nacional”, y pone en práctica una “pedagogía al revés”, “que lee negativamente la construcción del mestizaje”, descomponiéndolo (Sanjinés, 2005: 184). Haciendo referencia al ideólogo boliviano de la nación mestiza Franz Tamayo, el Mallku señala: “Tamayo nos quita nuestra ropa y nos viste como mestizos. Hemos estado viviendo con ropa prestada desde entonces... Sabemos que esa ropa no nos pertenece, aunque mucho insistan algunos en seguir usando corbatas, pareciéndose a chanchos gordos. Debajo son indios y seguirán siéndolo” (Sanjinés, 2005: 185).

En mi interpretación libre y generalizadora, el “blaqueado” es, aquí, instado a desvestirse y a aceptar su arraigo en el paisaje al que pertenece, y a los ancestrales que dominan ese paisaje, desandando el camino hacia occidente que antes parecía inexorable. Él también se descompone al reconocer su subjetividad como plural y conseguir verse como sujeto atravesado por varios vectores históricos.

Esto significa que no bastan las políticas de la identidad, ni bastan las políticas públicas que de ellas se derivan, es necesario reoriginarse de otra

forma, retomar los hilos de un panel histórico desgarrado, interrumpido por la interferencia, la represión, la prohibición, la intrusión, la intervención, la censura de la memoria, y su resultado: la larga, interminable, clandestinidad de los pueblos del continente y de africanos que a ellos se sumaron en las múltiples trincheras de resistencia al poder colonial. Todos los marcados por el arraigo en estos paisajes deambulamos desorientados desde entonces.

Para concluir, entonces, retorno a la pregunta que dejé pendiente al comenzar: ¿Cuál puede ser, entonces, el valor de la lucha por las políticas de inclusión en la vida universitaria de los estudiantes negros? Como ya he defendido anteriormente (Segato 2002; 2007c; 2007d), dos importantes réditos se derivan de la lucha por la inclusión educativa que en mucho trascienden la política de las identidades propiamente dicha. El primero de ellos es lo que, usando un término clásico del activismo, podríamos llamar “agitación”, ya que la sola mención de la posibilidad de abrir las compuertas del acceso a la educación universitaria provocó un debate apasionado en la sociedad, que de inmediato alcanzó los medios y la política, obligando a las elites a discutir el tema hasta entonces silenciado del racismo brasileño. El segundo avance de la propuesta de inclusión fue la introducción de un sentido histórico, la conciencia de la capacidad de decisión que existe en la sociedad para impulsar el movimiento de sus estructuras y desactivar sus prácticas acostumbradas para sustituirlas por otras. En otras palabras, lo que he llamado de “fe histórica”, es decir, la creencia de que la historia se encuentra abierta, indecisa, y expuesta a la voluntad colectiva. En las palabras de Aníbal Quijano, la convicción de que, “en su transfiguración incesante”, “la historia es una apuesta, en el más pascaliano de los sentidos” (Quijano, 1987: 110).

Bibliografía

- Albuquerque, Wlamyra R. de 2009 *O Jogo da dissimulação. Abolição e cidadania Negra no Brasil*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Alston, Philip, 2008 “Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumárias ou arbitrárias. Adendo. Missão ao Brasil”, Naciones Unidas, Río de Janeiro.

Rita Segato

Bonfil Batalla, Guillermo, 1987 *El México profundo, una civilización negada*, México DF: Editorial Grijalbo.

Castillo, Lisa E. y Parés, Luis Nicolau, 2007 "Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu" en *Afro-Ásia*, Salvador: Bahia, N° 36.

Holy, Ladislav y Stuchlík, Milan, 1983 *Actions, norms and representations*.

Foundations of anthropological inquiry (Cambridge: Cambridge Studies in Social Anthropology-Cambridge University Press).

Keesing, Roger, 1975 *Kin groups and social structure*, Nueva York: Holt, Rinehart Y Winston.

Lazarin, Rita Heloisa de Almeida, 1980 *Relatório sobre os índios do Carretão*, Brasília: UnB.

Lazarin, Rita Heloisa de Almeida, 1985 "O aldeamento do Carretão: duas histórias". Tesis de Maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.

Lazarin, Rita Heloisa de Almeida, 2003 *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983*, Brasília: FUNAI/DEDOC.

Paixão, Marcelo y Carvano, Luiz Marcelo, 2008 *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil 2007-2008*, Rio de Janeiro: Garamont.

Passos, Tiago Eli de Lima, 2008 "Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista", Tesis de Maestría en Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

Pena, Sérgio D.J. et al., 2000 "Retrato molecular do Brasil" en *Ciência Hoje*, São Paulo, Vol. 27, N° 159.

Quijano, Anibal, 1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima: Mosca Azul Editores.

_____, 1987 "La tensión del pensamiento latinoamericano" en *Hueso Húmero* N° 22, julio, Lima.

_____, 1989 "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" en Sonntag, Heinz R. (ed.) *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?*

Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo, Caracas: Nueva Sociedad/ UNE SCO.

_____, 1991 "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día" en *ILLA*. Revista del Centro de Educación y Cultura N° 10, enero. Entrevista de Nora Velarde, Lima.

- _____. 1992 "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en Bonilla, Heracio, (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito: Tercer Mundo/ Libro Mundi/FLACSO-Ecuador.
- _____. 1993 "Raza", 'etnia' y 'nación' en Mariátegui: cuestiones abiertas" en Forgues, Roland (ed.) *José Carlos Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima: Amauta.
- _____. 2000a "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research*, California: Riverside, Vol. VI, N° 2.
- _____. 2000b "Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina" en Mignolo, Walter (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____. 2000c "El fantasma del desarrollo en América Latina" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* Vol. 6, N° 2, mayo-agosto, Caracas.
- Quijano, Anibal y Wallerstein, Immanuel, 1992 "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. América: 1492-1992, N° 134, diciembre.
- Reis, João José, 2003 (1986) *Rebelião escrava no Brasil. A história do levante dos Malês em 1835*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Sanjinés, Javier, 2005 *El espejismo del mestizaje*, La Paz: Fundación PIE B/ IFEA/ Embajada de Francia.
- Segato, Rita Laura, 1998 "The color-blind subject of myth; or, where to find Africa in the Nation" en *Annual Review of Anthropology*, N° 27. [En español: "La monocromía del mito, o dónde encontrar África en la Nación" en *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo].
- _____. 2002, "Cotas: Por que reagimos?" en Carvalho, José Jorge y Segato, Rita Laura "Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília *Série Antropologia* N° 314, Brasília.
- _____. 2007a "Identidades Políticas/Alteridades Históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global" en *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo.
- _____. 2007b "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción" en *Nueva Sociedad* N° 208, marzo-abril. En <www.nuso.org>. Buenos Aires.
- _____. 2007c "Raza es signo" en *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo.

Rita Segato

_____ 2007d "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales" en Ansión, Juan y Tubino, Fidel (eds.) *Educación en ciudadanía intercultural*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción⁴¹

Las pocas informaciones disponibles confirman la selectividad de los sistemas penales y penitenciarios latinoamericanos, que castigan y discriminan a la población no blanca. El “color” de las cárceles es el de la raza, no en el sentido de la pertenencia a un grupo étnico en particular, sino como marca de una historia de dominación colonial que continúa hasta nuestros días. El artículo sostiene que, si las naciones latinoamericanas mantienen en su interior la estructura colonial –y su correlato, el orden racial–, no podrán construir un Estado plenamente democrático ni un discurso jurídico-penal que no sea utópico e irrealizable.

Viñeta

Es de las palabras de un médico que retiro la viñeta de este texto. James Gilligan abre las páginas del libro en que reunió veinticinco años de reflexión como psiquiatra forense de una cárcel estadounidense con

⁴¹ Laura Jimena Ordóñez Vargas y Mario Rufer me acompañaron a lo largo de toda la reflexión y consulta de datos y fuentes para la elaboración de este trabajo. Agradezco también a Rodolfo Brardinelli, de la Universidad Nacional de Quilmes; a Natalia Belmont y Silvina Ramírez, del Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales de Mar del Plata; a Julita Lemgruber, del Centro de Estudios de Seguridad e Ciudadanía de Rio de Janeiro; a Claudia Cesaroni, de la Secretaría Nacional de Derechos Humanos de la Argentina; a Ana Calafat, del Observatorio Temático de Condiciones de Detención en Instituciones de Encierro de General Roca; a Raquel Yrigoyen Fajardo, de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica de Lima; y a Morita Carrasco, del Centro de Estudios Legales y Sociales, por la pronta respuesta a todas las preguntas que les hice.

la imagen de tres personajes que forman parte de la galería ancestral del autor: un hombre, una mujer y una niña, abriéndose camino lentamente por una inmensa y continua llanura entre Nebraska y Dakota, conocida, "por alguna buena razón", como Badlands (Tierramala). El hombre es un cazador de pieles del Canadá francés; la mujer, una india de una de las tribus con las que comerciaba; y la niña, la hija de catorce años que tenían y que desde entonces sería llamada no por su nombre sino simplemente Halfbreed (La Mestiza). Es la escena inaugural de una historia trágica y violenta, tal como el autor "la vio con los ojos de su imaginación, cuando de chico oyó sin querer a los adultos conversando después de la cena, frente al hogar, sobre eventos que consideraban inadecuados para que los niños escuchen", aunque pertenecieran a un pasado ya remoto. Hijo de varias generaciones en ese lugar y dedicado a intentar comprender una violencia que considera una "epidemia nacional", Gilligan comienza por reconocerse parte de esa historia: Mi padre estaba atrapado en un ciclo de generaciones de violencia que afloraba en nuestra familia de la misma forma en que, de hecho, se había manifestado en la propia tierra en la cual habitábamos, una tierra comprada con la sangre de los nativos que habíamos desplazado. La violencia en mi familia era solo una versión reducida de la violencia que había sido inscrita a lo largo y a lo ancho en el paisaje de la historia americana. Es por eso que pienso que el microcosmos de cualquier violencia familiar solo puede ser enteramente entendido cuando es visto como parte del macrocosmos, de la cultura e historia de violencia (...) Ninguna familia americana puede desentenderse de los dilemas morales y trágicos que corren, como un hilo de agua manchado de sangre, atravesando toda la trama de nuestra herencia histórica (...) (Gilligan, pp. 1-2, traducción de la autora.)

En el horizonte de nuestra conciencia, de la conciencia de todos los que habitamos el paisaje americano, del sur y del norte, se encuentra la marca, el vestigio y la herencia de esa matanza y esa rapiña inaugural, así como la de la esclavización del negro en este mismo ambiente. Pretendo hacer notar, en este texto, de forma modesta y más que nada programática, que la criminología crítica en nuestro continente, como ya había anticipado Eugenio Raúl Zaffaroni en su libro *En busca de las penas perdidas*, no puede ser formulada sino dentro de un concepto de colonialidad que tome en cuenta ese paisaje fundacional al que todos

ingresamos al asentarnos en el Nuevo Mundo, cualesquiera sean los barcos que nos trajeron hasta aquí.

(In)justicia e historia

Inscribo este argumento en la obra, todavía pequeña, de aquellos pensadores que entienden las páginas del terror de Estado en el continente como una historia única, antigua y continua, en la que el encarcelamiento selectivo, la tortura en la prisión y las ejecuciones policiales de la actualidad, así como las dictaduras del pasado reciente, forman parte de la secuencia iniciada por el exterminio y la expropiación fundadores de la colonialidad continental.

Dentro también de esta concepción de la historia como trama continua, considero la tortura carcelaria, la violencia policial y la parcialidad de la justicia de hoy como formas no menos típicas del terror de Estado que las ejercidas por los gobiernos autoritarios de las décadas anteriores. Ambas forman parte de la secuencia que comenzó con los genocidios perpetrados por los agentes de las metrópolis coloniales y de los Estados nacionales. Sin embargo, esta unidad es poco visible para el sentido común en general y ha sido escasamente relevada por los medios de comunicación. Esto es así porque, como se sabe, mientras las dictaduras se focalizaron sobre todo en sectores de las elites⁴² —que querían, precisamente, hablar en nombre de los despojados—, los métodos de los agentes estatales de seguridad se dirigen hoy contra aquellos que ostentan las marcas de la derrota en el proceso fundante de la conquista de África y de América, esto es, aquellos racializados por la dominación colonial. Esa continuidad entre la reducción a la servidumbre y a la esclavitud del pasado y las cárceles del presente —continuidad que los insurrectos setentistas no consiguieron fracturar— hace posible la percepción naturalizada del sufrimiento y la muerte de los no blancos, algo que se presenta casi como una costumbre en las sociedades del Nuevo Mundo⁴³.

⁴² De todos modos, entre los desaparecidos argentinos, 30% eran obreros, según datos de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP).

⁴³ Considero que Osvaldo Bayer es un autor paradigmático de esta idea de continuidad histórica en un tiempo único colonial-nacional-represivo-policial (ver, por ejemplo, 2006). También identifico esa voluntad de develar continuidades en el libro

El Estado que ejerce hoy el terror entre los desposeídos es heredero jurídico y patrimonial de los Estados metropolitanos que instauraron la colonia mediante la conquista y sentaron las bases para que sus sucesores, los Estados nacionales controlados por elites criollas blancas o blanqueadas, continuaran garantizando el proceso de expropiación de las posesiones y del trabajo de los pueblos no blancos. Todos los movimientos contrahegemónicos más importantes y convincentes del presente apuntan sin duda en esa dirección: desenmascarar la persistencia de la colonia y enfrentarse al significado político de la raza como principio capaz de desestabilizar la estructura profunda de la colonialidad.

Percibir la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino decolonial. Es por eso que hablar de raza, en nuestro continente y dentro de esa perspectiva crítica, resulta tan difícil. No me refiero a la idea de raza que domina el mecanicismo clasificatorio norteamericano, sino a la raza como marca de pueblos despojados y ahora en reemergencia; es decir, raza como instrumento de ruptura de un mestizaje políticamente anodino en vías de desconstrucción, como indicio de la persistencia y la memoria de un pasado que podrá guiarnos también a la recuperación de viejos saberes, de soluciones olvidadas, en un mundo en que ni la economía ni la justicia son ya viables. Esa raza, que es precisamente la que habita las prisiones del continente, debe ser nombrada, denominada, en las estadísticas y en los relatos testimoniales sobre el encarcelamiento. Es de ella que tomarán forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo, que casi perdieron los hilos de la trama de su historia. *Sin aceptar que son los desheredados del proceso colonial, con su marca legible, quienes habitan, mayoritariamente, en las cárceles de América Latina, no se puede hacer ni criminología crítica ni sociología del castigo.*

Debemos reflexionar también sobre por qué es tan difícil hablar de raza, cercarla con un nombre y darnos cuenta de lo que es evidente a

de Ricardo Rodríguez Molas sobre la historia del orden represivo en la Argentina (1984), donde la superposición de escenas históricas de violencias perpetradas por el poder nos deja con la impresión de haber contemplado una serie de transparencias superpuestas en las que un motivo único se desplaza a través de la historia. Ver también un magnífico análisis del fundamento racista de la legislación penal brasilera en Piza Duarte (2002).

simple vista en la población encarcelada del continente. Esta dificultad deriva, en primer lugar, del hecho de que la criminología crítica fue concebida y formulada inicialmente en Europa: aunque allí el fenómeno de la pobreza tiene marca, no era, en el momento de sus formulaciones teóricas iniciales, una marca colonial.

El segundo problema para hablar de raza es que el color de la cárcel habla de una guerra a la que nosotros –los autores, los que ponemos nombres– estamos llegando tarde. Además, intentar enunciar lo que se ve al entrar en una prisión, hacer referencia a la cara del pueblo encarcelado, no es fácil porque toca las sensibilidades de varios actores entronizados: de la izquierda tradicional y académica, ya que implica dar carne y hueso a la matemática de las clases introduciéndole color, cultura, etnicidad y, en suma, diferencia; toca la sensibilidad sociológica, porque los números sobre ese tema son escasos y muy difíciles de precisar con objetividad debido a las complejidades de la clasificación racial; y toca la sensibilidad de los operadores del derecho y de las fuerzas de la ley porque sugiere un racismo estatal. Esto dificulta construir un argumento crítico criminológico desde una perspectiva latinoamericana que sea capaz de colocar de forma convincente en su centro la estructura de la colonialidad y su repercusión en el encarcelamiento.

La selectividad de la justicia

La criminología crítica ha alertado acerca de algunos temas que sientan las bases del presente argumento, como, por ejemplo, cuando enjuicia la visión del crimen como “cualidad ontológica de determinados comportamientos y determinados individuos”. Crítica, de esa forma, el “estatus asignado a determinados individuos por medio de una doble selección: en primer lugar, la selección de los bienes protegidos penalmente y de los comportamientos ofensivos a estos bienes considerados en las figuras legales; en segundo lugar, la selección de los individuos estigmatizados entre todos los individuos que cometen infracciones a normas penalmente sancionadas”. Para Alessandro Baratta, el crimen, en cuanto “bien negativo”, “es distribuido desigualmente según la jerarquía de intereses fijada en el sistema socioeconómico, y según la desigualdad social entre

los individuos” (2002, p. 167). Se trata de un círculo vicioso entre el estigma originario, que atrae la criminalización, y el estigma incrementado por ésta; una doble estigmatización, moral y jurídica.

Zaffaroni desenmascara la selectividad de la justicia en relación con “lós sectores más carentes de la población y sobre algunos disidentes (o ‘diferentes’)” (1991, p. 24). De forma irrefutable, el autor critica el sistema penal y califica el discurso juridico-penal como utópico e irrealizable (p. 19). Si todos los hurtos, todos los adulterios, todos los abortos, todas las defraudaciones, todas las falsedades, todos los sobornos, todas las lesiones, todas las amenazas, etc., fueran concretamente criminalizados, prácticamente no habría habitante que no fuera, en repetidas ocasiones, criminalizado. (...) Frente a la absurda suposición –no deseada por nadie– de criminalizar reiteradamente a toda la población, se vuelve obvio que el sistema penal está estructuralmente montado para que la legalidad procesal no opere y, sí, para que ejerza su poder con altísimo grado de arbitrariedad selectiva dirigida, naturalmente, a los sectores vulnerables. (Zaffaroni, pp. 26-27.) ⁴⁴

Estamos, por lo tanto, frente a un Estado contraventor en sus propios términos, que no cumple con su obligación de aplicar la ley de forma igual a todos los delitos y a todas las personas (físicas o jurídicas)⁴⁵. Además de contraventor, este Estado es también deudor. Su insolvencia es general no solo para encuadrar todos los crímenes sino también, cuando encuadra y condena, para cumplir con las leyes respecto de la alimentación, el cuidado de la salud, la rehabilitación y los límites a la superpoblación carcelaria. Y tampoco es solvente para honrar los compromisos asumidos ante las Naciones Unidas en cuanto a la promoción de los derechos económicos, sociales y culturales de las poblaciones a su cargo.

⁴⁴ Uno de los puntos ciegos de la selectividad es el de los crímenes contra los sistemas financieros de los países, perpetrados por personas pertenecientes a las elites. Esto ha sido demostrado en Brasil por Ela Wiecko V. de Castilho (1998). En ese estudio, el Banco Central aparece como responsable del filtro de las conductas encuadrables.

⁴⁵ Mientras redactaba este texto, los medios brasileños difundían una investigación del Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente (Ilanud). Con datos de los organismos de seguridad de los estados de Río de Janeiro y San Pablo para el periodo 1984-2002, el estudio concluyó que no hay una relación directa entre el rigor de la legislación penal y la reducción de los índices de violencia.

Éste es el momento, entonces, para hacer una breve digresión en el argumento y desbaratar uno de los estereotipos más sólidos que tenemos sobre el sistema punitivo en el Islam, recordando aquí lo señalado por Abdullahi Ahmed An-na'im en su búsqueda por desarrollar un discurso de derechos humanos desde una perspectiva islámica: "La ley coránica requiere que el Estado cumpla su obligación de asegurar la justicia social y económica y garantizar un estándar de vida decente para todos sus ciudadanos antes de hacer cumplir los castigos (a los infractores)" (1992, p. 34). Cuando este principio, tan bien expresado por la ley coránica, no se cumple, el resultado es un Estado impune. Desde esta óptica, tendríamos que revisar el uso del epíteto de "deudor", aplicado normalmente a los infractores, y rehacer las cuentas. Posiblemente se llegue así a otra distribución de los términos deudor-acreedor, usados para separar y calificar al infractor y la sociedad (representada por el Estado y sus instituciones).

Loïc Wacquant, posiblemente el más elocuente de los teóricos de la selectividad de la justicia en los países centrales, ha denunciado la invención estadounidense del encarcelamiento como la "solución" del problema social y su exportación a Europa mediante la transformación del "Estado providencia" en el "Estado penitencia", del "Estado social" en el "Estado penal". En su crítica, Wacquant explica el racial profiling de la policía estadounidense ("portación de cara" entre nosotros)⁴⁶ y se refiere irónicamente a la política de *affirmative action* (discriminación positiva) en las cárceles:

En probabilidad acumulada a lo largo de una vida, un hombre negro tiene más de una posibilidad sobre cuatro de purgar al menos un año de cárcel y un latino una sobre diez, contra una sobre veintitrés en el caso de un blanco. (...) En efecto, la profundización rápida y continua de la

⁴⁶ "Según la National Urban League, en dos años, esta brigada (la 'unidad de lucha contra los delitos callejeros'), que se moviliza en autos sin identificación y actúa de civil, detuvo y registró en la calle a 45.000 personas por una sospecha basada en la ropa, el aspecto, el comportamiento y —antes que cualquier otro indicio— el color de la piel. Más de 37.000 de esos arrestos resultaron inmotivados y los cargos de la mitad de los 8.000 restantes fueron considerados nulos e inválidos por los tribunales (...) Una investigación realizada por el diario *New York Daily News* sugiere que cerca del ochenta por ciento de los jóvenes negros y latinos de la ciudad fueron arrestados y registrados al menos una vez por las fuerzas del orden." (Wacquant 2000, p. 37.)

distancia entre blancos y negros no es el resultado de una divergencia súbita en la propensión de unos y otros a cometer crímenes y delitos. Delata, ante todo, el carácter fundamentalmente discriminatorio de las prácticas policiales y judiciales llevadas adelante en el marco de la política de 'ley y orden' de las dos últimas décadas. Como prueba: los negros representan el 13 % de los consumidores de drogas (lo cual corresponde a su peso demográfico), pero un tercio de las personas arrestadas y las tres cuartas partes de las encarceladas por infringir la legislación sobre estupefacientes (2000, pp. 100-101.)

La importación de las políticas de "ley y orden" por parte de Francia y otros países europeos se ha producido junto a la consolidación de una estructura de colonialidad instalada dentro del continente europeo, y ya no fuera de él. Se trata de una nueva etapa histórica, caracterizada por la incorporación o internación de esa estructura de dominación hacia dentro de las metrópolis. En toda Europa, los extranjeros, los inmigrantes no occidentales calificados de "segunda generación" y las personas de color están masivamente sobrerrepresentados dentro de la población carcelaria (v. Wacquant 2000, pp. 112-114).

La llegada de un "salvaje" que ya se encontraba previamente construido en los años de conquista y colonización de territorios distantes reproduce ahora, en el ambiente europeo, lo que se gestara en el ambiente de ultramar, escenario de una estratigrafía de construcción de diferencia como raza a manos de antropólogos, arqueólogos y funcionarios de la administración colonial.

En América Latina, son escasos los datos sobre encarcelamiento de no blancos.

Las pocas informaciones disponibles –que coinciden en sugerir su mayor penalización y las peores condiciones de detención– se refieren a indígenas de afiliación étnica identificable o a personas provenientes de territorios negros (como en el caso colombiano). Se trata siempre de datos imprecisos, basados en las impresiones de los observadores, ya que los gobiernos y las instituciones de investigación carecen de información censal al respecto⁴⁷. El tratamiento de este tema por la mayor parte de

⁴⁷ Entre los pocos documentos disponibles se encuentra el Informe de 2001 de la

las entidades y los organismos que estudian la situación carcelaria se ve también perjudicado por una comprensión muy limitada de la noción de “raza”. La reflexión sobre esta categoría es todavía muy deficiente en América Latina: se suele hablar de “grupos étnicos” y “raza” indistintamente, confundiendo ambas categorías ⁴⁸.

El “color” de las cárceles al que me refiero aquí es la marca en el cuerpo de un pasado familiar indígena o africano, una realidad que permanece sin respuesta estadística pero que ha generado algunas respuestas testimoniales. Mi argumento pretende, también, incitar el debate sobre el tema y poner a disposición algunos elementos que permitan pensarlo mejor. Lo que deseo enfatizar es que puede haber una cárcel habitada en un 90% por presidiarios no blancos sin que ninguno de ellos se considere miembro de una sociedad indígena o forme parte de una entidad política, religiosa o de cultura popular autodeclarada como afroamericana o afrodescendiente.

La racialización de las personas encarceladas se encuentra tan naturalizada que las agencias y los organismos públicos no se han percatado de la necesidad de nombrar ese hecho y adjudicarle categorías que permitan su mensurabilidad y su inscripción en el discurso. En Brasil, el principal estudio al respecto es el de Sérgio Adorno (1995). Su investigación reveló, entre otras evidencias, una diferencia considerable en las detenciones en flagrante entre negros y blancos (58% y 46% respectivamente), lo cual sugiere una vigilancia policial mucho más estrecha sobre los primeros. Del mismo modo, el estudio registró una mayor proporción de reos negros condenados (68,8% contra 59,4% de blancos) y más blancos que negros absueltos (37,5% y 31,2%). Además, demostró que los tribunales acatan diferencialmente las pruebas testimoniales: 48% de los blancos

Misión Internacional sobre Derechos Humanos y Situación Carcelaria en Colombia, elaborado para la oficina colombiana del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y el informe Sistema judicial y racismo contra afrodescendientes. Brasil, Colombia, Perú y República Dominicana. Observaciones finales y recomendaciones divulgado en 2004 por el Centro de Estudios de Justicia de las Américas (CEJA), disponible en <www.cejamerica.org/cejacommunity/?id=369&item2=2592>.

⁴⁸ En Segato (2006) y en el capítulo “Raza es signo” de mi libro sobre el tema (2007), intenté cercar estas categorías y precisar una idea de raza que sea operativa sin falsear la complejidad de su definición.

que presentaron pruebas fueron absueltos, mientras que entre los negros la cifra se reduce a 28,2%.

Un estudio realizado en Rio de Janeiro por Silvia Ramos y Leonarda Musumeci (2005) demuestra la selectividad de la policía carioca en los abordajes callejeros.

La población de Rio de Janeiro está compuesta por 58,9% de blancos, 10,1% de negros ("pretos") y 31% de mestizos ("pardos"). La investigación muestra que los blancos representaron 34% de los detenidos a pie y 47,6% de los indagados en ómnibus, mientras que en el caso de los negros las cifras fueron de 20,9% y 14,7%, y en el caso de los mestizos de 34,2% y 37,7%. El desequilibrio se acentúa si consideramos que, del total de los abordados por la policía, solo 32,6% de los blancos sufrieron revista corporal, contra 55% de los negros y 38,8% de los mestizos⁴⁹.

Sin embargo, vuelvo aquí a Loïc Wacquant para introducir una torsión en su argumento. En la perspectiva que yo adopto, no se trataría solo de un "gobierno de la miseria", en el cual la prisión sirve para el mantenimiento del orden racial y para garantizar la segregación, "el apartamiento (segregar) de una categoría indeseable percibida como generadora de una doble amenaza, inseparablemente física y moral, sobre la ciudad" (2000, pp. 103- 104). Desde mi punto de vista, se trata de la construcción y reproducción sistemática de esa "indeseabilidad" y de esa repugnancia "física y moral", que nada tienen de naturales, para profundizar y proyectar a futuro una usurpación que impide la preservación de la vida y de un dominio propio de existencia para las comunidades marcadas.

Raza es efecto y no causa, efecto de una historia colonial que prosigue su curso y se reproduce con nuevas estrategias, un producto de siglos de modernidad y del trabajo mancomunado de académicos, intelectuales, artistas, filósofos, juristas, legisladores y a antes de la ley, que han clasificado la diferencia como racialidad de los pueblos conquistados. Las cárceles de hoy son un eslabón de esa reproducción de ese patrón de colonialidad.

En otras palabras, la construcción permanente de la raza obedece a la finalidad de la subyugación, la subalternización y la expropiación. Si es del orden racial de donde emana el orden carcelario, éste lo retroalimenta,

⁴⁹ V. Oliveira, Gerales, Barbosa de Lima y Santos.

recrea y reproduce. Y el orden racial es el orden colonial. Esto quiere decir que el etiquetamiento que ocurre en la ejecución policial y en el proceso judicial refuerza y reproducen el etiquetamiento preexistente de la raza, lo relanza hacia el futuro como vector de un orden colonial.

La racialización, que defino como *la constitución de un capital racial positivo para el blanco y un capital racial negativo para el no blanco*, es el eje gravitacional del patrón de la colonialidad y, como tal, en el orden policial-jurídico, permite “guetificar”, encarcelar diferencialmente y así desalojar a los que llevan la marca de los pueblos conquistados del espacio hegemónico, del territorio usurpado donde habita el grupo que controla los recursos de la Nación y tiene acceso a los sellos y membretes estatales.

En un texto reciente, Wacquant se aproxima a esta conclusión. Al retomar el tema de la cárcel como gueto, deja de ver esta relación como una simple afinidad mecánica y la concibe como una afinidad dinámica de construcción de un mundo escindido y asimétrico: La esclavitud, el sistema (segregacionista) de Jim Crow y el gueto son instituciones de construcción de la raza [porque] no se limitan a procesar una división etno-racial que de algún modo existiría fuera y de forma independiente a ellas. Por el contrario, cada una de estas instituciones produce (o co-produce) esta división (de nuevo), a partir de demarcaciones y disparidades heredadas del poder grupal, y las inscribe, en cada época, en una constelación característica de formas materiales y simbólicas. (2002, p. 51.)

En este texto, Wacquant finalmente considera esas instituciones como agencias estratégicas en el largo proceso de otrificación y racialización típico de la colonial/ modernidad, caracterizado por la deshistorización y biologización de la diferencia.

Por mi parte, entiendo la esclavitud como una institución que fue en su origen de carácter bélico —resultado de la conquista territorial de jurisdicciones tribales y cuerpos pertenecientes a esas jurisdicciones— y económico —como una forma particular de extracción de riqueza del trabajo—. Sin embargo, con el tiempo la esclavitud se transformó paulatinamente en un código de lectura de esos cuerpos y dejó en ellos su rastro. El apartheid, el gueto y la prisión son instituciones que se inscriben en la estela del orden racial instaurado por la esclavitud colonial. Lo

refuerzan, lo profundizan, lo reduplican y hasta lo suplementan, pero no lo fundan, sino que lo expresan y relanzan.

Michel Foucault ilumina teóricamente estas coincidencias entre condena, raza y secuelas de la conquista en el curso *Il Faut Défendre La Société*, traducido al español como *Genealogía del racismo*. “El racismo se desarrolló en primer lugar con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Pero cuando hay que matar personas, poblaciones, civilizaciones, ¿cómo se lo podrá hacer si se funciona según la modalidad del biopoder? Pues bien, gracias a los temas del evolucionismo, racismo, de por medio” (p. 208). “Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado mismo solo puede ser asegurada por el racismo” (p. 207). Anticipando una crítica a las tesis huntingtonianas por venir, Foucault advierte que el racismo moderno nada tiene que ver “con mentalidades, con ideologías, con mentiras del poder” y sí con “la tecnología del poder”. El racismo moderno se aleja cada vez más de la guerra de razas y de esa forma de inteligibilidad histórica que corre por ella, para ponernos dentro de un mecanismo que permita al biopoder ejercerse. El racismo está pues ligado con el funcionamiento de un Estado que está obligado a valerse de la raza, de la eliminación de las razas o de la purificación de la raza para ejercer su poder soberano (p. 209).

El racismo es, para Foucault, lo que en la gestión de la vida por el biopoder introduce la cesura en la continuidad biológica del mundo natural, haciendo posible separar lo que debe vivir de lo que debe morir, lo que se puede dejar morir (p. 206)⁵⁰. En el orden discursivo de la biopolítica, raza es el otro de la soberanía, y la otredad emerge, como soporte de la racialización, con el proceso de ocupación de continentes vencidos.

El prejuicio de la raza, en mi argumento, no alude a la discriminación racial como una razón autoexplicativa en el sentido de ser capaz, por sí misma, de dar cuenta de las diversas formas de la guerra, incluida la social, o de la guetificación y el encarcelamiento. La diferencia racial no es

⁵⁰ Recordemos, por ejemplo, los números de la muerte violenta de los jóvenes negros en Brasil, su genocidio pasivo por parte del Estado. El Estudio de las Naciones Unidas sobre la Violencia contra los Niños divulgado en 2006 reveló que 70% de los asesinatos de jóvenes entre 15 y 18 años corresponden a negros. Muchos de ellos, además, son cometidos por la policía. (Bicudo, p. 198.)

causa suficiente para los fenómenos de animadversión del presente o del pasado, sino que es un efecto del interés y de la codicia concentradora.

El concepto de “colonialidad” y el significado de la raza

¿Cómo hablar del color de los encarcelados? ¿Cómo es posible hablar de raza cuando no forman parte de la categoría ni las diferencias biológicas ni necesariamente la pertenencia a determinados grupos étnicos? La raza presente y visible en las cárceles no es la del indio recién salido de su aldea, ni la del negro africano que guarda en su memoria el trauma de la esclavitud. La raza que está en las cárceles es la del no blanco, la de aquellos en los que leemos una posición, una herencia particular, el paso de una historia, una carga de etnicidad muy fragmentada, con un correlato cultural de clase y de estrato social.

La dificultad de esta lectura es enorme. Encuentra mucha resistencia en un continente que ofuscó, con el ideal mestizo, la posibilidad de la memoria y de la queja de los “marcados”. El ideal mestizo bajo el cual se formaron los Estados nacionales de América Latina —y que en algunos países, como Brasil, la antropología ayudó a construir⁵¹— fue el brazo ideológico que secundó la represión que obligó a la multitud desposeída a temer y silenciar memorias que vinculaban sus vidas con una historia profunda anclada en el paisaje latinoamericano. Se perdió así, en el caldero del mestizaje, el rastro del parentesco de los miembros de la multitud no blanca con los pueblos, americanos o africanos, de sus antepasados. Se cortaron los hilos que entretejían las historias familiares y que daban continuidad a una trama ancestral. El “crisol de razas” —*cadinho das raças* o *tripé das raças* en portugués— fue la figura que garantizó esa opacidad de la memoria. Pero, infelizmente, la idea de la fundición de razas no cumplió un destino más noble, al que podría haber servido: dotar a las elites blancas y blanqueadas de la lucidez suficiente para entender que, mirado desde afuera, desde la metrópolis, nadie que habita en este continente es blanco.

⁵¹ Para una crítica contundente del papel de la antropología brasileña en este sentido, v. Pechincha (2006).

Negar la racialización de las cárceles sería contradecir la experiencia³². Es por eso que necesitamos, para poder tratar este secuestro de la raza, una teoría de la colonialidad, de la continuidad de la estructura colonial en el presente. Era inevitable el cruzamiento, más tarde o más temprano, entre la crítica criminológica, con sus importantes análisis de la selectividad de la justicia, y la perspectiva de la colonialidad. Tan previsible era este encuentro que resulta difícil comprender cómo no fue consumado antes. Zaffaroni ya lo había profetizado al afirmar que no es el panóptico de Bentham reinterpretado por Foucault el modelo del poder disciplinador y configurador en las colonias, sino la definición biologizante de Lombroso, con su premisa de “inferioridad biológica tanto de los delincuentes centrales como de la totalidad de las poblaciones colonizadas”, además de su analogía entre el criminal y el salvaje (1991, p. 77).

Los años de desencuentro demuestran la falta de visión transdisciplinar de los autores. En mi caso, como anticipé más arriba, voy a atenerme a algunas indicaciones programáticas para promover, en el futuro, un mayor intercambio entre estos campos. El autor fundamental para entender el proceso de “formación de raza” es Aníbal Quijano. Nadie explicó con más claridad que él el fenómeno de la “invención de la raza” como parte de la estructuración del sistema-mundo moderno/colonial³³. Es en la formulación de Quijano que percibimos mejor la naturaleza relacional y plenamente histórica de la “raza”, un concepto que se resiste a ser fijado en sus contenidos, que no puede ser esencializado y que solo puede comprenderse en una dialéctica muy particular, que podríamos definir como un mecanismo histórico de expurgo, desecho y eyección como contrapartida indispensable para la construcción de la pureza o blancura del dominador.

³² Esta negación o silenciamiento sería equivalente a la negación y al silenciamiento que pesan sobre la blancura de las instituciones universitarias y de la profesiones de alto prestigio, consecuencia del nunca examinado “racismo académico” (v. Carvalho/Segato; Carvalho).

³³ Para comprender cabalmente la radicalidad del significado de “invención” siempre es útil recordar a Theodore Allen en su argumento definitivo sobre la independencia de la raza en relación con las diferencias fenotípicas entre oprimidos y opresores y su demostración del origen sociogénico de la opresión racial, al mostrar que los británicos se construyeron como racialmente distintos tanto de los irlandeses como de los indígenas norteamericanos y de los esclavos africanos (1994)

Esto no significa, sin embargo, que la raza no pueda verse. Lo que se ve, sin embargo, es una historia colonial inscrita en la relatividad de los cuerpos.

Para Quijano, “la idea de raza es, con toda seguridad, el más eficaz instrumento de dominación social inventado en los últimos 500 años” ya que “sobre ella se fundó el eurocentramiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del intercambio” (2000a, p. 37).

Ciertamente, la invención de esta idea coincide con la invención de Europa, una idea inexistente antes de la colonización de América. En ese sentido, raza, modernidad, colonialidad y Europa son una formación única en la historia mundial. Esa invención compleja incluye jerarquía, asimetría y dominación; en otras palabras, habla de derechos desiguales y de lo que denomino “capital racial”. El “color”, advierte Quijano, entra solo tardíamente en la construcción de raza. De hecho, los ibéricos no se veían como blancos, y el negro de los pueblos africanos no tenía al principio una connotación racial, en el sentido de polarización y ordenamiento cognitivo de pueblos dominados y dominantes, como lo entendemos hoy. El “indio” fue, en este escenario, la primera raza. Su inferioridad estaba determinada por un conjunto de diferencias, pero no por el color. Sólo después, a mediados del siglo XIX, se inició la teorización de esa diferencia. “La colonialidad del poder –sintetiza Quijano– es un concepto que da cuenta de uno de los elementos fundantes del actual patrón de poder, la clasificación social básica y universal de la población del planeta en torno de la idea de ‘raza’” (2000b, p. 1).

Pero la idea de raza no basta. Para dar sentido a la violencia institucional desatada sobre los no blancos necesitamos también otros conceptos que iluminen la naturaleza del Estado-nación independiente. Dentro de la tradición hindú de estudios poscoloniales de la subalternidad, dos autores deben ser recordados: Dipesh Chakrabarty, con su idea de “Europa” como una entidad hiperreal en la que se originan y sustentan todas las categorías válidas mediante las cuales organizamos nuestra representación del mundo –y, para el caso que me ocupa aquí, yo diría también nuestro modelo de derecho y de justicia (1999)–; y Partha Chatterjee, con su afirmación de que los Estados nacionales son herederos y continuadores de los Es-

tados coloniales: el nacionalismo hindú, que constituyó el fundamento ideológico del nuevo Estado independiente, “produjo un discurso en el cual, incluso al desafiar la pretensión colonial de dominación política, también aceptó las mismas premisas intelectuales de ‘modernidad’ sobre las cuales la dominación colonial se basaba” (2000, p. 164; 1993). Esta línea argumentativa también puede ser identificada, aunque con otros elementos, en Quijano, así como también en otros autores a él asociados, como Walter Mignolo y Santiago Castro-Gómez.

Es lúcida la genealogía que Walter Mignolo traza para la idea de “Hemisferio Occidental” y su papel en la cooptación de las elites criollas, formadoras de las naciones poscoloniales en nuestro continente, así como su énfasis en las “fronteras internas” diseñadas después de la instauración de los Estados nacionales criollos: “La construcción de nación (*nation building*), tanto en el siglo XIX en las Américas como en el siglo XX en África y Asia, fue una reconversión de la colonialidad del poder de su ejercicio en el Estado colonial a su nueva forma bajo el Estado-nación”. Esta reconversión configura un “colonialismo interno” (antigua categoría enunciada por Pablo González Casanova en 1965, aquí relanzada en el pensamiento de la poscolonialidad), como “colonialidad del poder incrustada en la construcción del Estado-nación después de la descolonización” (Mignolo 2000a, p. 313).

Tanto la cooptación occidentalista como la erección de las fronteras internas frente al otro interior –autóctono o afrodescendiente, o ambos mezclados, pero nunca occidental– implican una continuidad de la modernidad racista que orienta y organiza, en nuestros países, los saberes y el ejercicio del poder. Entre ellos se encuentra la justicia estatal, fundamentada por el discurso jurídico –penal, y especialmente su práctica en manos de los agentes del Estado, desde el policía hasta el juez. Es en esa frontera interna y en ese occidentalismo estatal donde debemos buscar la razón del color de las cárceles.

Sin embargo, quiero introducir aquí una curvatura, un desdoblamiento en esta aserción, que sin duda guía mi argumento pero de la cual me distancio en parte: mi énfasis no siempre está puesto en la raza como signo de pueblo constituido, de pueblo otro, que es el modo en que generalmente es abordada por estos autores. Mi definición alude

a raza también como trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó “raza” para constituir “Europa” como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico- moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo. El expurgo, la exclusión y el encarcelamiento no se dirigen prioritariamente al otro indio o africano, sino al otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica, que son los que constituyen todavía las grandes masas de población desposeída. Si algún patrimonio en común tienen estas multitudes es justamente la herencia de su desposesión, en el sentido preciso de una expropiación tanto material –de territorios, saberes que permitían la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza y formas de resolución de conflictos adecuadas a su idea del mundo y del cosmos– como simbólica –de etnicidad e historia propias–.

Hoy, sin embargo, nuestro continente, construido en el siglo XIX por las elites criollas, mestizas y confusas, se encuentra “en desconstrucción”. Hay evidencias de un movimiento de reparación o reatadura de los hilos cortados y del retorno a tramas históricas abandonadas. La reemergencia étnica es un estallido que implica un esfuerzo de relectura de las “memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias, y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial” (Mignolo 2000b, p. 63).

En su análisis de la emergencia de la élite criolla blanqueada y eurocéntrica –yo diría: autodeclarada “mestiza” cuando desea defender sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano y pretendidamente “blanca” cuando quiere diferenciarse de aquéllos a quienes despoja en esos territorios–, Mignolo provee algunas pistas para comprender el proceso de otrificación. La idea de “Hemisferio Occidental” solo aparece a fines del siglo XVIII y le confiere al continente americano una “posición ambigua”, como “diferencia” en relación con Europa y, simultáneamente, como mismidad de Occidente. Las elites norteamericanas y latinas compartieron ese efecto hasta el final del siglo XIX, cuando se inició la égida colonial de Estados Unidos sobre las últimas posesiones españolas (Cuba y Puerto Rico). El efecto de esa ambigüedad sobre la identidad de las elites criollas latinoamericanas fue perturbador: “la idea del hemisferio

occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia criolla, anglo e hispánica". La conciencia criolla blanca (sajona e ibérica) fue heredera de los colonizadores y emigrados. "Nuestra América", como la llamaría más tarde Martí, y la idea de "Hemisferio Occidental" son figuras fundamentales del imaginario criollo, sajón e ibérico, pero no del imaginario amerindio (en el norte y en el sur) o del imaginario afro-americano. (...) La conciencia criolla en su relación con Europa se forjó como conciencia geopolítica más que como conciencia racial. Y la conciencia criolla, como conciencia racial, se forjó internamente en la diferencia con la población afro-americana y amerindia. La diferencia colonial se transformó y reprodujo en el período nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de 'colonialismo interno'. (Mignolo 2000b, p. 68.)

A partir de ese proceso de formación de una elite sub-hemisférica, Aníbal Quijano diseña una continuidad que aquí nos interesa, pues tiene consecuencias para la acción del Estado policial sobre una ciudadanía internamente dividida: "el proceso de independencia de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sociedad no pudo ser, no fue, un proceso hacia el desarrollo de los Estados-nación modernos, sino una rearticulación de la colonialidad del poder sobre nuevas bases institucionales". Por esta razón, Quijano asegura que (...) en ningún país latinoamericano es posible encontrar una sociedad plenamente nacionalizada ni tampoco un genuino Estado-nación. La homogeneización nacional de la población, según el modelo eurocéntrico de nación, solo hubiera podido ser alcanzada a través de un proceso radical y global de democratización de la sociedad y del Estado. Primero que nada, esa democratización hubiera implicado, y aún debe implicar, el proceso de la descolonización de las relaciones sociales, políticas y culturales entre las razas, o más propiamente entre grupos y elementos de existencia social europeos y no europeos. No obstante, la estructura de poder fue y aún sigue estando organizada sobre y alrededor del eje colonial. La construcción de la nación y sobre todo del Estado-nación ha sido conceptualizada y trabajada en contra de la mayoría de la población, en este caso, de los indios, negros y mestizos. La colonialidad del poder aún ejerce su dominio en la mayor parte de América Latina, en contra de la democracia, la ciudadanía, la nación y el Estado-nación moderno. (2000b, p. 237.)

En otras palabras, no hay modernidad posible, en el sentido de ciudadanía generalizada y plena, cuando la estructura de racialidad/colonialidad organiza el ambiente social. Llegamos así a lo que Santiago Castro-Gómez llama “proyecto de gubernamentalidad” en la modernidad, del Estado como “locus capaz de formular metas colectivas, válidas para todos”, del monopolio de la violencia por parte del Estado y de su capacidad para “‘dirigir’ racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo con criterios establecidos científicamente de antemano” (2004, p. 287). Ese Estado, por lo tanto, antes de administrar los derechos del ciudadano, debe “inventar la ciudadanía, es decir, crear un campo de identidades homogéneas que hicieran viable el proyecto moderno de la gubernamentalidad” (p. 289).

Las condiciones fueron cambiando en la historia, y esa selección se basó en diferentes dimensiones de los sujetos, que en una época debían ser hombres, propietarios y blancos, y que hoy deben ser mayores de edad y alfabetizados. A estas dimensiones se suman otras, no tan explícitas pero también vigentes. Castro-Gómez se basa en Beatriz González Stephan para señalar que, en el siglo XIX, “las constituciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua” orientaron prácticas disciplinarias que separarían a la población e inventarían un otro no incluido en la ciudadanía. La escritura disciplinaria crea la ciudadanía para aquellas personas cuyo perfil “se ajusta al tipo de sujeto requerido por el proyecto de la modernidad: varón, blanco, padre de familia, católico, propietario, letrado y heterosexual”, excluyendo a otros que no cumplen con los requisitos: “mujeres, sirvientes, locos, analfabetos, negros, herejes, esclavos, indios, homosexuales, disidentes”. Estos “quedarán fuera de la ‘ciudad letrada’ (...) sometidos al castigo y la terapia de la misma ley que los excluye” (p. 290). A continuación, será la escuela la que se encargará de construir los ideales de la Constitución a través de la puesta en práctica de reglas contenidas en manuales de urbanidad y disciplina –“la domesticación de todo tipo de sensibilidad considerada ‘bárbara’”. Pero lo significativo es que no se escribieron manuales “para ser buen campesino, buen indio, buen negro o buen gaucho, ya que todos estos tipos humanos eran vistos como pertenecientes al ámbito de la barbarie” (p. 290). Esto quiere decir que la ciudadanía y la justicia emergen en un campo social dividido, donde se ha inventado un otro, una cesura

entre aquellos dotados de derechos plenos y los que no forman parte de este contingente.

Este extenso acápite alude a la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy. En esa línea histórica, el calificativo de “bárbaros” con el que actualmente la prensa describe a los bandidos es el mismo que se utilizaba antes, como parte de la diada civilización-barbarie, para caracterizar a los indígenas y, posteriormente, a todos aquellos que quedaron al margen del disciplinamiento letrado, todos los no blancos. Mientras las naciones latinoamericanas mantengan vigente en su interior la estructura colonial –y su correlato, el orden racial–, no será posible un Estado plenamente democrático ni un discurso jurídico-penal que no sea utópico e irrealizable. Descolonizar la justicia exige, entre otras cosas un nuevo balance de la “impunidad”; esto implica rehacer el cálculo de las deudas –incluyendo la deuda representada por la figura de la responsabilidad penal–, con la consecuente redistribución de posiciones entre deudores y acreedores.

Bibliografía

- Adorno, Sérgio, 1995, “Discriminação Racial e Justiça Criminal” en *Novos Estudos Cebap* N° 43, noviembre, pp. 45-63.
- Afonso Medeiros, Mateus (in memoriam), 2006, *Direitos Humanos. Uma Paixão Refletida*, Belo Horizonte, Rede de Cidadania Mateus Afonso Medeiros / Recimam.
- Allen, Theodore W., 1994, *The Invention of the White Race* vol. 1, Nueva York: Verso.
- An-na'im, Abdullahi Ahmed, 1992, “Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights. The Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment” en An-na'im, Abdullahi Ahmed (ed.): *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Baratta, Alessandro, 2002, *Criminologia Crítica y Crítica del Derecho Penal. Introducción a la sociología jurídico-penal* [1982], Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bayer, Osvaldo (coord.), 2006, *Historia de la crueldad argentina*, tomo I: Julio Argentino Roca, Buenos Aires: Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Bicudo, Helio, 2001, "O que Significa a Unificação das Policias?" en De Oliveira, Dijaci David, Sales Augusto dos Santos y Valeria Getúlio de Brito e Silva (eds.): *Violência Policial: Tolerancia Zero?*, Goiânia-Brasília: Editora da UFG / MNDH.
- Carvalho, José Jorge y Rita Laura Segato, 2002, *Uma Proposta de Cotas para Estudantes Negros na Universidade de Brasília*, Serie Antropologia N° 314, Brasília: Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.
- Carvalho, José Jorge, 2006, *Inclusão Étnica e Racial no Brasil. A Questão das Cotas no Ensino Superior*, 2ª edición, San Pablo: Attar.
- Castilho, Ela Wiecko V. de, 1998, *O Controle Penal nos Crimes Contra o Sistema Financeiro Nacional*, Belo Horizonte: Del Rey.
- Castro-Gómez, Santiago, 2004, "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'" en Dube, Saurabh, Ishita Banerjee Dube y Walter Dignolo (coords.): *Modernidades coloniales*, México, D.F: El Colegio de México.
- Chakrabarty, Dipesh, 1999, "La post-colonialidad y el artilugio de la Historia: ¿Quién habla en nombre de los pasados 'indios'?" en Dube, Saurabh (coord.): *Pasados poscoloniales*, México D.F: El Colegio de México.
- Chatterjee, Partha, 1993, "Whose Imagined Community?" en *The Nation and its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press.
- Chatterjee, Partha, 2000, "El nacionalismo como problema en la historia de las ideas políticas" en Fernández Bravo, Álvaro (comp.): *La invención de la Nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires: Manantial.
- Foucault, Michel, 1996, *Genealogía del racismo*, Buenos Aires: Altamira.
- Gilligan, James, 1997, *Violence. Reflections on a National Epidemic*, Nueva York: First Vintage Books.
- González Casanova, Pablo, 1965, *La democracia en México*, México D.F: Ediciones Era.
- Mignolo, Walter D., 2000a, *Local Histories / Global Designs*, Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter D., 2000b, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad" en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso.

- Oliveira, Dijaci David de, Elen Cristina Geraldés, Ricardo Barbosa de Lima y Sales Augusto dos Santos (eds.), 1998, *A Cor do Medo*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília / Editora da Universidade de Goiás / Movimento Nacional de Direitos Humanos.
- Pechincha, Mônica Thereza Soares, 2006, *O Brasil no Discurso da Antropologia Nacional*, Goiânia: Cãnone.
- Piza Duarte, Evandro Charles, 2002, *Criminologia & Racismo*. Curitiba: Juruá.
- Quijano, Anibal, 2000a, "¡Qué tal raza!" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* vol. 6 N° 1, abril, pp. 37-45.
- _____, 2000b, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en Lander, Edgardo (comp.): *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso.
- _____, 2002, "Colonialidade, Poder, Globalização e Democracia" en *Novos Rumos* año 17 N° 37.
- Ramos, Sílvia y Leonarda Musumeci, 2005, *Elemento Suspeito. Abordagem Policial e Discriminação na Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira / CESeC.
- Rodríguez Molas, Ricardo, 1984, *Historia de la tortura y el orden represivo en la Argentina*, Buenos Aires: Eudeba.
- Segato, Rita Laura, 2005, "El sistema penal como pedagogía de la irresponsabilidad y el proyecto 'habla preso: el derecho humano a la palabra en la cárcel'" en Allende Serra, Mônica (ed.): *Diversidade Cultural e Desenvolvimento Urbano*, San Pablo: Iluminuras / Associação Arte sem Fronteiras.
- _____, 2006, "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales" en Ansión, Juan y Fidel Tubino (eds.): *Educación en ciudadanía intercultural*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- _____, 2007, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo.
- Wacquant, Loïc, 2000, *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires: Manantial.
- Wacquant, Loïc, 2002, "De la esclavitud al encarcelamiento masivo" en *New Left Review* en español N° 13, abril, pp. 38-58.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl, 1991, *Em Busca das Penas Perdidas. A Perda de Legitimidade do Sistema Penal [1989]*, Rio de Janeiro: Revan.

Brechas Decoloniales para una Universidad Nuestroamericana⁵⁴

Parto de una breve lista de consideraciones iniciales para apoyar en ellas la forma en que organizaré la exposición de mis argumentos.

1. Vivimos en un continente en el que las mayorías mantienen con la educación académica convencional una relación tensa. En algunos países y regiones, inclusive, existe una herencia de inadecuación al canon educativo clásico y a la propia escritura en la lengua oficial de los Estados en lengua española y portuguesa.

2. Nuestros países se conocen muy poco y se intercambian en esa misma medida sus experiencias, a no ser cuando son vehiculadas por el gran mercado comprador de ideas, el Norte, o por medio de representaciones autorizadas y oficiales de sus realidades que muchas veces filtran la dinámica contenciosa interna.

3. No soy especialista en educación, pero tengo, sí, una experiencia de reflexión y lucha por la transformación de la universidad en que he trabajado durante veintiséis años, la Universidad de Brasilia.

4. Es posible reflexionar sobre esta lucha inicialmente localizada en términos del derecho a la educación de sectores excluidos como consecuencia del racismo de la sociedad.

Comenzaré hablando de esa experiencia. Y lo haré porque fue y continúa siendo una lucha que, al atacar el racismo de la comunidad académica en particular, toca el eje orientador de la atribución de valor en esa comunidad tanto en el nivel local como en el internacional. Si

⁵⁴ Agradezco a Gladys Tzul la generosidad de introducir en este texto observaciones que hice durante una segunda presentación oral en la Universidad Autónoma de México, en noviembre de 2011, y que no se encontraban en la versión original.

pensamos que a partir del evento colonial y dentro del orden de la colonialidad que allí se instala, la raza pasa a estructurar el mundo de forma jerárquica y a orientar la distribución de valor y prestigio, entenderemos también que ella tiene un papel central en la definición del quién-es-quién y en la atribución de autoridad en el mundo de la formulación de las ideas, su divulgación y su influencia. Si, por un lado, comprender esto es esencial para combatir ese orden de cosas, por el otro, permitaseme decir que es precisamente al combatir ese orden de cosas que comenzamos a entenderlo bien. Esta es mi experiencia personal, ya que solo empecé a percibir con lucidez la academia, en la que muy confortablemente me encontraba inscrita, cuando comencé a movilizarme por cambios de algunos elementos dentro de ella que, en respuesta a la dinámica contenciosa, acabaron por revelarse constitutivos y fundacionales de la vida universitaria: su carácter eurocéntrico y el racismo asociado a él.

Un breve relato histórico y biográfico introductorio

Como dije, tengo un compromiso de vida, sobre todo en los últimos doce años, con el proyecto de democratizar la universidad, volverla más humana, accesible, responsable por el bienestar colectivo y teatro de los debates que llevan a una conciencia teórico-política de la necesidad de transformaciones. Mi conocimiento sobre ese tema viene de una acción práctica, en un momento determinado, en el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia (del que acabo de retirarme en diciembre de 2010 para transferirme a la Cátedra Unesco de Bioética, en el mismo centro), durante mi gestión como coordinadora del posgrado de esa institución en 1998. Partiré de un sucinto relato del caso, no con intención anecdótica sino para mostrar todo lo que se ilumina a partir de un conflicto concreto y de las prácticas transformadoras que de él emergen.

Como antropóloga, he trabajado en diversos temas de investigación que se vinculan, todos ellos, con el amplio campo de los Derechos Humanos: religión y sociedad, sexualidades no normativas, violencia de género, feminicidio, vida carcelaria, feminismos no blancos, pero nunca me había confrontado directamente con el tema de la discriminación

racial hasta el día en que, siendo directora del posgrado en mi institución, vi reprobado a nuestro primer estudiante de doctorado negro, de origen modesto, acentuada tonada nordestina y dotado de una delicadeza femenina. Así como la presencia de un estudiante con ese perfil era inédita en un programa de excelencia como el nuestro, tampoco tenía precedentes una reprobación entre las notas finales de un seminario en el nivel de doctorado. Ese evento, que tuvo lugar en agosto de 1998, dio inicio en Brasil a una gran lucha que duró muchos años y que me llevó a descubrir el carácter racista de la sociedad y, muy especialmente, de la academia brasileña, aspecto que me había sido anteriormente opaco, en mi condición de persona blanca y extranjera. Esa lucha culminó, más de una década después, con la implantación de políticas de cupos en setenta instituciones públicas de educación superior en Brasil, así como de un programa gubernamental de becas para minorías y estudiantes carentes en universidades privadas, el Prouni. Es posible afirmar, por lo tanto, que a pesar de sus penurias ha sido una historia coronada por el éxito, la cual acabó por introducir una conciencia racial no solo en esa institución sino en todo el parque académico brasileño, así como también en la nación toda.

Quiero enfatizar lo siguiente: a pesar de que había llegado como profesora a la Universidad de Brasilia en 1985, solamente en 1998, trece años después, se levantó un velo que ocultaba, a mis ojos y por mi posición de clase y de raza, un Brasil que anteriormente no había percibido. El que he vivido antes y después de esa lucha no es el mismo país: uno es el de la tarjeta de visita, la imagen de exportación como nación cordial y siempre festiva; el otro es visto desde abajo, por la población no blanca y periférica con relación a los polos de poder. Supongo o, mejor dicho, tengo certeza de que también existen dos Argentinas, dos Méxicos, y que se trata de una realidad de todas y cada una de nuestras repúblicas, así como tengo también la convicción de que la "raza" es una palabra obturada, "forcluida" de nuestros respectivos vocabularios nacionales, cualquiera que sea el significado que este concepto tenga porque, desde ya, su definición no es simple y vengo intentando cercar la idea y sus posibles nociones desde el día en que aquel conflicto se inició.

En otras palabras, a pesar de que la raza es un tema central para pensar la realidad educativa en nuestros países, un parteaguas de la distribución de recursos y de los derechos como bienes en nuestros países, no hemos conseguido nombrarla adecuadamente. Porque ello implica también el peligro de hacerlo desde el Norte anglosajón, con su hegemonía sobre los conceptos, y podríamos incurrir en el equívoco de partir del universo multiculturalista propio de la realidad norteamericana, lo que introduciría una tergiversación en las formas en que nuestra historia indo-afro-ibero-americana ha producido "raza" dentro de un contexto semántico constituido en el curso de una historia propia.

No voy a detenerme en los detalles, es una historia que será escrita; se vienen defendiendo tesis académicas sobre el tema, narrando y analizando sus eventos. Inclusive podría decirse que se está trabando una lucha por el control de esa narrativa, debido a su importancia histórica en el Brasil. Por mi parte, estoy convencida de que ese proceso, con su raíz en un conflicto plenamente local, parroquial, acabó dando vuelta a una página de la realidad brasileña. No solamente porque el estudiante salió victorioso y tuvo su materia aprobada, o porque la sanción disciplinar que recibí de mi colegiado departamental tuvo que ser retirada; ni porque el afectado es hoy día un profesor concursado en la Universidad Estatal de Bahía, sino sobre todo porque ese caso, de origen tan local, inspiró la propuesta de una política de acción afirmativa que acabó obligando al debate a todas las universidades brasileñas y a la sociedad nacional como un todo, inscribiendo la cuestión racial en los medios masivos de comunicación y en el debate político entre los representantes en el Congreso Nacional y en las asambleas estaduais y municipales. Este proceso convocó al debate en diversos ámbitos y acabó instalando una "conciencia racial" antes inexistente en la sociedad, es decir, la conciencia de que existe una cuestión de orden racial.

Evidencias diversas permiten afirmar que, además de su dimensión inclusiva, la propuesta repercutió como una estrategia de agitación, provocando a la sociedad a discutir el tema, obligando a transformar el racismo en asunto de debate, tornándolo visible, y promoviendo la *conciencia racial*. Y eso sucedió porque las elites comprendieron inmediatamente que democratizar la universidad pública significaba abrir

el acceso al corredor que conduce a las posiciones desde las cuales se decide el destino de los recursos de la nación. La propia universidad es ese corredor y, si la democratizamos, democratizamos el camino hacia los espacios de la república en que son tomadas todas las decisiones importantes relativas a la vida nacional, interviniendo también en el propio ámbito de la reproducción de las elites.

Las elites brasileñas lo percibieron e intentaron —como todavía intentan— interponer una serie de argumentos: que la universidad es meritocrática y el proceso de selección, igualitario y ciego; que no existe racismo en la sociedad brasileña y mucho menos entre los miembros de la comunidad académica. Pero el debate exigió probar esta afirmación, y las estadísticas educativas —así como las de empleo, salario, salud, etcétera— indicaron lo contrario. Las elites entonces, alcanzadas en la fibra de su estrategia de auto-reproducción y endogamia, se vieron atrapadas en un argumento indefendible y empantanadas en una posición de la que no consiguieron ya salir, porque al tratar de argüir contra la acción afirmativa negando el racismo acabaron nombrando la raza y no consiguieron probar la ausencia de discriminación.

En el caso que narro, por considerarlo paradigmático y decisivo para la historia del combate al racismo en el Brasil, la indiferencia general del medio académico que siguió a la injusticia cometida por el profesor es lo que subraya el racismo. El entorno fue indiferente a lo que ahí se estaba perdiendo o podría haberse perdido: una inteligencia capaz de pensar desde otra posición en la historia y en la sociedad, a partir de otra perspectiva. Esa indiferencia hace caso omiso al esfuerzo no solo de una persona, sino de un grupo familiar entero, que seguramente colocó todos los medios a su alcance para garantizar a por lo menos uno de sus miembros la inclusión en la universidad.

Educación Superior y raza en la localidad y en la nación: la lucha por los cupos para negros e indios en la universidad

A partir de ese episodio, se desata la lucha por la garantía de cupos para estudiantes negros en la universidad, que en el mismo momento de su primera presentación al público en la Universidad de Brasilia, en noviem-

bre de 1999, se hace extensiva al estudiantado indígena. Los enemigos de esa gesta, que ha durado doce años, han sido y son poderosísimos. Por ejemplo, entre sus opositores se encuentran el editor general del noticiero de mayor audiencia de la televisión brasileña, el célebre *Jornal da Globo*, que ha publicado un libro criticando esta lucha (Ali Kamel: *Não somos racistas: uma reação aos que querem nos transformar numa nação bicolor*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 2006), así como Demetrio Magnoli, autor de los manuales de Geografía y del Atlas educativo más utilizado por los estudiantes brasileños. Otros prestigiosos antropólogos y personalidades de la escena intelectual se cuentan también en ese frente, que vino a ser conocido como *anti-cotas*, es decir, anti-cupos.

La política pública, que presenta variantes en cada institución y en cada región del país, reserva vacantes para estudiantes negros e indígenas, y va produciendo un “ennegrecimiento de la universidad”. Ella niega la idea de que el examen de ingreso, llamado “vestibular” en Brasil, sea realmente ecuánime y meritocrático, a pesar de aplicarse de forma universal y “ciega”, masiva, a los postulantes. La niega porque para poder ingresar por ese camino a la universidad pública es necesario haber tenido acceso a escuelas de elite en los niveles primario y secundario, en su absoluta mayoría privadas, que enseñan más que nada a responder ese examen, lo que introduce un filtro natural. Raramente los estudiantes negros pertenecen a familias con ese privilegio, y la universidad acaba siendo altamente elitizada en términos de clase y de raza. En los raros casos en que un estudiante negro accede, generalmente por pertenecer a una familia con recursos como para educarlo en centros privados, experimenta una gran soledad en el medio académico.

Cuando se pronuncia una palabra capaz de nombrar un sufrimiento que corre por las venas de la sociedad, que hace referencia a una injusticia real, no existe fuerza capaz de parar su circulación. Las palabras “raza” y “racismo” han manifestado ese poder. Hasta el momento, ellas son poco pronunciadas en nuestras sociedades, han permanecido silenciadas por una censura sorda; como dije: obturadas, “forcluidas”. Pero una vez expuesta su relevancia y capacidad nominativa, ellas irrumpen con una fuerza política impresionante. Es por eso que todos los autoritarismos proceden siempre censurando el uso de determinados términos, inten-

tando impedirlo. Precisamente, el último argumento de los antagonistas de la política de acción afirmativa a la que vengo refiriéndome, y en el que sus representantes más notables en la sociedad basaron el proceso que llevaron hasta la Suprema Corte Federal brasileña, se basa en la idea de que nombrar “raza” en la Ley significa racializar la República, esto es, introducir en la unidad de la nación una división por ese concepto. Sugieren, con esto, que la ley no debe inscribir, representar o reconocer esta discriminación que da forma a muchas de las prácticas cotidianas. Aspiraban, con este razonamiento, a que la Corte decida que la creación de un sujeto colectivo de derechos en función de la adscripción racial incurre en Incumplimiento de Precepto Fundamental de la Constitución. Afortunadamente, mientras el proceso aguardaba la hora en que la Suprema Corte lo juzgue, los consejos internos de setenta universidades públicas –considerando las nacionales, estatales y municipales, que en algunas ciudades existen– ya habían votado la adopción de algún tipo de acción afirmativa inclusiva para negros e indios, así como también para estudiantes carentes o provenientes de escuelas públicas.

Toda mi reflexión posterior sobre el tema del derecho humano a la educación se origina, como dije inicialmente, en la lucha localizada, parroquial, por la defensa de los derechos de un estudiante negro victimizado en el medio académico. Ella más tarde se transforma en la gran gesta por los cupos, que se expande a la escena de la educación superior brasileña. Las palabras tienen un gran poder transformador. Insisto en esto porque cuando los dos coautores de la primera propuesta de una política de cupos en Brasil –José Jorge de Carvalho y yo– sugerimos, en 1999, la existencia de un racismo académico, fuimos considerados en el medio universitario brasileño delirantes y antisociales. Pero, *porque lo que decíamos nombraba un fenómeno reconocible –que no es otro que el eurocentrismo tanto socio-racial como epistémico de la academia, manifestado en su tirría a las presencias de los signos amerindio y afro- descendiente entre sus cuadros–* inmediatamente la idea cundió por el país hasta transformarse en un debate generalizado, lo que ocurrió en el lapso de una década, hasta quedar plenamente establecido en el seno de la sociedad brasileña.

En el momento en que formulamos la propuesta, cuando la presentamos en los medios, es decir, fuera del gueto del activismo negro, éramos

un par de voces solitarias, frente a la representación dominante del Brasil como país sin racismo, de convivencia cordial. Esa imagen se basa en que las personas conviven y comparten la escena cultural, a diferencia de, por ejemplo, los Estados Unidos. La “geleia geral” del verso de Caetano, el carnaval, la antropofagia del modernismo brasileño, y una serie de prácticas y formas de sociabilidad con intensa convivencia entre razas, son características, realmente, de esta sociedad en el ámbito de la cultura. Sin embargo, cuando observamos la distribución de recursos —económicos, de acceso a la salud y a la educación, a la vivienda y al trabajo—, en ese campo, la convivencia se deshace y la sociedad se divide. El democratismo de la cultura no se corresponde con la rígida jerarquía de la distribución de los bienes y recursos de todo tipo. La fachada de intensa convivialidad en la escena cultural esconde una realidad diferente. Como ya mencioné, la reserva que las elites blanqueadas de Brasil y de los otros países de la América Latina han garantizado para sus hijos en el espacio de las universidades es la garantía de influencia de que ellos gozarán en la distribución de los recursos de la nación, porque la universidad es el corredor por el cual hay que pasar para llegar a los despachos donde se decide el destino de esos bienes. Sin pasar por la universidad, no se accede a esos recintos, a esos espacios de decisión.

Al relatar esta historia, no puedo dejar de percibir cuánto hemos caminado en Brasil, y hasta qué punto, en otros países del sub-continente, la raza no está debidamente “nombrada”. Es notable, realmente, el bajísimo nivel de conciencia racial en la América Latina. Sin embargo, como sugerí, entre nosotros nombrarla entraña una dificultad más, pues debemos apartarnos de la manera del Norte. En el Norte, la raza tiene otra historia. Es urgente y necesario que elaboremos la nuestra, desde aquí, y nos enfrentemos con las peculiaridades de nuestros propios dispositivos racistas, que obedecen a historias nacionales y regionales.

El racismo académico en el plano internacional

Es importantísimo percibir que este tema en la universidad afecta la vida académica de varias formas, inclusive en el nivel mismo del mercado global de las ideas, determinando una división mundial del trabajo

intelectual. Porque, si observamos bien, percibiremos que todos somos racializados, y debido a que la raza es el resultado de la incidencia de la historia en la lectura de nuestros cuerpos —una historia que divide el mundo entre colonizadores y colonizados, y sus herederos—, aunque algunos de nosotros tengamos cuatro abuelos europeos, cuando visitamos los países del Norte siempre somos leídos, clasificados, racializados con referencia al paisaje geopolítico al que pertenecemos. Por lo tanto, es ineludible que al cruzar la gran frontera Norte / Sur, todos nosotros, quienes habitamos este lado del mundo, cualquiera sea nuestro linaje propiamente biológico y aunque desempeñemos el papel de blancos en nuestros propios escenarios nacionales, seremos vistos desde una perspectiva biopolítica como no-blancos. El hecho inapelable de que somos percibidos como emanaciones del paisaje geopolítico al que pertenecemos y con referencia a la posición histórica de ese paisaje, alcanza y contamina el quehacer intelectual y la atribución de valor a nuestra producción académica, y determina una valorización diferencial entre los saberes y producciones intelectuales de los autores del Norte y los del Sur. De esto se deriva, por ejemplo, el hecho de que los primeros son productores o atravesadores-distribuidores de los modelos teóricos que adoptamos y constructores-dueños del gran compendio de conocimiento sobre el mundo.

Debido a que la imaginación interviene inevitablemente en los procesos del pensar, y porque las ideas son, efectivamente, “percibidas”, el sujeto del saber, del conocimiento, de la autoridad científica, no deja de presentarse encarnado, y lo hace con una figura plasmada por la estructura de la subjetividad colonizada: la del hombre blanco, europeo en aspecto. Esta imagen insospechadamente racializada, por ser la de un sujeto blanco, del sujeto destinado a “saber”, tiene una naturaleza muy próxima a la creencia, y toda creencia lo es por su capacidad de validar comportamientos sin pasar por verificación. La creencia en la apariencia europea de la autoridad sapiente es central en la distribución racista del prestigio académico, y es constatable su impacto en las expectativas de valor atribuidas a los conocimientos y saberes provenientes de las diferentes regiones de un mundo organizado por el patrón de la colonialidad, como fue definido por Aníbal Quijano. Ese prototipo, así imaginado, es el referente universal del capital racial, y agrega valor a

todos los productos originados en la labor de sujetos que detentan su imagen y semejanza.

Esta realidad es, igualmente, consecuencia de la raza y de la racialización de los seres humanos, y nosotros también, los “blancos” de nuestras sociedades, caemos en sus redes de forma inescapable, así como nuestras producciones son afectadas por el menor “capital racial” que conseguimos infundirles con relación al de los autores del Norte, cualquiera que sea su color —es decir, incluyendo a los negros. *La raza es una manifestación “visible” en los cuerpos del orden geopolítico mundial, organizado por la colonialidad.*

Con esto afirmo que, a diferencia de lo que generalmente pensamos, no solo negros e indios sufren el perjuicio de la discriminación racial, sino que todo el sistema es afectado, pautado por la raza, capturado por un imaginario racista, como consecuencia de la racialización del mundo originada en la irrupción de lo que Aníbal Quijano tan meridianamente ha llamado patrón de la colonialidad del poder, también descrito como colonialidad-modernidad eurocéntrica. Como ese patrón también pasa a organizar la distribución de verdad y valor en los saberes, dentro de ese orden, nosotros, los clasificados como no-blancos por nuestra localización en el sistema mundial, no podemos sino ser consumidores-aplicadores de categorías que nos llegan formuladas, prefabricadas, desde el Norte blanco. Esta división internacional de tareas en el campo intelectual, y la expropiación de valor no reconocido en la producción de ideas que de ella se deriva —robo, usurpación, apropiación de ideas originadas en el Sur— impera y hace que la universidad funcione, en nuestros países, como una instancia importante, definitiva, de la Europa Hiperreal de que nos habla Dipesh Chakrabarty.

Estamos, por lo tanto, en un mundo donde una gente figura como productora de modelos, que circulan con su firma o patente (aunque no siempre sea éste el caso), y otros deben aplicarlos, con frecuencia forzando sus realidades para hacerlas encajar. *El gesto pedagógico por excelencia de esta universidad eurocéntrica, inherentemente racista y reproductora del orden racista mundial, tanto en el frente interno en relación con alumnos y jóvenes aspirantes a la carrera académica, como en el frente externo, constituido por los profesores consagrados por su prestigio local y regional, es desautorizador:*

nos declara ineptos, nos impide producir categorías de impacto global. El orden jerárquico de la pauta colonial distribuye el valor de los resultados de la tarea intelectual, y opera invariablemente en el sentido de la reproducción del diferencial del capital racial de naciones y regiones, con sus respectivos parques académicos.

Esto origina en nosotros, miembros de academias de países no-blancos, es decir, que exhiben los trazos de ajenidad con relación a la modernidad de los países centrales, actitudes curiosas: aceptamos la absoluta falta de reciprocidad cuando de buen grado alimentamos nuestros textos, muchas veces sin necesidad real, con recortes y referencias de autores del Norte, pretendiendo afiliarnos a sus genealogías intelectuales en una ficción de pertenencia no validada por su contraparte. Es este, sin duda, un comportamiento corriente, francamente habitual, de los miembros de las academias del Sur, que tocan las puertas del Norte pidiendo ser acogidos, y adoptando lengua, tecnología de producción textual, retórica de argumentación, elencos de citación, y una forzada mimesis del prestigio destinada a simular una inclusión inexistente. Sin embargo, dolorosamente, ignoran que el orden colonial y racista que organiza el sistema mundial de la producción de ideas determina que no haya lugar en la elaboración de categorías de impacto global para los que llevan la marca de la ajenidad con relación al Norte, a no ser cuando estas son adaptadas, compradas y revendidas por lo que llamé más arriba el gran mercado comprador: la industria académica norteamericana. Y eso es, precisamente, efecto del racismo. En uno de sus extremos se encuentra el racismo académico que impide el acceso y la permanencia de estudiantes con las señas de la afrodescendencia y de la indianidad, con sus estilos propios de existencia y pensamiento, y en el otro se encuentra la barrera a la internacionalización de nuestras propias contribuciones en el campo del saber.

En mi definición, como propongo en el ensayo “Los cauces profundos de la raza latinoamericana” (en este volumen) y ya había anticipado en textos como “Raza es signo” (en *La Nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo, 2007) y “El Color de la Cárcel en América Latina” (en este volumen), *la raza, la no-blancura, es el trazo de la historia en los cuerpos, leído por una mirada que forma parte y es, también, formada –formateada*

deberíamos decir— por esa misma historia. Es precisamente porque la atribución de raza a los cuerpos no es otra cosa que la lectura de la posición de esos cuerpos en una historia colonial, y porque el ojo racializador se encuentra también afectado por esa misma historia, que podemos explicar las variaciones de esa lectura y de la atribución de raza al cruzar fronteras nacionales. En otras palabras, aunque en Brasil, Argentina, Chile, etcétera, la racialización opera como forma de clasificación social, los parámetros que llevan a la atribución de no-blancura no coinciden. Esa variabilidad deriva de las particularidades de la formación histórica de las sociedades nacionales y regionales. Somos emanaciones de un paisaje atravesado por los hechos de la conquista y organizado desigualmente por el orden de la colonialidad, con historias nacionales y regionales que dan continuidad y localizan esa herencia general. Por eso, en el plano global, somos, los de aquí, todos no-blancos, y nuestra academia entera se encuentra situada fuera de la blancura.

En esos términos, y por haber criticado extensamente el multiculturalismo norteamericano en los ensayos de mi libro *La nación y sus otros*, me siento absolutamente libre para emprender una crítica a nuestra ceguera con respecto a la cuestión racial, pues no se trata de la importación de un ideario del Norte, plasmado en la historia particular de la sociedad norteamericana. Entre nosotros la discriminación existe, las universidades son blancas, y cuanto más de elite son los cursos y las universidades, más blancas son estas últimas. A medida que se asciende a los altos escalones de la administración pública, en la América Latina, tendemos a ser más blancos también. Lo mismo ocurre en las profesiones y empleos. Hay un problema ahí que debe ser resuelto a partir de la comprensión de nuestra propia historia social y del quién-es-quién en nuestra escena, con medios, discursos y formas de conciencia que deberán resultar de la experiencia local. Por eso es importante recordar aquí lo que he señalado repetidamente en las líneas anteriores: el origen local —parroquial es el término que usé, para enfatizar el sentido— de la acción afirmativa de inclusión racial en la universidad brasileña. Se debe subrayar, también, que la propia reserva de cupos es una invención hindú, formulada por primera vez por el activista y parlamentario dalit Bhimrao Ramji Ambedkar en los años cuarenta del siglo XX para incorporar a los intocables

en la administración pública y en la educación de la India recién surgida como nación independiente.

Es relevante insistir nuevamente en que la discusión sobre cupos en las universidades en Brasil tuvo como principal consecuencia encender el debate de toda la sociedad sobre racismo, y el tema alcanzó los medios masivos de comunicación y el ámbito parlamentario y jurídico como nunca antes lo había hecho. Agitación, deliberación y consciencia racial fueron su resultado más relevante. Esto se debió a que la elite inmediatamente percibió el gran riesgo de democratizar un acceso hasta entonces monopolístico a la educación y a los bienes que resultan de él. Una medida de la relevancia de esta gesta y su capacidad para tornar visible la cuestión racial es el hecho, entre otros, de que ya en 2002 la primera pregunta del último debate televisivo entre los candidatos a la presidencia, en vísperas del primer turno que llevó a Lula a su mandato, inquirió la posición de los aspirantes con relación a las cuotas raciales.

Esa lucha abrió la reflexión sobre diversos temas: la importancia de pensar el derecho humano a la educación; la dificultad y la resistencia que el medio académico presenta a su democratización en términos raciales; el carácter conservador del medio; las formas de discriminación y violencia moral, intelectual y psicológica —es decir, el racismo— practicadas en sus claustros. Tocamos varias fibras del músculo de la desigualdad: por ejemplo, la del marxismo eurocéntrico, la del marxismo clásico, que se refiere solamente a clases. Tocamos otras, también, como las de la universidad que, siendo fatalmente eurocéntrica, no soporta verse negra, no-blanca, india, contaminada por el aspecto general de nuestras mayorías, porque esto representa, a los ojos de la comunidad académica mundial, la pérdida de prestigio, modernidad y autoridad, siempre referidos a una visión estereotipada del Norte. Porque ¿cómo el saber podrá estar encarnado en una persona cuyo aspecto físico es asociado por el imaginario eurocéntrico con el subdesarrollo, el atraso, el pasado “bárbaro” de nuestros países?

Será preciso romper con ese imaginario, dominante en nuestras universidades, entre otras razones porque no nos ha llevado lejos en la búsqueda de soluciones para nuestras realidades. Como consecuencia de esta equívoca asociación entre prestigio y verdad hemos conseguido

una universidad que no produce propuestas de bienestar, que no sabe pensar colectivamente, cuyas metas se realizan en carreras individuales. Estas metas evidentemente no formaron una intelectualidad capaz de pensar el mundo desde aquí y dar soluciones a nuestros problemas. Muy por el contrario, nos han llevado a prácticas imitativas y subalternas en la producción de conocimiento.

A partir de la experiencia de esa lucha, reflexiono sobre cuatro brechas decoloniales que pueden abrirse en la educación para democratizarla, no en un sentido eurocéntrico, colonial-moderno y liberal de la idea de democratización, sino como resultado de una crítica histórica llevada a cabo a partir de la perspectiva y los problemas de nuestro propio continente. Es posible y sobre todo estratégico hablar de esas brechas en el lenguaje de los derechos: 1. a la educación, es decir, al acceso y la permanencia; 2. a la educación en derechos humanos como parte indisociable de los contenidos de la misma; 3. a la adhesión al pluralismo y el respeto a los derechos de los miembros de la comunidad académica, con sus diferencias, en las prácticas institucionales de las escuelas y facultades; 4. al control social de los contenidos y métodos de la educación por parte de las comunidades que son su clientela, incluyendo siempre el estudio y la manutención de la memoria de las luchas y demandas colectivas que impulsan el proceso de democratización de la educación. Es central aquí la inspiración comunitaria de los proyectos y propósitos de una Universidad en la cual la fidelidad al valor-comunidad promueve proyectos disfuncionales y adversos al régimen de mercado capitalista.

Aprendí de la lucha activa contra el racismo académico que no se abren las puertas del medio universitario sin pérdidas personales para quienes defienden ese camino. El trayecto es arduo y doloroso, y solo la intervención contenciosa en el campo de la educación acaba develando la realidad que se esconde detrás de la fachada del falso democratismo de la meritocracia académica para dejar aparecer los intereses y protectionismos que están en juego en la lucha por el acceso, la permanencia y la titulación en la educación superior.

El derecho a la Educación: acciones afirmativas e inversión de recursos públicos

Es, entonces, a partir de esa experiencia y el conjunto de apreciaciones que de ella resultaron, que intentaré colocar mi posición en términos de las cuatro grandes formas de interacción entre los derechos y la educación. La primera es el *derecho a la educación* favorecido, en parte, por acciones afirmativas. Junto a esta modalidad para promover el acceso a la educación de quienes se encuentran históricamente en desventaja y, sobre todo, para agitar el debate en torno a su exclusión racista, la otra gran forma de extender el derecho a la educación es la aplicación de recursos públicos capaces de garantizar la expansión de la oferta educativa pública, irrestricta y de calidad. Por otro lado, la capacitación político-teórica del personal docente tendrá que responder a una perspectiva situada, continental. No podemos eludir que toda teoría responde a una política y se dirige a fines de ese orden, y que lo político siempre se transfiere en posiciones que pensamos “teóricas”. Esos dos términos son, en todos los casos, indisociables.

Uno de los aspectos que obstaculizan el derecho a la educación, como dije, es el racismo que asola el proyecto educativo en todos nuestros países. El tema del derecho a la educación demanda inevitablemente una demorada reflexión sobre la exclusión social, económica y cognoscitiva que, en el mundo de hoy y muy especialmente en nuestros países, tiene su correlato instrumental en el racismo, de tal forma que lo que llamamos “exclusión” es, cuando se le ve desde la perspectiva de los signos, “exclusión racial”. Pero “raza” no es otra cosa que una construcción histórica, una emanación del proceso histórico de conquista y colonización del mundo, primero por las metrópolis europeas y, a continuación, por parte de las elites que construyeron y administraron desde entonces los Estados nacionales, herederos directos del Estado colonial.

Raza es, vista así, trazo, huella en el cuerpo del paso de una historia o, más exactamente, una pauta de lectura de los cuerpos instalada a partir de la conquista. Este proceso histórico implicó menos ruptura que continuidad del horizonte colonial, ya que el operativo de racialización iniciado con la colonización por las metrópolis europeas como instrumento de exclusión

y expropiación no hizo sino profundizarse con la construcción de las Repúblicas, que consolidaron el patrón de la colonialidad. Como anticipé, quien funda el discurso teórico para esta lectura de la historia a contrapelo es Anibal Quijano, formulador de una idea que nos permite iluminar el proceso histórico de otra forma y subvertir las narrativas estabilizadas a partir de la instalación de los Estados nacionales republicanos.

Bajo esta nueva luz, se desvanece la noción esencializada de raza, fijada en un supuesto referente firme, sea este biológico o cultural. A partir de la formulación de Quijano, modernidad y racialidad emergen como aspectos de la misma ruptura histórica que instaura, en un único evento, la colonialidad. La racialización, esto es, la otrificación activa y sus fobias asociadas, son, entonces, útiles infalibles en la producción y reproducción del poder expropiador, de la apropiación de trabajo no remunerado. *La educación, en todos los niveles, puede ser entendida como la institución por excelencia que repasa, de generación en generación, la pedagogía eurocéntrica de la raza.*

El discurso de la historia nacional, de esta forma, puede ser comprendido como la canonización de un “nosotros” como sujeto colectivo y excluyente, y el desplazamiento forzado de grandes contingentes de indígenas, afro-descendientes y mestizos hacia los márgenes de esa subjetividad oficial, colonizada, estatalmente sancionada y escolarmente reproducida, de nuestras naciones. Sus perfiles, costumbres y producciones artísticas afloran en ese discurso solamente cuando transformados en iconos folclorizados para componer la heráldica de que las elites nacionales se valen para representar los territorios apropiados, fetiches de las diferentes comarcas de sus dominios, herencia republicana de la anterior administración metropolitana de ultramar. Ese discurso encubierto sobre el otro que es la historia de los libros oficiales conducirá sin duda a la formación de una mirada excluyente dirigida hacia sujetos portadores de la marca de otras historias. La raza, así entendida, es la consecuencia inevitable y constatable de la continuidad del proceso colonial en la historia de los Estados nacionales.

Al forzar el “ennegrecimiento” de la institución académica, estaremos tocando el músculo del brazo ideológico en que se apoya el andamiaje de la colonialidad del poder, agitando el debate sobre el racismo que

sustenta y reproduce este orden y sus estrategias de expropiación del Sur por el Norte. Es por esto que no bastan las políticas inclusivas concebidas en el Norte ni la politización de las identidades dentro de la perspectiva multicultural esencialista norteamericana, porque en ellas no se toma en cuenta o, mejor dicho, se disfraza la existencia de una frontera Norte/Sur, y su impacto definitivo en las formaciones raciales y en el sentido mismo de la raza, plenamente histórico y de raíz geopolítica, en el sistema mundial.

La educación para los derechos

En segundo lugar, el tema de la relación entre derechos y educación hace también referencia a los derechos como contenido de la educación. El saber sobre derechos no puede consistir exclusivamente en la transferencia de información sobre cuáles son los que —supuestamente— nos asisten, protegen y promueven bajo los —presuntos— cuidados de tribunales internacionales. Una parte importante de esa educación debe ser dirigida a trabajar la noción de responsabilidad, pulsión ética y activismo dirigidos a hacer valer los derechos existentes y a su ampliación constante.

Nuestras universidades eurocéntricas no forman sujetos responsables por sus colectividades ni mucho menos activos en el cuidado de la sociedad y de la naturaleza. Por el contrario, los preparan para el mercado y para funcionar dentro de las leyes de productividad, cálculo de costo-beneficio, competitividad, acumulación y concentración. Desarrollo y crecimiento económico son palabras que pasan sin crítica en el medio académico, así como la idea de un progreso en el que detener el ritmo de acumulación significa decaer y desaparecer. Hasta las categorías más fecundas para entender el drama de la historia, como es la misma perspectiva de la colonialidad del poder, pierden el valor de uso de su capacidad crítica y pasan a circular como mercancías teóricas fetichizadas en una academia cada día más mercadológica, regida por la lógica de la productividad y el individualismo. El sentido crítico de las categorías se desvanece en protocolos de producción y circulación del conocimiento que acompañan la lógica del capital en esta colonial-modernidad ya tardía.

En el caso de la política de cuotas, que ayudé a formular en un momento muy inicial y defendí para Brasil, hemos visto ocurrir también este proceso de desvirtuación. *A pesar de que la lucha fue para los miembros de determinados grupos –negros en un principio, indígenas inmediatamente después–, la política viene formando sujetos que la usan para apartarse de las comunidades que los transformaron en beneficiarios de ella, fomentando la construcción de carreras amnésicas, de patrimonios individuales, de sujetos que se tornan desarraigados de sus colectividades de origen y ya no consiguen retornar a ellas para compartir el beneficio.* La queja y la demanda que trajo al contingente de beneficiarios hasta la universidad pasa a ser, de esta forma, cancelada por un olvido instrumental, que permite sustituir la responsabilidad con el colectivo por el arribismo individual.

Entonces, ¿cuál es la responsabilidad de toda persona en el proceso histórico de la creación de derechos? Es indispensable que el examen riguroso de esa pregunta sea parte ineludible de los contenidos previstos para la inclusión del tema de los derechos humanos en los currículos, porque esta tiene que inocular la conciencia de la maleabilidad, la historicidad y el carácter inalienablemente público del discurso de los derechos humanos como patrimonio de todos y abierto a la creatividad constante.

En consonancia con esta perspectiva, los derechos humanos deben entrar en el proceso educativo no como un contenido cerrado, circunscrito y técnico, sino como un campo por excelencia abierto a la construcción colectiva, por parte de todos, alumnos y profesores, en todos los niveles de la enseñanza. Para esto es indispensable comprender que la manera de definirlos es como un elaborado sistema de nombres en permanente proceso de ampliación, por medio de la progresiva capacidad de perfeccionar la sensibilidad al sufrimiento que experimentamos y que nos rodea, así como de la habilidad para describirlo, transformándolo en categorías que permitan detectar su existencia y acusar sus fuentes. Esta no es tarea de juristas ni de especialistas, sino de todos. Cada nuevo sufrimiento reconocido e identificado, cada nueva queja nombrada es un paso importantísimo, una conquista. Ese nombre multiplicará el reconocimiento de aquellos que padecen de una opresión común y permitirá la articulación de sus luchas. El reconocimiento de un sufrimiento común

llevará a la elaboración de nuevas identidades instrumentales para la formación de frentes políticos y estrategias comunes.

Todo énfasis es poco para intentar hacer comprender la extraordinaria importancia del esfuerzo por el desdoblamiento de los nombres de la injusticia y del dolor injustamente impuestos a pueblos, categorías sociales y personas. El poder de nombrar el sufrimiento, su eficacia simbólica al crear nuevas sensibilidades e instalar culturas más benígnas es la dimensión más importante de la ley, pues constituye un verdadero antídoto, mucho más poderoso que el rendimiento de las sentencias proferidas por los jueces. Es también el aspecto más democrático de los Derechos Humanos, porque elude la profesionalización, puede ser obra de todos y radicalmente de cualquiera, y depende de una práctica constantemente deliberativa. Por eso mismo, la tarea de imaginar estos nombres y consolidarlos en el vocabulario puede y debe ser llevada a cabo en las instituciones educativas, en todos sus niveles. Las palabras desnaturalizan el sufrimiento evitable. Y nombrar es capacidad y responsabilidad que puede ser desarrollada en todos, desde la infancia, si promovemos, a través de la educación, la conciencia de que es posible modificar el paisaje de sufrimiento naturalizado en que vivimos.

Más que su dimensión punitiva y retributiva, es este que acabo de describir el papel más importante de los derechos. Si la educación coopera con esta forma de comprenderlos, instalará en estudiantes y profesores una conciencia de su papel histórico y, también, lo que no es poco, de la historia en movimiento a través de las luchas por los derechos. En suma, la educación en derechos humanos no debe centrarse exclusivamente en el compendio positivo de los existentes sino también, y sobre todo, promover el conocimiento de las luchas y de las formas de contribuir con su proceso de expansión, para nutrir la fe histórica y promover las capacidades que nos permitan concebir un mundo diferente al que conocemos.

Los derechos en las prácticas educativas: la primera lección de una clase es la de pluralismo democrático

El tercer gran cruce de educación con derechos se refiere a las prácticas escolares propiamente dichas, esto es, a las relaciones interpersonales que se establecen dentro de la institución, y en que acaban adquiriendo tanta importancia los propios contenidos de la enseñanza. De nada sirve que un profesor exhiba un discurso excelente acerca de los derechos, si dispensa un trato diferenciado a sus estudiantes en razón de su apariencia racial, de clase o de orientación sexual. La mirada de la autoridad que se posa sobre nosotros nos encuadra, nos asigna un lugar y nos marca, a veces, por el resto de la vida. Las expectativas y apuestas, de éxito o fracaso, que se depositan sobre los jóvenes durante la rutina institucional son, a veces, infelizmente definitivas.

Por eso es necesario y prioritario reflexionar y modificar gestos e intenciones propios de las relaciones interpersonales habituales en el cotidiano de los centros docentes, sean estos entre superiores y subordinados o entre pares. Por eso es posible afirmar que *la primera lección de una clase debe ser la del pluralismo*. Ella debe anticipar y acompañar la transferencia de los contenidos disciplinares, y consiste en transformar el ámbito educativo y todas las clases –y no solamente aquellas destinadas a tratar el tema de los derechos– en la ocasión en que se ponen a prueba y ejercitan métodos para desarrollar la capacidad de convivencia entre personas diferentes entre sí y pertenecientes a comunidades morales diversas. La pedagogía por excelencia para conseguirlo reside en la ejemplaridad que emana del comportamiento del profesor y de los dirigentes institucionales. Palabras agresivas o despreciativas en la boca de un profesor, su menosprecio, son graves obstáculos al propósito ético inseparable del proyecto educativo, y ciertamente no orientan hacia la convivencia pacífica y compasiva en el espacio público.

Expresiones que cohiben o maltratan la pluralidad de presencias en las aulas, desvalorizando e intimidando a los no-blancos, a los que son devotos de un sistema de creencias de origen indígena o africano, a los activistas de un movimiento social, a los que practican formas no normativas de sexualidad, o a las mujeres, esto es, un discurso de autoridad

como el de un profesor o dirigente de institución educativa que exprese disgusto por la presencia de esta variedad de sujetos en el aula o en el medio social, o les dispense un trato diferenciado de menoscabo, no tiene derecho a hacerse oír, porque el valor de la pluralidad de presencias, jurídicamente reconocido en la era de los Derechos Humanos, quedará inevitablemente comprometido.

El derecho al control social de los contenidos y métodos de la educación a cargo de sujetos arraigados en sus comunidades

El cuarto tema que se refiere a la relación entre educación y derechos humanos es lo que podríamos llamar del control social de los contenidos o, también, de la intervención de los intereses y las perspectivas de los usuarios del sistema educativo en las decisiones sobre qué se enseñará y, también, cómo se enseñará. En proyectos de educación intercultural este tema se hace más patente y puede percibirse mejor, ya que interculturalidad no solo significa el fomento, por parte de la institución educativa, de las relaciones de intercambio y amistad entre las comunidades que conviven en una localidad o región y comparten un espacio educativo, ni tampoco significa solamente la transmisión de contenidos de dos o más patrimonios de cultura, o la enseñanza en más de una lengua en escuelas bilingües. Significa que también los conocimientos canonizados por el Estado, representado localmente por la escuela y la universidad, puedan ser transformados a medida que nuevos sujetos colectivos ingresen a la educación y sean reconocidos en los espacios de enseñanza como tales, en su diferencia y con la debida valorización de los saberes que aportan a la nación. Verdadera educación intercultural es aquella en la que el Estado se coloca como un interlocutor más, a través de la escuela y la universidad, y admite revisar, a partir del impacto de esta relación de intercambio que así se establece, su canon eurocéntrico: no hay interculturalidad sin descolonización activa de las prácticas educativas.

La pregunta que aquí se impone es ¿qué ofrece la universidad a quienes provienen de comunidades indígenas, afro-descendientes, campesinas o conformadas en torno de una actividad productiva tradicional? En mi

experiencia, es difícil tener claridad sobre este tema y no creo que se haya llegado a un acuerdo. Busco la respuesta a esa pregunta por dos caminos. El primero hace referencia al cultivo de la responsabilidad social y ambiental, y de la memoria de las luchas que condujeron al acceso. La universidad debe promoverlas convocando a la permanente reflexión sobre las acciones inclusivas, sus motivos y sus metas. Me referí a esto hace un momento al criticar una universidad que, a través del proceso educativo, forma profesionales amnésicos y distanciados de sus comunidades de origen, incapaces de un retorno a ellas. Esto es a veces referido como un tipo de "blanqueamiento", y hace que el proyecto inclusivo pierda su sentido, disolviendo los vínculos de los beneficiados con las comunidades que legitimaron su demanda y educándolos con metas individualistas.

El otro camino habla de los contenidos a los que el estudiante proveniente de comunidades debe acceder en la universidad. El debate sobre este tema está abierto, y no he encontrado evidencias de consenso a este respecto. Mi posición es que la Universidad debe garantizar el acceso a los saberes técnicos y científicos, y al vocabulario y retóricas de las Humanidades producidos por el Occidente moderno para que los pueblos puedan, por un lado, solucionar los problemas que esta misma modernidad occidental les impuso: la violencia genocida y el silenciamiento etnocida; el contagio de enfermedades; la reducción y contaminación de sus tierras; la desvalorización de los saberes, instituciones y estructuras de autoridad propios; la depreciación de sus estéticas; la prohibición de administrar sus recursos materiales y su justicia; el desprestigio de sus ceremonias; la interdicción y censura de su memoria histórica y de su cosmos propio; entre muchos otros. La intervención del Occidente colonial / moderno introdujo daños incalculables en América y en África, y la Universidad juega un papel clave en la evaluación de esos daños, en la reconstrucción de los pueblos y en su rehabilitación como proyectos históricos particulares. *Lo que la universidad debe proporcionar son las herramientas para elaborar el antídoto contra el veneno que el patrón de la colonial / modernidad inoculó, el remedio para las enfermedades, en sentido estricto y figurado, traídas por la intrusión del Norte. Las soluciones de la colonial / modernidad son para los males de la colonial / modernidad.* Todos

los pueblos las necesitan como consecuencia de la forzada occidentalización del mundo.

¿Pero cómo hacer para que este traspaso de conocimientos no conlleve al secuestro completo de las subjetividades? Es innegable que al ingresar y tener que subordinarse a un ambiente como el académico, el aspirante a un título, dentro de esa jerarquía, tendrá que negociar, más o menos conscientemente, una amplia gama de hábitos, comportamientos y regímenes de autoridad y de etiqueta, adoptando una serie de actitudes funcionales al nuevo medio, pero distantes de las formas de corporalidad, expresión de las emociones y estilos retóricos propios de su ambiente originario. Estamos, en Brasilia justamente, escuchando y grabando "historias de vida y relatos de existencia" de los estudiantes negros e indígenas que ingresaron por el camino de la acción afirmativa, para entender cómo operan estas adaptaciones y negociaciones con las demandas comportamentales del nuevo medio: lo que se gana, lo que se tiene que sacrificar, la duplicidad de los registros existenciales, el ingreso en el mundo "del blanco" y la transformación y dificultad de permanencia del vínculo con el ámbito originario.

En este indispensable cálculo de pérdidas y ganancias, se debe considerar especialmente el sistema de autoridad que la educación introduce, y que no es inocuo para las relaciones que estructuran el mundo que encuentra a su llegada. Junto a los contenidos necesarios que el mundo no-blanco necesita para abrirse camino y no sucumbir en el mundo del blanco, ingresa, contrabandeada, una regla de autoridad que erosiona las relaciones de consideración que allí se encontraban vigentes. Se podría decir que se trata de una pedagogía del desrespeto, que daña la malla comunitaria. Al entrar en falencia este tejido relacional, al ser menospreciados sus códigos, el propio sujeto del aprendizaje se vulnera como exponente de un mundo que no tiene lugar en la escena del conocimiento.

Será también necesario advertir que cuando un indígena o un miembro de una comunidad campesina o afro-descendiente accede a la universidad, no solamente viene a aprender, sino también a enseñar. Hasta que eso no sea reconocido, esto es, hasta que no sea reconocida la dignidad de los saberes e importancia de los intereses de los pueblos que vienen

a la universidad, no habrá progreso satisfactorio en el campo educativo. De la misma forma, los centros de enseñanza deben permanecer abiertos a recibir las señales del valor, para las comunidades, de la educación que se está impartiendo, en todos los sentidos, es decir, si esta educación coloca o no a disposición de sus usuarios herramientas que responden a sus necesidades y tienen utilidad para su esfuerzo histórico por sobrevivir y proyectarse hacia el futuro: en otras palabras, para construir su propia historia como sujetos colectivos y mantener cohesionadas sus comunidades.

Lo que se constata es que la educación que ofrecemos no es, muchas veces, la que están buscando ni responde a la demanda de lo que se necesita para vivir en la sociedad nacional como comunidad diferenciada.

La escuela y la universidad tendrán que aportar los contenidos y las herramientas para las luchas que los miembros de esas comunidades de interés deben librar a fin de transformar la sociedad y volverla más propicia. Para esto, será menester que los profesores aprendan a ejercitar la escucha y se dispongan a adaptar la universidad a esa demanda de los que ya no llegan a ella con el objetivo de cumplir una rutina y amoldarse a sus hábitos dócilmente, sino que lo hacen a través y como consecuencia de la aguerrida lucha por la educación. Vienen, por lo tanto, con nociones mucho más claras y precisas de lo que están buscando de nosotros. Solo basta escucharlos para que lo expresen: responder a ellos será disponerse a modificar temas, contenidos, abordajes y estilos de transmisión, es decir, una serie de dimensiones de la educación que naturalizamos y, por lo tanto, consideramos inescapables; dimensiones que, sin embargo, resultan insoportables para una cantidad de gente que llega a la institución desde otros mundos, desde otras historias, con subjetividades divergentes forjadas a lo largo de otras trayectorias nunca debidamente acogidas ni representadas por el discurso estatal.

Finalmente, es necesario reflexionar, aunque sea brevemente, sobre las dificultades y resistencias que los estudiantes de muchas regiones del Continente presentan para la expresión escrita en las lenguas coloniales: el español y el portugués. En primer lugar, *la escritura tiene una dimensión de autoridad: asentar en la hoja en blanco algo que todavía no se ha dicho demanda una autorización. Y esta autorización parece remota en un régimen*

de colonialidad que, desde numerosas generaciones atrás, le dicta al sujeto precisamente que no está autorizado, que no puede aspirar a la capacidad de inscribir su palabra tornándola perenne duradera. Sin un gesto pedagógico de autorización no se puede enseñar a nuestros estudiantes a escribir. Sin embargo, no es fácil solicitarles a los sobrevivientes de la conquista, que solo conocen la vida en la tesitura de la desautorización –todos nosotros, en realidad, por las razones que expliqué y que nos vinculan existencialmente a un paisaje de derrota y expropiación–, que superen el terror ante la hoja vacía, se lancen a ella con el coraje de los vencedores, y escriban su palabra consolidando de esa manera un documento indeleble, tal como lo exigimos en la universidad: enunciar las referencias, las sustantividades y las cualidades en cuanto atributos estables, desde una posición distanciada, fuera de la relación, o así lo pretendemos. Sería esta, verdaderamente, una exigencia radical. Las condiciones de esa autorización tienen que ser construidas con un gesto pedagógico, la pedagogía que se espera de una nueva universidad: latinoamericana, libertaria, democrática, pluralista, inclusiva y francamente abierta e interactiva con las nuevas presencias que ahora acoge.

En segundo lugar, es preciso elaborar el hecho de que la autoría, el propio acto de escribir, de asentar por escrito lo observado, es un gesto que presume una distancia administrativa, burocrática, es decir, un dislocamiento, un aislamiento con respecto a la vida en interacción, y una validación de verdades capaces de atravesar el tiempo sin verse afectadas. La escritura es para la distancia y, muy especialmente, para la permanencia, como nos advirtió Jack Goody. Diversos autores, entre ellos Foucault, Deleuze, Derrida, Blanchot, oriundos del corazón de Occidente, han detectado esta dimensión del acto autoral: la muerte del ser encarnado y atravesado por sus relaciones vitales para ingresar en la piel del sujeto escritor, distanciándolo y perenne. Esta operación requiere una atmósfera existencial diferente a la del ser atravesado por el haz de relaciones de su comunidad, en situación vital y cambiante al calor de las vicisitudes.

No olvidemos que la historia de Occidente, como todos los sociólogos de la modernidad han indicado, ha experimentado un viraje muy radical, pasando

de un modo de existencia en que las relaciones entre las personas se encontraban en el centro de la vida a un modo de existencia en que estas pasaron a ser mediadas, medidas y organizadas por el vínculo con las cosas. Un equivalente universal dará la medida relativa de los bienes, y el nexo de las personas con estos bienes pautará su interacción como consecuencia. En la América Latina todavía se preservan escenas en que situamos la relación en el centro de nuestras vidas, prácticas de amistad y convivencia donde el vínculo con los bienes no rige la escena. La forma académica, logo-céntrica de escribir implica la muerte del sujeto vital, encarnado a partir del haz de relaciones que lo atraviesan, para dar lugar a una posición de sujeto productivo de materialidades textuales y transustanciado en su obra: el sujeto como obra. Este movimiento de alienación con relación a la vida inserta en comunidad no es sentido como existencialmente próximo por muchos de los que pasan ahora a frecuentar la universidad.

En tercer lugar, debemos considerar que otros pueblos cultivan, en sus comunidades, diferentes protocolos de producción de enunciados, otros estilos de parlamento, otras pautas de conexión entre discurso y texto, diferentes de los propios de la praxis académica. Entender esa distancia y esa diferencia es crucial para resolver los impasses que obstaculizan la comunicación educativa.

Por todo esto, creo que la escritura es un tema central que debemos discutir de forma abierta para entender sus dilemas y encontrar soluciones junto a las nuevas presencias propias de una universidad más democrática e interactiva, en la que los profesores investiguen junto a sus estudiantes las posibles prácticas que puedan garantizar mayor eficacia en la mutua comprensión, intercambio y transferencia de conocimientos y experiencias.

Para concluir, el tema central, por lo tanto, que emerge de la secuencia de estos cuatro aspectos o interfaces entre la educación y los derechos humanos es el de la crítica al eurocentrismo de la universidad y del sistema educativo en general, en todos sus niveles. Todo lleva a entender que no se trata simplemente de educar como se ha venido haciendo, sino de desmontar el horizonte eurocéntrico que circunda e impregna todos los aspectos y todos los niveles del quehacer educativo en nuestros

países. Para este fin, la educación superior en todas las áreas, pero muy especialmente en las Humanidades, no podrá prescindir de localizar el poder ni de hacer referencia al mismo; tendrá que promover la escritura contenciosa y el activismo teórico; deberá acatar lecturas de la realidad provenientes de los márgenes y el consecuente descentramiento de las perspectivas de análisis; tendrá que desnaturalizar las narrativas dominantes de la nación e identificar sus elites operadoras para neutralizarlas; verá la nación como heterogénea y jerárquica, y acatará la perspectiva de los no-blancos y, en especial, de las mujeres no-blancas en su crítica de la raza, el racismo y el patriarcado exacerbado por la intervención capitalista y colonial; se abrirá creativamente a la subversión de los campos disciplinares y a los tránsitos entre disciplinas; y, por último, estimulará y generará oportunidades para las textualidades no canónicas.

Los cuatro aspectos de la gran temática de la Educación y los Derechos Humanos que aquí se mencionaron: el derecho a acceder a la educación, el derecho como contenido de la educación, el derecho a un trato no prejuicioso en las instituciones educativas y la adaptación de los contenidos a las necesidades de los diversos sujetos colectivos, demandan la descolonización de escuelas y universidades. Es posible que el primero de todos ellos, si es debidamente implementado, pueda reforzar y hasta garantizar los otros tres. La discriminación, el eurocentrismo y la alterofobia vigentes en las escuelas y en las universidades han reservado la entrada y el buen tránsito por el proceso educativo para las elites y sus colaboradores y, con esto, también permitieron el control monopólico de las profesiones y de las narrativas de los grandes temas nacionales. El acceso a la educación de otros grupos podrá llegar acompañado de su demanda por una educación en derechos como instrumento para la lucha por recursos, por un trato digno en las escuelas y universidades, y por contenidos curriculares y estilos de transmisión adecuados a sus fines históricos.

Impreso por TREINTADIEZ S.A en Septiembre 2015
Pringles 521 | (C11183AEI)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiez.com