

Rita Laura Segato

LA CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD
EN OCHO ENSAYOS

Y una *antropología* por demanda

prometeo
libros

Segundo Año

El presente trabajo es un estudio de los cuerpos para una antropología,
por el momento, de la comunidad Vascongada de Buenos Aires. Pro-
mover el debate, 311

200 p. / 7,8 x 10,9

ISBN 978-99-671-10-8-1

El Antropólogo, 1 - Montevideo - Estudios de Género
CIMO 366

Coordinado por la edición: Micaela Magni

Armando María Victoria Barricada

© De esta edición: Promocion Editorial, 2015

Impresos 521 (51) 18 3400, Buenos Aires, Argentina

Tel.: (51-11) 4862-6799 / Fax: (51-11) 4864-3297

editorial@promocioneditorial.com

www.promocioneditorial.com

Índice

Armando Cordero: Colonialidad, el poder y antropológica poscolonialista	11
Arnal Quiroz y la perspectiva de la colonialidad del poder	35
Género y colonialidad: del patriarcado colonial a los modos de subjetivación al patriarcado colonial insidioso de alta intensidad	59
El sexo y la Herencia: frente estatal-empresarial, médicos y empujones	101
Que cada pueblo teja los hilos de su historia: la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena	139
El hito Negro: colonialidad y formación de género y raza	169
Los cónyuges prósperos de la raza latinoamericana: una woman of color	211
El color de la cárcel en América Latina: Apuntes sobre la colonialidad de la prisión en un continente en circunstancias rojas	245
Brechas Decoloniales para una Universidad Nueotramericana	267

Alors
Archie, l'homme et
l'homme d'Archie,
qui ne peuvent exister
sans l'autre.

Introducción: Colonialidad del poder y antropología por demanda

Una antropología por demanda, una antropología ligante

Los ensayos que conforman este volumen fueron escritos a partir de 2007 en versiones diversas y varias veces reelaboradas. Una vez más fueron revistas y todas ellas conciben modificaciones a los textos de esta publicación. La obra, como un todo, resulta del cruce entre dos posturas teórico-políticas: la *Presupuesto crítico de la colonialidad del poder* y una política disciplinar que he propuesto definir como antropología por demanda. La lectora y el lector podrán notar que muchos de los que aparecen en esta introducción solía padecer bastante dificultad para entender los textos, ya que estoy aquí presentándolos de la manera que, en su totalidad o guía de lectura de los elementos que consisten centrales en su construcción. Particularmente abo una perspectiva política crítica que expone las aspiraciones y valores propios de un proyecto histórico alternativo y diferente al actual. Este proyecto intenta no ser revelado a partir de una disponibilidad del antropólogo, y no ser interpretado 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 campo de presencia.

He detenido anteriormente esta antropología por demanda cuando examiné las interacciones entre, como la universalidad de los Derechos Humanos y la decolonialidad y localista de la antropología, y los discursos "étnica arcaica" (de la "era del oro"), "etnohistoria" (de la "era del oro") que nos lleva a la expansión de los derechos (Segura 2009). Un capítulo que he publicado únicamente en portugués, decía que se trata de una "antropología interpretada" del sur, de "debería", en el momento de la "era del oro".

moral, al elocástico, en su intervención, no puede o no puede tener control material sobre las conclusiones de nuestra existencia, es decir, cuando no entra como en nuestra vida a partir de una posición de mayor poder. En ese sentido, la antropología, como *crisis del arte*, sería el campo del catolicismo desmontado a contribución para el desarrollo de la sensibilidad hacia "lo que queda de la antropología" no sería la de cargar nuestra mirada hacia el otro con la finalidad de conocerlo, sino la de posibilitar que nos conozcamos en la "entrada del otro", reconociendo que su mirada nos alcanza" (2007, en adaptación), e incluso que ella, puede 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 probarla científicamente. 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 perderse algunos e identificar el reflejo de su propio mundo en el espejo del otro. Su propia comunidad que ella, de esa forma, expuesta y explorada, y se da un hito: un nuevo paso en la producción de conocimiento: el "ver a los" (jados en el espejo de la diferencia, ver la comunidad), la particularidad y la "clareidad 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 las prácticas de espijamiento, 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 (iguales al Estado) constituyó una experiencia de asombro frente a un espejo que muestra a los antropólogos la "diferencia" de su propio Estado Imperial. Sin embargo, la introducción de la década postmoderna fue que la reflexividad, cosa a ser tratada, se inscribió en el discurso y se hizo método. Ese período, con su crítica a la objetividad de un posible "conocimiento" antropológico, colocado allí pero sospechoso y transformado en dudoso, y el franco diálogo interdisciplinar que nos abre a la adherencia de autores que se instalaban más

lla de cualquier cultura disciplinar fue seguida por una multiplicación de crisis de objeto.

Por ejemplo, la disciplina no ha sido ni estable ni mismo campo durante un tiempo de materiales, más que de postales (eres de un momento a otro ese "objeto" o "materia") — otra falta, 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 le han dado el reconocimiento y la politización de las identidades sexuales (narrativas — nuestros, negros, indios, mujeres y otros — de quien de encontrar sentido en la presencia junto a ellos de discursos y de actitudes — 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 dentro"), es decir, una autopolítica, acrobacia a la demanda de los que anteriormente habían sido objeto de mirada, observación, una antropología anti, e incluso, la por lo que esas "crisis" me solían ser como un momento válido que pueda servirnos para acudir a un bienestar mayor, a un orden y sobre todo, a una construcción de "nuevos" públicos. Pienso que ese potencial ya me lo consumí con el proyecto antropológico, de que había en la apertura a esa construcción de otro sobre nosotros como método, realización, deliberada e incorporada en el mismo término. Está, reflexivo, reflexivo, los términos me, e incluso, me con la necesidad de probar la nada en el sentimiento, el género en una estructura política informal, exploración, y el carácter "permanentemente colapsado" del Estado, para colaborar en la resolución de problemas que me hacen resueltos por grupos de interés en la sociedad y con otras narrativas preferenciales.

Como explico 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 el "se trata de producir conocimiento sobre el otro e sobre la diversidad de las formas de existencia humana" — consiste en la etnología reflexiva propuesta por la perspectiva posmoderna, es decir, la "narrativa" y "práctica" en el mundo del otro para referir a nosotros mismos con "estrictamente" antropológico a "fin de verlos con mayor claridad". No se trata tampoco de una "antropología aplicada", pues esta no garantiza la decisión sobre las reglas a las comunidades y pueblos y

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

Lo que propongo es que nuestros antiguos “objetos” clasico sea hoy sí que nos interpele, nos diga quien somos y que espera de nosotros, y nos demande el uso de nuestra “caja de herramientas” para responder sus preguntas y contribuir con un 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*. En esta forma, también, la antropología supera la “farsa de objeto” que la viene amercando y su contrapartida – un *ombligismo* mutuo, *egitrip* *natawachi* 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, aquellos que hemos constituido como nuestros “nauvos”, interpretaciones y datos que necesitan para diseñar sus proyectos y, especialmente, vocan años para la construcción de teorías que sustenten en sus metas históricas de continuidad de su inserción en el mundo como pueblos y comunidades, con soberanía y relativa autonomía alimentaria, mercados locales y regionales, y un cosmos propio – aun cuando, como alimo en el capítulo sobre género y colonialidad, vemos en un *entre-ando*, el tejido comunitario se encuentra desgajado y la vida transcurre en forma de *grupos de comunidad*.

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

La mejor descripción de la que propongo es la de una antropología *interpelada*, *litigada*, *demandada* por los pueblos que por un siglo se *avieron* 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 *bragar* para que sus exponentes acepten que la

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

Sin embargo, tampoco interesa contraponer una antropología "materialista" a una pretendidamente "teórica". La "neutralidad" disciplinaria que se practica en el trabajo de lo que he llamado en otro lugar "webenarismo parafletario" (Segura 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 dimensión mensajera 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, "neutral" 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, nuevas se dejarán otras en la sombra. El campo es siempre, inevitablemente, un recorte, y ese recorte es consecuencia de decisiones: guías por el interés y el desinterés, es decir, por aquello que nos interesa porque subsida el camino hacia las metas de nuestro proyecto histórico como sujetos sociales y, al mismo tiempo, sujetos de la actividad disciplinaria. Estoy diciendo aquí que toda elección teórica es política, y ninguna elude esta concepción, 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, guiada 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 ciencias brindadas por un linaje que me venía a través de los líderes de la disciplina me permitieron exorcizar la inseguridad que lleva a unos a elegirse una y otra vez a aferrarse por dudar y afirmar en que consiste y en que no consiste ser un antropólogo que caracteriza su tarea y que tareas no serían la suya, hasta el punto de mencionar lo que he descrito en otro lugar como un "fondo mentalismo disciplinar" (Segato 2013a: 86), que resulta en un memorar constante por los instrumentos de lo que damos aquí "caja de herramientas" del oficio de etnografía. Esta cantidad de cicuales, infelizmente, no vislumbra lo que existe más allá del método y los términos, e incluso peligrosamente a quienes se están formando a creer que en esto consiste el trabajo disciplinar. El antropólogo no puede enclausurarse, 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 etnografía, para responder las preguntas de su tiempo y tratar los debates de su mundo. Como parte de un epíclon técnica persona - pero también que debe cultivar 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 y presarial-militar-cristiano" son el resultado de una década acompañando la presencia de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) junto a las mujeres indígenas, desde que conduce su primer taller nacional sobre Derechos Humanos de las mujeres indígenas y políticas públicas para las mismas, en 2002, y a continuación colabore en dos series de

talleres en todas las regiones del país (Segato 2007b). En la segunda de esas series, en esta fue colabora con la presentación de la Ley María da Penha contra la Violencia Doméstica. En el caso de “Que cada pueblo repale los hechos de su historia a la colonialidad legislativa de los salvadores de la infancia indígena”, la solennidad fue pensada el tema me llegó en 2007 a través de una consulta formal de la Comisión de Derechos Humanos del Congreso Nacional brasileño. Presente un respuesta en una Audiencia Pública convocada por ese órgano para debatir un proyecto de ley que solennizaba el día del niño indígena por indígenas. Este texto representaba lo que entendía por una *antropología indígena o para el indio*. 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 me impulsó. En ocasiones anteriores, que leí junto a otras publicaciones, al aceptar la demanda por conocimientos capaces de subsanar la construcción de estrategias de protección para las mujeres en los variados escenarios en las que me he rodeado actuar, he pensado en las logias por detrás de los crímenes sexuales en las calles de una ciudad modernista como Brasilia (Segato 2007a) en los femurcidos en Ciudad Juárez, sobre la frontera norte mexicana (Segato 2007a), y en el cuerpo de las mujeres como objetivo estratégico de las nuevas formas de la guerra (2011a y b). En esos casos, en todos publicados en este volumen, mis análisis fueron respuestas a los llamamientos 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

“Amílcar 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 tal 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 contempora-

neo, y la centralidad que le atribuye a la raza para la comprensión de las desigualdades. Raza es, por lo tanto, la ideología de la sociología de la colonialidad, y la Conquista el pivote de la historia. Una pregunta que surge y se repite cuando encaramos esa perspectiva es "por qué raza y no clase", la respuesta es derelional, porque solo raza remite al horizonte que habitamos, marcado por el evento fundacional de la Conquista, y permite reconstruir el hilo de las trayectorias intervenidas por la multiplicidad de la colonialidad, mientras la clase obtiene ese horizonte "inermascara" y hace lo luchuga, reduciendo así el "nude" de quienes somos y a la ignominia de los rios de sangre que mancharán el suelo que pisamos hasta hoy, reduciéndonos al equívoco de que es posible pensar de la misma forma desde el Norte y desde el Sur. Es de notar también la preferencia del racismo sobre la raza, porque es aquel que crea esta "raza" es un producto de la cruzanga racialista del expropiador.

Central en las discusiones del presente es la desconfianza del Estado: que emana del pensamiento de Quipus, 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 líneas múltiples y simultáneos. A diferencia del camino establecido por los marxismos setenteros, 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 descendente, pluriamente 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 incertez. Abimos en otro lugar que precisamente así es la única utopía del presente: el carácter indomable de la historia tanto natural como humana (Segato 2007b). Por lo histórico actuamos y pensamos de acuerdo a nuestro "proyecto histórico" y mientras confiamos, transcurran 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 superar el neoliberalismo, y después de su avanzada feticheización, no ha podido sino colegarse al mismo, con su diversidad formal, culturalista y pedregosa de ritos, cosmética. El Estado no construye comunidad, no delega jurisdicción. Un ejemplo es el de Bolivia, donde, después de los largos y complejos debates en las juntas del Estado Plurinacional, la Ley de Deslinde de 2011 expone claramente ese retroceso a algo se lejana a los pueblos indígenas y formos que, en el lenguaje de algunos, como cuenta Xavier Albó en su texto crítico de los rumbos de pluralismo boliviano, sólo permite a las jurisdicciones indígenas juzgar apenas ‘nichos de gallina’ (Albó 2017). El Estado, tal como las elites criollas republicanas que lo construyeron, no consigue ver las diferencias de los pueblos que habitaban el territorio que administra sino con el papel lechizado de iconos que sirven para componer su heraldica, es decir, como emblemas caricaturales de la nación bajo su dominio (Segato 2007a: 22). Por razones históricas, nuestros Estados republicanos —inmunes 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 por lo ha vuada, y tampoco ha variado lo que he sido en describir como relación de exterioridad con respecto a sus diurnos 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 permitía su apropiación, su privatización, y de gobiernos —que no consiguen 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 decisión 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 colectivos y sus del Buen Vivir, del *Sumak Kawsay*, del *Suma Qaqaña* 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 de futuro es, para Quito, el retorno al futuro que nos proyectos históricos, interceptados por la colonialidad, diseñan. El

gran parte de la estructura y de los proyectos que lo componen trazada por José María Arguedas en su novela *Todas las Sangres* constituye una evaluación de los tiempos y proyectos diferentes que conviven en él. Pero, como locus privilegiado del pasaje latinoamericano. En esa evaluación, el único tiempo verdadero, el tiempo auténtico, en nuestro continente, es el tiempo más lento. Mientras todos los otros proyectos se entorpecen, el tiempo más lento y pertenecido, se encuentra en él, se impragña en el pasaje que lo representa, entre esencializado por los cauces profundos e ignotos de la sangre, y atrapado en la superficie de la conciencia como movimiento de la sociedad, venciendo a intervenciones coloniales y su censura de las memorias. El proyecto comunitario y solo uno de los pueblos es el único proyecto, en la narrativa de Arguedas, capaz de entender la idea de soberanía sobre el lugar, hasta irreductible de su existencia. Los énfasis administradores de los estilos republicanos no han demostrado jamás, en esta comprensión de la soberanía. Una esperanza surge aquí, encarnada en el adorable héroe de la narrativa arguedasiana Demetrio Rendon Wilka, posiblemente un doble del propio autor, peregrino entre dos mundos. De Demetrio se ha dicho todo, pero nada esencial, que va hacia el mundo del blanco, para mostrar, pues la trayectoria del visitante Rendon es esa, va a aprender lo que el blanco sabe, va a entender como el blanco actúa, sus propósitos, comportamientos y sus mañas, pero para retornar. Interesa esa alegoría este argumento porque, si bien nuestro continente está poblado mayoritariamente por desiertos de sus sangres, en líneas, es también, por otro lado, como proponga en el capítulo 6 de este volumen, un continente de linajes palátruzes, que escondidos navegan por las venas de los mayas blancos, quedados, travesados de "Terapi". Son las huellas, al decir de Foucault/Gassant, de esta forma de labrar que servirán de pistas para recuperar el vínculo con aquel proyecto de ataque soberano en el espacio-tiempo de nuestros pasajes. Es lo que nos permite retornar, reafirmar, recuperar el vínculo con el proyecto histórico que los pueblos, clausurado por la colonialidad y la dinastía colonial, impuesta a la población como modalidad del genocidio.

"Género y colonialidad" del patrimonialismo comunitario de la territorialidad al patrimonialismo colonial moderno de alta intensidad", al igual que el texto que lo sigue, "El sexo y la norma: frente escolar-empresarial-mediante-curricular" proponen, por la forma en que se desarrolla su argumento, que

no deberíamos cuestionar nuestros temas. Lo que analizamos es la escena histórica, y por lo tanto, la forma en que se relacionan sus diversos elementos, como las relaciones de género, las relaciones raciales y étnicas, debe ser siempre rescatada en su conjunto. En estos dos capítulos se busca la especificidad de la situación de mujer en el mismo *condogencia* y el análisis se centra en la transformación impuesta a esta posición por la intervención colonial, proceso de etnohistoria que ocurre sin solución de continuidad con la labor etnográfica ultramarina. Iberca y el Estado o publica una conducta por la élite colonial. Con el avance del frente "blanco" y la captura de los *condogencia*, así como de otros *condogencia* por la casta, el *condogencia* de la mujer indígena, la posición masculina se inflaciona y al mismo tiempo su espacio, el *condogencia* pública, se transforma en una esfera que desarranca (en el sentido de Polanyi para la economía), se desvirtúa y monotoniza la política, restando para el espacio doméstico nuclearizado la posición de *condogencia* despojada de *condogencia*, privatizada y *condogencia* como "ritmo". Se trata de una *condogencia* que pretende transformar al hombre y la mujer indígenas en el hombre y la mujer modernos, estructura esta la de la modernidad ibérica, que les confiere valores y legitima los *condogencia*, y que exactitud a jerarquía patriarcal ya existente en el mundo tribal. Constatando al grupo de autores 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 *condogencia* 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 *condogencia* o de *condogencia*, en oposición al patriarcado colonial moderno, que percibo como de *condogencia*, en términos de misoginia e *condogencia*.

En "El sexo y la norma" completo ese cuadro demostrando con algunas evidencias genealógicas la sutil transformación de la *condogencia* sexual en *condogencia* "mal moral" que acompaña la intervención colonial. En este caso observada en el avance mutuo del hombre *condogencia*-*condogencia* o cristiano en el mundo comunitario y colectivista de "aldea". Defiendo, en "El Sexo y la Norma", que la *condogencia* genealógica es la propia *condogencia*.

colonial sobre el cuerpo – muy distinta, por su posición de exterioridad racializada, de la aproximación crítica.

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. A la escala más lejana propuesta 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 nuevos mestizajes se combinan para producir la metáfora 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 nuestro 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 transitos travestimientos y la co-ocurrencia de posiciones son posibles. Ocurre también, como explico, la metáfora 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 referida como humana en general y de representatividad universal. Así, un mundo ideal, de múltiples naturalezas conmutables tanto en un mundo humano, 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 construye, por lo tanto, un problema, a menos que pueda ser eliminada por una grilla o equivalente universal que la convierta en incommensurable o la ejecute como residual con relación al mundo relevante de uno: masuhua y blanco, propietario, letrado, y patriarcal, 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 por todos por las jerarquías omíparas 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, constituida como independiente y inalcanzable por los procesos de la historia.

Llamo la atención hacia el hecho de que el proceso de la colonialidad 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, asumió entonces en términos de etnicidad sus certezas de su propia de relaciones y transformados en posiciones *ex-machina*, sustantivas e indeterminadas. La coherencia del primero se transformó en la abstracción de "Hombre" como posición universal donde la blancura de su representación se confundió con la presencia o ausencia de predicados específicos, y la particularidad del segundo se transformó en la abstracción de lo racial, que substraía 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 manobra toda deshistoricizada así como forzada su calidad de "invención" originada en un interés expoliador y explotador.

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 política; 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 expuesto, en el mundo aldea, se transforma en estructura oculta que mueve sus hilos desde un teatro de sombras por detrás del discurso legitimado 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 construida por posiciones y reduccionemente

desiguales, racializadas y generizadas, por efecto de su biogeografía. El cuerpo y la mujer pasan a ser referidos a abstracciones de cuerpo y de color mediante arquetipos asociados a una escala de valores y poderes. El proceso de civilización, es decir, de expurgo en la squama del continente nativo y nativo no, resulta como consecuencia en una pérdida progresiva de poder por parte de los nativos, naturalmente, de las mujeres y de las sexualidades no normativas, amén a vistas como de cobardes. Se inventan y establecen tradiciones, mitologías y herencias que simulan raíces con una patria artificial de ficción para ocultar su carácter de vaines como las modernas y no ancestrales como se intenta representar. En ese ambiente de progresiva y, en algunas localidades, reciente, civilización, 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, intentar abogar en la esfera de género de los pueblos, sus 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, es mandado por el género y no comprender que se trata de relaciones entre grupos, colectivos de género. Esto se trae, por ejemplo, a la convocada toma de acción, por la marca a través del plasma 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, a través de los ámbitos generales del interés social. Sin embargo, en el mundo indígena la vida contempla ámbitos territoriales, rituales, artísticos, lúdicos y productivos diferenciados por género. Allí, el espacio doméstico es pleno de polifuncionalidad, como muchas feministas ámbos han señalado para su propio mundo, las mujeres, aun en situaciones de conflicto entre ellas, son vinculadas 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. La 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 polaridades 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 “infamacion” indígena, presente en el capítulo “Que cada pueblo teja los hilos de su historia”, se deduce: 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 el nos aperturamos 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 eso 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 intercedido 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 aludía, libre y lláramente, 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 monopolístico, siempre único y su otro —el otro, la alteridad radical, representa para este orden un incedo, una realidad indigna que debe siempre, de alguna forma, ser dignificada, filtrada por la galla de un equivalente universal.

Una recomendación que surge del análisis sobre el tema del infamacion y que lo vincula con el capítulo anterior se refiere al tema de la “norma”, y en ninguna otra 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 derivada de la superimposición de la acción de norma —en este caso la del “infamacion-

dió" - como ley causal, como evencio de un derecho positivo y positivante esencializado, que corta el flujo de la vida con sus acontecimientos, sobre las normas del medio comunitario. En este tránsito del mundo aldea a la generalidad de Foucault, 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 delib. acción, 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 en/en burócratico 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 contrer el asedio intervencio 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, elucbr la trampa del relativismo cultural, de la cual no hubiéramos podido escapar ileos en el campo del derecho. Otros temas fuertes del argumento decolonial - en el sentido fuerte de anti-intervencio, 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 en su inclinación hacia el culturalismo - que es la cara técnica, antropológica, del fundamentalismo, de pluralismo histórico y no de relativismo cultural - de interhistoriaciones más que de interculturalidad, y de buen Estado como Estado resistido de buen 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, aun caso 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.

Destacan especialmente en este capítulo la impresionante inteligencia de los argumentos esgrimidos por representantes indígenas, la deslumbrante lógica política que se contrasta en la lista de razones para no votar la ley que registra en la sección "Lo que dicen los indios"

"El Edipo Negro: colonialidad y fusión de géneros y raza", que en su primera versión circula como "O Edipo Brasileiro, a dupla negação de Gênero e Raça", es un ensayo que me llevó diecisiete años de reflexión, hasta que finalmente pude escribirlo. Ese proceso comenzó durante la década de los 80, el día que, visitando el Palacio de Petropolis, 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 musical, excepto el nombre de su autor, Diógenes, célebre pintor de la Corte y de escenas del Brasil colonial. El cuadro representaba una nativiza negra con un bebe en brazos, una de cuyas manos se apoyaba sobre un seno de su ama. La frente muy amplia y fuertemente abovedada del bebe me recordó inmediatamente el rostro adulto del Emperador Dom Pedro I. La escena retratada en su conjunto atrajo mi atención por lo familiar que me pareció, familiaridad que me sorprendió y luego me corajulo 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'Edipe Noir. Des nativizes et des mères*. Este texto responde a una pregunta personal de la autora: a una incomodidad personal que experimento como madre criando hijos en Brasil. El texto apunta a la existencia de un síquismo inevitablemente modelado por la duplicidad de la maternidad y las complejidades de la estructura edipal para el "blanco" brasileiro.

Uno de los descubrimientos más importantes que la raja de herramientas del etnógrafo revela es que solo el discurso mitológico de las religiones afro-brasileras tematiza, relata en la forma codificada del mito y promueve la reflexión sobre la doble maternidad. En cambio, la clínica psicoanalítica brasileña, fortificada por el eurocentrismo que resulta de la colonialidad del saber, no permite, todavía, las complejidades del edipo colonial, con su consecuente misoginia racializada resultante del mandato de barrido y expurgo atencional que pesa, al dejar la madre, sobre la luzcita no-blanca. Este gesto tendrá que ser realizado exorpidando y so-

metierista, por acción de un mismo gesto, al léxico negro y al traje obscuro de crianza. Este violento y definitivo expurgo, nunca recobrado, tendrá una reproducción por no, eridológica e extra-eridológica (antropocéntrica y social), en la vida del sujeto.

La historiografía brasileña no registra la doble maternidad ni el papel de las nodrizas en su gran catálogo de los tipos y efectos de las mujeres brasileñas publicadas con el nombre colectivo de *Mães de São Paulo*. La antropología brasileña, que tanto se detiene sobre las sociedades de avunculación, o doble paternidad (etnográficas por Malinowski al traslado del placer, no en materias de la doble maternidad que habita en la propia casa del antropólogo). El psicoanálisis continúa el rito de su escucha sin registro de una presencia fundacional y fusional, no blanca, es la psique del "paciente". Y la museología, el rescatar, inventar, la ficha catálogala del cuadro que encontró en el Palácio de Petrópolis (negra que se cría del Imperador del Brasil edipicamente agarrado al seno de una ama africana). Colonialidad emerge aquí como foreclosure en el psicoanálisis, en la historiografía, en la antropología, en la museología y en la vida familiar. Colonialidad emerge aquí como perturbación, como psicología.

La foreclosure de la esclavitud negra invisibiliza y ferozmente mutila el trabajo reproductivo de la negritud en Brasil, es decir, suprime la conciencia del trabajo reproductivo del negro en la sociedad brasileña. Esa supresión es violenta y en un mismo gesto la madre que cria y su negritud son extirpadas del campo de lo posible en la conciencia. Es el momento mismo de la ontogénesis de la raza y del género como biología degradada en la atmósfera estructurada por la colonialidad. La madre biológica y legal (segunda) es empujada a la función de la ley, pero sublega su vínculo maternal mediante un contrato. La otra relación, maternal y procreativa, la de la intimidad, es herida y arrojada a una condición de ilegitimidad. Solo la mitología afro-brasileña del Candomblé subvertirá ese silencio y dotará de polivalencia 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-brasileños 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 utilidad de la indumentaria y de la cohesión grupal, en los espejos de la domesticidad y del parentesco (Segato 2005).

Los dos capítulos siguientes, “Los canchales profundos de la raza latinoamericana: una telecrítica del mestizaje” y “El color de la carne en América Latina: Apuntes sobre la Colonialidad de la Justicia” se centran en la raza, primero en el contexto de la ofi-cialidad que existió en América Latina, para “trabucular” la raza y construir retóricas antirracistas a partir de nuestra propia historia y configuración como sociedades – en este, representan una continuidad con relación a textos anteriores como “La numeración del mito” o “Raza es Signo” (Segato 2007). En “El color de la carne”, 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 práctucados o promovidos que los Estados Repúbucos en sus misiones para la unificación de los territorios nacionales, la represión de los gobiernos cívicos locales de América Latina de las décadas de 60 y 70, el encanamiento masivo de no-blancos de los días de hoy por obra de una justicia selectiva y continuamente colonial, su eliminación por el método del gallo 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, ininterumpida 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 recorrible en los países que habitamos y en la manera que leemos los cuerpos no-blancos – 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 Anibal Quijano, con la centralidad que él le atribuye a “la invención” de raza en el evento reconfigurador del tiempo que fue la Conquista de América. A partir de esa perspectiva de signo decolonial que instala la formulación de Quijano, ofrezco suplementos que resultan de un propio trabajo crítico antropológico que ha observado analíticamente y comparativamente las matrices nacionales – de las Repúblicas latinoamericanas – “matrices de alienación”, en mis propios términos (ver artículos que elaboran una crítica al multiculturalismo del Norte y muestran la diferencia las creaturas

historias latinoamericanas y sus modalidades de racismo (publicadas a partir de los años noventa y reunidas 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 'nacieron el mismo día'), siendo que 'América', y una América inmediatamente racializada es la concepción 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 continúa para 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 acunados 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 exarcean constantemente. Es decir, el racismo y la misoginia patriarcal inicia y prosiguen su historia con el agravamiento progresivo de sus consecuencias dentro del patrón de colonialidad.

En "Los cauces profundos de la raza latinoamericana", una parafrasis de *Los Rios 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: enunciaciones de un espacio geopolítico colonializado, 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 pasaje.

Después de algunos finales sobre ese mismo capítulo, se abandona aquí la concepción del mestizaje como genocidio por óvulo (impulsorio 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 donde venimos, qué linajes podemos recuperar, qué historias interceptadas y reconstituidas podemos saturar con el presente y promoverles futuro. Es aquí el signo racial que habita el mestizaje lo que permite desandar el camino de la sangre por el horizonte, viajar oculta en las venas blanqueadas del cuello –exponente mayor en estas tierras de la mirada racista, misógina y homofóbica sobre el mundo. Nos encontramos, por lo tanto, como raza el subtítulo de “El Color de la Carcel”, en un continente en desestructuración y el *abordaje decolonial es justamente la herramienta de esa desestructuración*.

En ese mismo capítulo, la sección que llamo “Una palabra sobre indios” del capítulo 6 se emparenta con uno de los corolarios de la *antropología ligante* que construyo en el texto sobre “infanticidio” indígena, pues en él se demuestra –con un ejemplo etnográfico muy interesante– que lo único que suscita 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 usarne los recursos que estos, por ventura, ofrezcan, pero manteniendo siempre gran lealtad a respecto de la diferencia entre la interlocución hacia fuera y la interlocución hacia adentro de la propia comunidad. En esa situación de deliberación guerra no existe soberanía, como también es imposible negar que los pueblos ‘hablen’. Aquellos que no han aceptado sumarse a la deserción étnica masiva que formo 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. La 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 república, no fue agotada del todo posible en un día con el “subalterno”, sin deliberación interna y sin “habla” (ver mi respuesta al clásico texto de Cayula Spivak sobre la posibilidad de un “habla” subalterno de los colonizados, *Segato*, 2013b).

El último texto del volumen, “Breves decoloniales para una Universidad Nuestramericana”, fue publicado inicialmente en la revista *Casa de las Américas* en la época 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 coautora de la primera propuesta de cuotas para estudiantes negros y de acceso para estudiantes indígenas que se discutió en una universidad brasileña, tema que también se encuentra presente en el capítulo 6. Revisé ahí ese proceso, que bien elimina el carácter eurocentrico de la universidad —también el eurocentrismo, una de las formas del racismo, otra cara de la misma moneda. Destaco que existen cabecezas ideológicas diversas, por lo menos cuatro, para una iniciativa inclusiva: la razón socialista —de aquellas que enfatizan un proyecto histórico igualitario—, la razón reparadora —reivindicada por los movimientos negros, que reclaman el pago de una deuda histórica—, la razón pluralista —de aquellas 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 ese motivo, la universidad es el señillero de la élite administradora de lo público y de lo privado. Al ameritar la universidad con democratización en términos raciales estamos amenazando el corazón mismo del la colonialidad,

como patria que garantiza la reproducción del orden eurocentrico y su mirada racista sobre cuerpos y saberes. Los argumentos inclusivos garantizan, y el relato da cuenta de cómo sucedió. Pero en la misma hora de esa victoria, con destino, quedaren incuestionablemente establecidas las condiciones que comprometeron la política. Fueron tres memorias subrepticias e imperecibles: claritas de la fracción del Estado y sus agencias, que una vez más demuestran como las castro, actas de una modernidad siempre colonial, dan con un mundo le que ya quibran con la intrínseca, quitas con en, manifiesto que acaban de entregar. En suma, la política finalmente se aplica pero tres condiciones rígidas operaron desde los bambalinas por la ausencia de cualquier medida que previniera lo contrario, que las pertenencias se encaminasen a realizar carreras individuales sin compromisos colectivos, y fueran acentuadas 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 conciliación de la inclusión fue su despolitización.

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

Tleceara, 21 de julio de 2015

Bibliografía

- Alós, Xavier, 2012, "Justicia indígena en la Bolivia plurinacional". En Boaventura de Souza Santos y José Luis Escobar Rodríguez (eds.), *Justicia indígena, pluralidad e interculturalidad en Bolivia*. L. Paz: Fundación Pesa Luxemburg y Abya Yala ediciones, pp. 201-243.
- Gilissart, Edouard, 2006, *Tratado del Tercer Mundo*. Barcelona: El Cobre.
- Pelny, Karl, 2007, 1999, *La Girra: Transgornicizar*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Rita Segato

- Segato, Rita Laura, 2003a, *Los escombros elementales de la violencia*, Buenos Aires: Prometeo.
- _____. 2003b, *Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas do Brasil*, Série Antropologia 37a (nova versão), Departamento de Antropologia, Brasília: Universidade de Brasília.
- _____. 2003 (1995), *Santos y Diablos: El politicismo afro-brasileño e a tradição amuletoal*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- _____. 2006, 'Antropología e Derechos Humanos: Atención e ética no movimiento de expansión dos direitos universais', *ACADE*, 2(1), pp. 207-236.
- _____. 2007a, *La nación y sus otros*, Buenos Aires: Prometeo.
- _____. 2007b, 'Raca es Signo' en *La nación y sus otros*, Buenos Aires: Prometeo.
- _____. 2013a (2008), *La ex-natura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*, Buenos Aires: Trilce Limón.
- _____. 2013b, Entrevista 'La Lengua Subalterna', o. 'Con quién hablan los otros?' habla a Verónica Segato para el ciclo organizado por Lectura Mundo en la Universidad Nacional de San Martín - Argentina. <http://www.youtube.com/watch?v=5d5N0yx5Q2Y>
- _____. 2014a, *Las nuevas formas de la guerra y el cuerpo de las mujeres*, Puebla: Paz en el Arbol.
- _____. 2014b, *Ferirte: Antropológico de Género para el Ministerio Público de Guatemala sobre la Causa del Caso Sepur Zaco*, trabajo para el P-13-cc, departamento de Icahal, Ciudad de Guatemala: Mujeres Transformando el Mundo fundun a la espera de que se constituya el Tribunal de Máximo Riesgo que juzgara la denuncia de explotación sexual y detención de un grupo de mujeres maya q'eqchi'és 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 desvelar el bloqueo y la reserva de mercado de influencia de los autores del Norte, colonialmente 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 sentido en el viaje de la comprensión que instalan en sus respectivos campos han, además, realizado esa hazaña sin cejar 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 cizalla 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 hipocresía de la neutralidad científica. Ellas son: la Teoría de la Liberación, la Pedagogía del Oprimido, la Teoría de la Marginalidad que traza la Teoría de la Dependencia y, más recientemente, la Perspectiva de la Colonialidad del Poder.

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

que vive 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 embrionarios y difusamente presentes en los escritos anteriores de su creador hasta definir un viraje palpable en su historia intelectual que a la vez, introduce un giro en la historia del pensamiento en el latinoamericano y mundial. Esta orientación es manifiesta – posible solamente cuando se desmonta el paradigma cientista y su contexto de antagonismo encadenada en la palmaria 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 la batalla social, muy especialmente los movimientos indígena y ambientalista. Aborda aquí la formulación de la perspectiva crítica de la Colonialidad del Poder desarrollada por Aníbal 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, examinare 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 crítica 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 *gap copernicano*, es decir, de una franca audacia 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 Beatriz Sarlo de Souza Santos. Dentro del universo académico, Walter Dignato 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 sus autores eludan conferirle el peso intelectual que costó su desarrollo teórico tan potente. Resulta en autor que no afirma propiamente un discurso: como a veces se ha pensado, sino concede su debida importancia a la complejidad de la escena histórica que un autor captura y concierne de manera singular en su personalidad y en su obra. Un autor es antena de su tiempo, reconocimiento de autor a su respecto a la historia en que se gesta un pensamiento y una posición en el mundo.

De la misma forma, la teoría ha sufrido apropiaciones que corrompen su formulación original, sobre todo en dos aspectos, con relación a los cuales su autor ha protestado públicamente en varias ocasiones: al elasticarla dentro de los Estudios Postcoloniales, plasmas en el mundo asiático y adoptados más tarde por autores afines, que escriben y publican mayormente en las dos lenguas hegemónicas, inglés y francés; y al utilizar su vocabulario como moneda de casual academia de un grupo de académicos que se benefician con sus reclamos para la construcción de carreras y prestigio intelectual. A los primeros, el autor contesta que no sabe lo que "postcolonialidad" podría significar, pues es patria de la colonialidad, según su modelo, nunca se desconstruyó. A los segundos, les responde con una práctica de activismo constante y una resistencia a transformar los resultados de su reflexión en una cosa que no sea presencia e influencia en el movimiento de la sociedad.

La creativo figura de Anibal Quijano nunca ha aceptado magrar al Norte —Donde vive a More los Estados, en el caso del gran novelista chileno José Donoso— y ha permanecido empecinadamente en el Sur, 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 vertebra, arraigado en un estilo de vida propio de nuestras latitudes

sueñas y distante de los modelos de construcción del texto sociológico y de las políticas de creación y publicación regidas por las pautas del quehacer académico y editorial de Norte, aun así, sin hacer concesiones, ha visto sus textos reproducidos, traducidos a varias lenguas y divulgados vertiginosamente en cientos de páginas de internet en los últimos veinte años. El texto de Quijano, simultáneamente narrativo y analítico, fluye en una prosa que en momentos alguno abdica del gran estilo y la elegancia. Argumenta e cuenta de la historia entrelazados, retórica historiográfica y literaria.

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 anticipo, en un inicio, de el tiempo con la liberación de la clausura del pensamiento sociológico setentista bajo los dilemas y insalvables rupturas 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 “povo marginal” y de la “trama de elito marginal” como exclusión uchiniva a partir de la crisis del capital de 1973, y sus dos primeras enunciaci-ones 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 pentapé mural y versión más radical se hará, cansosa pero no necesariamente, en una entrevista de hoy difícil acceso cuyo título anuncia el título de su propuesta: “La andrmedad, el capital y America 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 irrealista de “Las ideas son carceles de larga duración” (1955) complementa lo por la base 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 alternativas de las ciudaduras que habían asolado el continente. El año siguiente retoma su puro linaje marplatense para responder a la convocatoria de una reunión en Puerto Rico que invita a responder “Para qué Marx” (1966). 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 reequivala a excepcionalidad, como se ha querido decir para el caso brasileño, porque se trata de una especificidad de impacto global— se hace necesario introducir esta y novedosa lectura de la historia que repositona el continente en el contexto mundial, y a su vez redefine y representa de forma nueva ese contexto.

La heterogeneidad de la realidad latinoamericana —económica, social y civilizatoria—, en permanente e irresoluble suspensión —simplemente se puede ser aprehendida a partir de las categorías marxistas. Como tampoco las categorías liberales, audientas y republicanas en que se asienta la construcción de los estados nacionales pueden el señar 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 abordados 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 una teoría para el sistema-mundo, como quedara claro un poco más tarde en su célebre ensayo de 1992, escrito en coautoría con Immanuel Wallerstein. Allí, Wallerstein acogió la tesis introducida por la propuesta de Quijano a su modelo, al considerar la colonialidad y la invención de raza como precondición indispen-

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

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" (Qujano 1986: 173). Qujano insiste, asumiendo el legado de Mariátegui, en la "heterogeneidad que debe permanecer, una heterogeneidad pos-Euro, como un modo de existencia en sí misma para el cual las explicaciones eurocentrales sistemáticas no sirven y, en tanto tal, tampoco puede ser referido a estructuras y legados históricos únicos de África y del Suramericano". 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 "evolucionismo", a partir del cual uno tendrá que, necesariamente, devorar al otro para que su ser sea pueda verse (Qujano 1986). De la misma forma, proletariado y burguesía no son categorías subjetivas para dar cuenta a toda la complejidad y multiplicidad de "actos reales de existencia" como son la clase obrera industrial y sus sindicatos, las relaciones propias del origen feudal (entre otros: hacendados y campesinos, el polo marginal que nunca más será incluido y se estabilizará como tal, con modos propios de reciprocidad, solidaridad y mercado), 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 "ahírica", y sus contradicciones se derivan de "todas las lógicas históricas articuladas en una heterogeneidad histórica-estructural" (1980a: 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 Carta de Proceso para captar una realidad para la cual no fueron concebidas. La expresión categorial no es otra cosa que la consecuencia de la Colonialidad en el campo del Saber y de la subjetividad.

Qujano reconocerá también el legado de José María Arguedas, a quien atribuye la más "vasta y compleja" narrativa de esta heterogeneidad en

su monumental petalatum oliva, todas las cosas, de 1964. Una Heterogeneidad irreductible, representada, para Quijano, lo que propone llamar “bueno arqueológico”, es decir, un entrelazamiento de las múltiples historias y proyectos que tienen que coexistir y articularse en la producción de un nuevo tiempo (2011), así también la idea de este “bueno” en 1996-c y 2006-ab. Al contemplar esa pluralidad con atavismos como el deca comunista, las propuestas de comunidad socialista, y otros postulados maternos que hoy suelen ser desentendidos con la fecha de “utópicos” banalidad 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 “medios de vida”, 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 en su existencia por las pautas de elección como beneficio, productividad, competitividad, capacidad de acumulación y consiguiente concentración, y producen así modos de vida estacionales como el mercado global y proyectos históricos que, sin basarse en modelos y mandatos vanguardistas, son dramáticamente divergentes de, proyecte del capital.

Se trata de formas de existencia material vigente en relatos, sino pulsantes jirones, del tejido social latinoamericano. Existencia regida por el valor-comunitario 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 oleada 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 hegemónico de la capitalización, sino teniendo como meta la vida, y la fuerza como expresión de la vida. En estos enclaves, no es más que el trasque 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 limitada de bienes por parte de sus miembros, la corrección de puntualidad como capacidad de servicio y no como oportunidad para el goce 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 articula la

manda hacia el futuro, en la conciencia 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 irreducible esta esbozada la diferencia entre L. dualista, como una de las formas de lo múltiple que fuera capturada y transformada totalmente en haitiano con la entrada del frente colonial en ultramar y, más tarde, del frente colonial-estatal. Es necesario pensar 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 brasileño Roberto da Matta, de inspiración Gilbertofreyniana–, nos encontramos frente a una franca y nostálgica defensa del orden feudal.

El entusiasmo 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 marañequiana de Quijano puede aflorar. Llegar a estirpe y encontrar un espacio bajo el sol, siendo esa estirpe aquella 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 eurocentrica. Sólo ese término nuevo lo permite. Finalmente, y son muchos los textos que demuestran la fidelidad de Quijano a Leguía 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 casi cuarenta y siete volúmenes de la Biblioteca Mariátegui Avanzada (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 futura nación, y, en especial, de la historia de la apropiación de la tierra que

es la propia historia de la colonización (1493-1851). Fiel a ese legado, la argumentación que Quijano inaugura evade el culturalismo y aun cuando trata de la subjetividad rescatante 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 de esa de la heterogeneidad históricoestructural de la existencia social —determinación que el autor prefiere a la de su en el curso por el pensamiento fueran entre los campos social, económico, político y civilizatorio—, sin desentorquirse de las dimensiones, sin abdicar de ninguna forma. La por eso que ese análisis abre un debate que es, como el autor insiste a la vez e indisolublemente epistemológico/ético/estético/político, y así lo muestran los ejes e proposiciones fundamentales que constituyen la arquitectura de su ideario, sintéticamente presentados a seguir, en conjunción con los apuntes 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 confirma y recombina las proposiciones que la constituyen a la manera de módulos en un modelo-para-arma. 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. Recordamiento de la historia, 2. "Colonial/moderno sistema mundo"; 3. Heterogeneidad históricoestructural de la existencia social, 4. Eurocentrismo, identidad y reoriginalización; 5. Colonialidad del saber, 6. Colonialidad y Subjetividad, 7. Racismo, 8. Raza, 9. Colonialidad y Etnicidad, 10. Arborescencia de la Modernidad: racionalidad tecnocrático-instrumental y racionalidad histórica, 11. Poder, Estado y Burocracia en el liberalismo y el materialismo-histórico, Razon de Estado y falencia democrática en América Latina, 12. Descolonialidad o Guo Descolonia, 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 cifras de aquí para

describir el contenido de estos ejes para por algunos trechos entre otros muchos pasajes hallables en el bilingüismo de referencia. Naturalmente, el trabajo o ensayo 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 esencia de la prosa, de los textos viscosos citados aquí:

1- Reordenamiento de la historia: Los cambios de pensamiento que emerge se constata en torno de la categoría "Colonialidad del Poder", fundada por Aníbal Quijano, parte de una propuesta que se encuentra difusamente presente en toda su obra a partir de este momento y que invierte el orden de precedencia de una migración histórica señalada: la idea sintéticamente enunciada de que América invierte Europa, no solamente en los maravillosos sentidos de que los nuevos estados de América fueron "la base de la acumulación originaria del capital", ni de que "la conquista de América fuera el primer momento de la creación 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" negra, con la emergencia de "América", del pasado para el futuro. Llegan, en los siglos XVIII y XIX, el mundo americano para, que en la gestación de ideas políticas, filosóficas y científicas (Ibidem: 12-13). Importante es también percibir que antes de la llegada de los barcos ibéricos a estas costas, ni contra Europa, ni tampoco España o Portugal, mucho menos América, ni el "indio" ni el "negro" ni el "blanco", categorías étnicas estas que unificaron civilizaciones internamente muy diversas, con pueblos que dominaban a la tecnología y ciencia y pueblos de tecnología y cultura. 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 emerge 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: 183-187). Y aquí reside la gran diferencia, siempre apuntada por Quijano, entre su perspectiva y la de los Estudios Postcoloniales asiáticos y africanos,

por 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 él mismo genera. América es el Nuevo Mundo en el sentido estricto de que delata el mundo, lo reorganiza. América y su historia no son, como en las aulas occidentales, el punto de apoyo excentrico o la construcción de un centro, sino la propia fuente de la que emana el mundo e las categorías que permiten pensar a continuación. América es la ecléctica de una nueva época y, por esto, no sólo Quijano y su pluralidad para este nuevo mundo nuestro, sino un protagonismo que, a pesar de las múltiples censuras que le fueron impuestas a sangre y fuego, renace hoy, se "reorganiza" —para usar una categoría cara al autor— y libertándose de sus clasismos e ideología eugénica, acoge "el regreso del futuro", permitiendo 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 las quinientas 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: 384). La novedad americana significa "colonialidad" como distancia en un ranking de estados y "trouctas administrativas del hecho por la autoridad colonial, etnocidal, con la creación de categorías étnicas antes no existentes que acabaron constituyéndose en la matriz cultural del nuevo sistema mundial (indio, negro, blanco) conforme el eje anterior), racista, como inserto colonial para organizar la explotación en el moderno sistema mundo, y "el concepto de novedad misma" (Ibidem: 386-387). Por otro lado, las independencias no deshicieron la colonialidad, que permanece 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 creación de un gigantesco escudo ideológico al

moderno sistema mundial. Estableció una serie de instrucciones y maneras de ver el mundo que sustentan el sistema e inventó todo esto a partir del crisis americana? Por lo tanto, la precondición del moderno sistema mundo es la colonialidad, y de ahí la expresión modificada para denotar el orden mundial: "sistema-mundo colonia/moderno" o, simplemente, "colopañ/modernidad."

3 Heterogeneidad histórico/estructural de la existencia social, que implica indeseablemente y en simultaneidad, las dimensiones económica, social y civilizatoria. Aquí, su raigambre marrieguana 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, Mariategui llegara a la conclusión de que en el Perú de su tiempo dichos modos de producción actualhan estructuralmente asociados, conformando así una compleja y específica configuración de poder en un mismo momento y en un mismo espacio histórico" (2008) de su "Cubrenote con ese legado, para Quijano, "la idea de que el capital es un sistema de homogenización absoluta es nula" (1991: a. 33) pues el capital hegemónico 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 perenne con relación al mercado de trabajo. Al mismo tiempo, formas productivas basadas en la solidaridad comunitaria y en la reciprocidad no solo han persistido, como en las comunidades indígenas, campesinas, palenqueras y tradicionales sino que se reiventaron en el margen no tutelado en formas de economía popular y solidaria (Quijano 1998 b). América Latina es heterogénea no solo 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 itinerante, la reciprocidad y el salario [...] todas y cada una articuladas al capital". Se configuran 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 establece 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, solo 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 precondición para el curso del capital.

4- **Eurocentrismo, identidad y marginalización:** el eurocentramiento es entendido, en el contexto de la perspectiva de la Colonialidad de Poder, como modo desorientado y distorsionante de producir sentido, explicativo y conocimiento. En el minucioso compendio de su ideario que Quijano elaboró para la antología editada por Edgardo Landolt: *La colonialidad del saber, raza, género, espacio 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 el mismo aclara, la razón del control numerario 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, explicativo 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 encuentra 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 ahí que se origina el eurocentrismo, que luego pasa a reproducir el sistema de explotación y el centro de distribución de valor a sujetos y productos. De ahí, esta jerarquía afecta los más diversos ámbitos de la experiencia, organizando siempre en forma desigual pero como "pseudocapital", no

europeo-europeo, primitivo-civilizado, tradicional-moderno, etc." (Ibidem: 222), como también "Crucero-Occidente-primitivo-civilizado, marginados-empírico, irracional-emocional-tradicional-moderno" (Ibidem: 211). El elemento de valor para esta praxis, a ser se supone únicamente, resultante de un imaginario originario y siempre sublimado entre referencia a la realización de la mano de obra y a la reducción de las poblaciones no blancas al trabajo servil o esclavo, sólo es no posible por la imposición de un orden colonial. Es por eso también, una vez más, que es el patrón colonial el que tordea y organiza, hasta hoy, el camino del laboral, y construye su ambiente originario y permanente: el desmo hegemónico y eurocentrico de la "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 conseguida sobre el elemento de la raza y la explotación 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 explicare más abajo, al referirme a la crítica descolonial del parnandado, apuntando para una diferencia importante en re la estructura dual y la binaria - emanados del evolucionismo eurocentrico, 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 pactados con referencia a ella, como de arriba, progreso, productividad, competitividad, neutralidad, relación desigual, desarticulada y distanciada de un sujeto que observa y admira 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 racial del 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 construcción de una identidad continental liberada de su lazo. En un par de ensayos antiguos, "Cultura y el conflicto cultural en el Perú" y "Determinación y cultura", de 1964 y 1969, respectivamente, (reeditados en Quijano 1980-a y 1980-b), más tarde reeditados en "Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina" (1998-a) y "Colonialidad del

poder, cultura y conocimiento en América Latina" (1989), Aníbal Quijano busca en el mestizaje una alternativa para el proyecto eurocentrado de la colonialidad y el blanqueamiento físico y epistémico. Es decir, ve al mestizaje en oposición a la identidad "mulla" —un mestizaje de abajo en oposición a un mestizaje de arriba, verónica casierro en Segura 2010). Así, en el Perú ("lo Quechua"), una subjetividad nueva e 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) y pulida, 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 "entlo-gariguarca" (cosético) y lo "gamonal-achirra", con gran "potencialidad de autonomía y originalidad cultural" (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las tesis gilbertuheyrianas en Brasil, que celebraban la positividad de la captura —secuestro, violación, apropiación, devoramiento— de lo africano y de lo indígena por lo colono y la "mujer portuguesa, Quijano hablaba de la emergencia de un sujeto unificador de la ración a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero anémico-cosético. Al elevar la esperanza representada por ese 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 —antropología, crisol, utopía de las tres razas en Brasil de forma paradiplomática— 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 brasilera, de Gilberto Freyre al antropologismo modernista o a la "Celia Cultural" 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 crucial fue atribuir a ese nuevo sujeto histórico, por las complejidades y a dialécticas internas 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 intersubjetivas de poder", es decir, a la "democratización de la sociedad" (1990).

128): Quijano acepta, más tarde, que esa posibilidad de un proyecto histórico propio e iniciado por el sujeto cholo se ve capturada y desviada por el autoritarismo tecnocrático y modernizador del “velasquista”, que estimula el pragmatismo, el empirismo, la imitación y el corporativismo (ibidem: 130-131).

5- Colonialidad del saber: A partir de esa organica, o mimesis de la producción y de la subjetividad, por un lado, los propios saberes pasan a regirse por este escalón de presagio, y, por el otro, el saber disciplinar sobre la sociedad hoy especialmente se estructura a partir de la relación jerárquica del observador soberano sobre su objeto naturalizado (Hambler 2000). La razón cariesiana se enajena y se exterioriza en el cuerpo objeto, estableciendo una jerarquía entre la posición de quien indaga –“Etiopa”, la “razón” desincorporada– y quien es objeto “natural”, cuerpo “objetivado” de esa indagación (Quijano 2000-a: 224 ff.). (En su fertilización de la “Hybris del punto zero”, Castro-Gómez (2005: 200) examina la forma en que la historia eurocéntrica se auto-representa persuasivamente como neutral y externa al mundo, fijada desde allí la producción y la evaluación de saberes. Destaco también a Catherine Walsh, no solo 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 multiblanos del continente. La concepción de ese posgrado desestabiliza radicalmente el paradigma 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 convergencia, e intersección entre racista y reproductora del orden racista mundial [...] es desautorizador, nos declara ineptos, nos impide producir categorías de impacto global. El orden jerárquico de la patria colonial destruye 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 encarnaban “interferida” continuamente por

patrones y elementos ajenos y enemigos" (2009-a: 17). Estas poblaciones vieron anegada su memoria histórica, que fue representada, obstruida, carenciada (ver además Mignolo 2000b: 63, Segato 2007-a, 2007-b y 2010), sus saberes, lenguas y formas de registro o escritura, sus cosmologías, "sus propias imágenes, símbolos y experimentos subjetivos", que se encontraron "atrapados de observar" (Cajunán 2009-a: 17), sus valores, sus patrones estéticos, sus patrones de socialidad y "relaciones rituales", su "centro de la atención pública" con un fin a una ironía 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 "desharrado" su propio y previo "universo de subjetividad" y, por encima de todo, su autoopenición fue reducida y apocriada en su variedad y complejidad en las categorías "negro", "indio", "mollo", 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 Dignolo ha contribuido notablemente para la comprensión de la consciencia escondida propia del patrón de la colonialidad, cristalizado a partir de la instalación de América y la consiguiente reorganización de la grilla cognitiva. En su ya clásica obra *The Darker Side of Renaissance* encuentra 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 aumenta 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 enunciaciones situarse en su paisaje y expresarse a partir del mismo, su discurso es capturado por un poder político que lo persuade o 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 finalmente, a fines del siglo XVIII, y pasa a conferirle al continente americano una "posición ambigua", simultáneamente como "diferencia" con relación a Europa, y como similitud, como parte de Occidente. El efecto de esa ambigüe-

dad sobre la identidad de las élites nacionales fue perturbador. La idea de "los mestizos occidentales" estaba ligada al surgimiento de la conciencia en la América anglo e hispanoamericana y su papel fue el de proveer un vocabulario para la distinción entre mestizos de su inscripción en el mundo como "occidentales" y "no occidentales" (2003b: 168). Como he afirmado, se trata de una conciencia "autocoleccionada" mestiza cuando desea defender sus posesiones raciales frente a otros contemporáneos y pretenciosamente blanca cuando quiere diferenciarse de aquellos a quienes desprecia en esos territorios" (Segato 2007: 196). Miguel también se refiere a la exterioridad de la conciencia dentro de "nación colonial con relación a sus 'objetos' de demarcación, de administración, de construcción, dando cuenta del fenómeno de una nueva subjetividad, estructuralmente paria de una estancia colonial sobre el blanco" (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 demarcación moderna (1988: 73). Como he afirmado en otra lugar: "El fenómeno apunta a la exterioridad del *colón* respecto a la esencia de la racionalidad económica, exterioridad administrativa, exterioridad expurgadora del otro y de la diferencia —ya apuntada por Anibal Quijano y por Walter Dignolo, en sus textos— ese carácter narratológico de la mirada colonizadora" (Quijano 1992, Dignolo 2006: 2, 11, 212 y 315, cf. Segato 2011). Sin duda para todo este grupo de autores, la colonialidad asertiva no es otra cosa que *un pedagogo de la exterioridad*.

7- **Racismo**: como se desprende de lo anterior, es constitutivo e instrumental en este orden. El racismo no es otra cosa que racismo en el campo de la pertenencia y un bucheo de valor desigual, tanto a las personas, su trabajo y sus productos, como también a los saberes, normativas y formas de existencia propios de las sociedades que se encuentran a un lado y al otro de la frontera trazada entre Norte y Sur (en el proceso colonial). Aquí es muy importante comprender la diferencia entre estas formas de etnocidio y xenofobia desde tiempos remotos y distinguir la "raza", en sentido moderno. Modalidades de discriminación étnica o, como le llama Quijano, "etnicismo", han sido, probablemente un fenómeno frecuente del colonialismo en todas las épocas, pero es solo la mestricidad colonialmente originada la que mezcla "raza" con un conjunto de características y consecuencias para el control de la so-

ciudad y de la regulación originadas en la mirada eurocéntrica propia del patrón de la racialidad moderna (Quijano, 1993: 3). Eurocentrismo y racismo no son sino dos aspectos del mismo fenómeno, y ésta es una importante razón buena que la perspectiva de la colonialidad introduce, además, para el hecho de que racismo no habla solamente de la discriminación negativa que pesa sobre el estereotipo 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 opresiones de las empobrecidas y colonizadas en sus territorialidades negativamente. Racismo es eurocentrismo porque sus canchales saberes y producciones, reduce civilizaciones, valores, capacidades, creaciones y movimientos.

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 trece y 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. Destaca el carácter plenamente histórico de la operación de racializar la diferencia entre los pueblos, en el sentido de patologizarla, 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 naciones como "modernidad", "modernización" y "desarrollo", con sus valores asociados. Para entender la delimitación de "raza", en torno de la cual se consisten todos los elementos del argumento, es muy importante percibir la dotación de su acepción aquí respecto de aquella construida para fundamentar las políticas de la identidad. Esta última, como programa global, crea una estructura propia 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 positividad en la historia y de su asociación con un paisaje geopolíticamente marcado (Bepato 2011: 4).

y 2016). Destaco también la notable omisión de Quijano al materializar la historia por la imposición forzada sobre la realidad latinoamericana de una ideología clasista, al igual que la de la raza, como si solo 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 eurocentrico de la teoría marxista, en la "ceguera absoluta" del propio Marx, a pesar de haber sido designado "500 años de historia del capitalismo mundial eurocentrado y colonialista andentum", de la cual ha resultado la invisibilización de la raza en los análisis sociológicos (2009-c: 359-360).

9- Colonialidad y Patriarcado: en una variedad de textos dispersos entre sus artículos, Quijano aplica al género la misma lógica histórica que a la raza. "Este nuevo y radical dualismo" (entendese: 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 dilucidar, que la idea de género se haya elaborado después del nuevo y radical dualismo como parte de la perspectiva cognitiva eurocentrista" (2006 a: 225, y ver especialmente 2006-c). Este sustituye en la historicidad del género como lo conocemos hoy ningún de las 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, dice que el patriarcado es una invención colonial, que existió antes de ese periodo (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 hi-

una "Reserva" dualismo para hablar de las relaciones de género en el "mundo a ideal", es decir, en el mundo pre-invasión colonial, y adopta el modelo binario y de los binarismos para hablar del orden moderno.

10. Ambivalencia de la Modernidad, racionalidad tecnocrática-instrumental y racionalidad histórica: se distinguen así dos vertientes conflictivas del nacimiento de la modernidad: la razón histórica, instrumental y tecnocrática, focalizada en los medios, y su alternativa, la "razón liberadora" (1992-4 y 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, 1998: 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 americana instrumental y tecnocrática va a desembocar en una "colonialidad de la naturaleza" (Escobar 2011). La "relación de exterioridad con la naturaleza", construye "la condición para la apropiación/ explotación que está en la base del paradigma occidental del crecimiento sin límites", es decir, del desarrollo (Ender 2004). Sólo la razón histórica, constituida por la conjugación 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 negativamente existente". La raíz de esta postura es la crítica al "estado", a la "razón de estado" y su anclaje eurocéntrico, colonial/moderno, en la racionalidad instrumental y tecnocrática, tanto en el liberalismo como en el socialismo "reflexivo a las tendencias de tecnocratización creciente de esa específica racionalidad" (Quijano 2001: 17).

Es quizás en su ensayo *El Regreso del Estado y las Costumbres del Corregimiento* que con mayor elocuencia el autor expresa su queja de la captura del "imaginario histórico nacional" por la lectura más eurocentrica del marxismo, el "materialismo histórico", que lo aleja, especialmente en América Latina, de la "experiencia histórica concreta" de las gentes, y bloquea a los "solos fundamentos democráticos de los hechos en nombre de una supuesta necesidad de controlar el Estado-Nación (2001: 50). La violencia contrarrevolucionaria vino a esa etapa en nuestro continente, pero, a derecha y a izquierda, se trató —como continúa, electrónicamente hablando—, y en la misma ingenuidad, en las días de hoy— "de la liberación de las gentes de la autocidad encarnada en la "razón de Estado" (Quijano 2001: 71). En una entrevista concedida a *Brasil de Fato* en 2006, encontramos lo siguiente sobre esto: "La propensión hacia generalizar, reduccionista y dualista del Eurocentrismo se expresaba también en ese "materialismo histórico" pos-Marx. Como toda teoría eurocentrica, produjo en América Latina desvaríos históricos, prácticas políticas erróneas y quemaduras a ningún lugar, y feroces cuyos víctimas fueron y son los trabajadores y todas las víctimas de la desigualdad del poder" (Quijano 2006: 4). Para Quijano, el tecnocratismos y su "razón de Estado", de izquierda y de derecha —confrontarse, amenaza e invade desde un oriente la vida democrática, ya que bloquea el camino de otros proyectos históricos no fundamentalmente en este mismo tipo de racionalidad. Finalmente, 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 denuncados por el proyecto de una racionalidad eurocéntrica instrumental y tecnocrática (2009: 52).

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 débil discurso —el enunciado de una legalidad moderna y republicana, y su ajeridad 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 este resulta que no se pueda hablar de “Democracia en nuestras naciones” donde el lenguaje democrático es puramente formal y eminentemente por un Estado desarticulado, fragmentado de la sociedad –incapaz de reconocer el patrón de colonialidad que la estructura (2000-h: 237). En suma, el Estado de las Repúblicas latinoamericanas, emerge, en este mismo proceso, como permanentemente colonial y re-colonial.

12- Descolonialidad o Giro Descolonial - “el regreso del futuro”: Con el propio enunciado de la categoría Colonialidad de Poder se inicia un modo de subversión epistémica del poder, que es también teórico-categorización/política, conocida como “Giro Descolonial”. El giro descolonial no es una cosa que el viaje 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 emergente sobre horizonte de sentido histórico que ya está aquí, que ya está comenzando, porque no es solo el discurso, no son sólo asambleas, están reorganizando sus comunidades, están exorcizando sus comunidades, están generando otra forma de autoridad política en el mundo que va a tener que competir y conflictuar con el Estado aunque el Estado aún esté allí. Estamos con otro elemento nuevo. Esto no es solo una utopía, eso está comenzando, estamos comenzando a convivir con el futuro” (Quijano 2009-h: artículo digital).

El Giro Descolonial evita el término descolonización, pues trata de un retorno ni de un movimiento nostálgico, sino de retornar un camino hasta el momento bloqueado por la razón tecnocrática, de izquierda y de derecha, de los estados neoliberales y neo-socialistas. El Giro Descolonial no es un movimiento restaurador sino una reapropiación 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 continuada 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 autóctonas 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 vive nunca en la historia como asunto de la esperanza” (1997: 2, en minúscula). El libro *Descolonial* habla de esa esperanza y de ese camino en las grietas de lo que sobrevivió bajo el continuo ajusto de colonialidades de nativos y gobernantes republicanos.

13- El indio, el movimiento indígena y el movimiento de la sociedad – “El Regreso del Futuro” – ya en textos inciales, como el publicado en co-autoría con Immanuel Wallerstein (1992: 590), Quijano concluía que “la persistencia del arcaísmo aborigen 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 tesis presente, una parte de los dominados se organiza en torno de esas relaciones, dentro del marco general de 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 dogmatismo beroniano del “socialismo real”, derrota que no es otra que la de la hegemonía del eurocentrismo, que controlaba ambos proyectos (2011). Esto significa que la reemergencia contemporánea del sujeto histórico indio o, más exactamente, el retorno del campesinado a “indio” es, para Quijano, una señal de que el patrón de la colonialidad está empezando a desmoronarse. Hay, según nos dice, desde comienzos de la década de 1980, una “re-identificación en curso” de ‘campesinos’ y de ‘indios’ a ‘indígenas’ (2008-c: 117). Pero, nuevamente aquí, el autor evita el etnualismo y la tepeización de las ‘deidades’ paucos 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 marplatense 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 nadeshniks, para pasar de lo obscuro a comuna rural rusa en la trayectoria hacia fuera del capitalismo fueron derrotadas al mismo tiempo que eran destruidas las propias obscuras 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 a centro del debate en el movimiento indígena de todo el mundo, cuando 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” (Quirano 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 revalorizan, y proyectos históricos del presente, que en ellas se encañan y abrevan. Los rasgos históricos y metafísicos se actualizan, se restituyen, 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 momento perniciosa, sino salubridad 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” (Quirano 1989-b: 159).

En su texto “‘Bien Vivir’ entre el desarrollo y la des/colonialidad del poder”, que en su versión inicial circuló ampliamente en diversos foros de cuestionamientos políticos, vemos que “América Latina y la población ‘indígena’ ocupan, pues, un lugar basal, fundante, en la construcción

y en la historia de la Colonialidad del Poder. De ahí, su crucial lugar y papel en la subversión epistémica (económica/histórica/ética/religiosa) política de este porvenir de poder en el uso, implicado en las preguntas de Des/Colonialidad Global del Poder y del Bien Vivir como una existencia social alternativa. Pero, como algo riesgo, precisamente porque "América", y en particular América Latina, fue la primera tierra idiomática histórica de la Colonia del Poder y sus poblaciones colonizadas las primeras "indígenas" del mundo", no estamos ahora frente a un "movimiento social" más. Se trata de todo un amplio y no hegemónico movimiento de la sociedad cuyo desarrollo podría llevar a la Des/Colonialidad Global del Poder: esto es a una existencia social, liberada de dominación / explotación / violencia" (2011b: 86-87). Bien Vivir surge aquí como una praxis inicialmente nomada de una categoría nativa del mundo andino, pero que se expande como consigna para la delimitación y la búsqueda de lo que he llamado "formas de la ciudad" (Segato 2012-3), de modos de formaciones sociales y economías comunitarias y colectivas, 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 sociales no resultan de postulados abstractos elaborados en las mesas de teorías académicas sino de prácticas históricas de los pueblos indígenas, contra las cuales atenta la dominación colonial y las nececes de progreso y desarrollo impuestos por la mirada etnocéntrica (Segato 2007-a).

14- La economía popular y el movimiento de la sociedad. En una serie de publicaciones encaramadas, en asociación con la perspectiva de la colonialidad, una variedad de expresiones que indican el vislumbre de un cambio que se abre ahora hacia el futuro temporal, antes mencionada "nuevo imaginario anti-capitalista", "nuevo horizonte de sociedad histórica", "el horizonte alternativo". Todos ellas apuntan a la experimentación de formas de sociabilidad y de estrategias de sobrevivencia material que son, para Q'eqchi', no meramente interpretativas más 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 común, cuando su marginalidad con respecto al trabajo y al mercado se establece

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 durante son las que el autor subdivide en “cosapos”, “economía solidaria”, caracterizada por un proyecto ideológico compartido y una conciencia común a sus participantes, y “economía popular” que no presupone ese consenso de proyecto ideológico y se organiza prácticas de reciprocidad y en una organización social comunitaria, es decir, con control democrático de la autoridad y prescindencia de los controles de mercado, empresariales o gubernamentales. La economía popular es el producto de la creatividad para la sobrevivencia de sectores poblacionales desahuciados, en este período 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” práctico, una subjetividad solidaria y colectiva, necesaria, para permitir, de una transformación de la subjetividad, no basando su efectividad puramente material como estrategia de sobrevivencia (2004-g).

“Ha comenzado así un proceso de desdiseño ontológico de la existencia social. Un nuevo horizonte histórico está emergiendo. Eso implica, en primer término, nuestra emancipación del Eurocentrismo en la forma de producir subjetividad (imaginaria 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/noroccidental tiene para mantener la existencia social de la especie humana dentro de este paradigma de poder. Esa emancipación es, precisamente, lo que está ocurriendo: eso es lo que significa desdiseñar que los recursos de sobrevivencia de los “indígenas” del mundo son los escasos recursos de la vida en el planeta, y desdiseñar al mismo tiempo, en el mismo movimiento de nuestra lucha, que ya tenemos la tecnología social para prescindir del capitalismo”. Este cambio 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 descolonamiento de la permanent-

te colonial/latinoamericana 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 geretas 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 2009 en Lima, en la que 11.000 hermanas y hermanos de las organizaciones de los Pueblos Quechuta, Aymara, Kichwa, Ika, Quechua, Guambiano, Jaba, Colla, Pucara, Ashaninka, Shuar y demás Pueblos Originarios del Abya Yala (América) reunidos en la Cumbre Nacional y Foro Internacional Indígena, pronuncian “No hay Integración sin Descolonialidad del Poder, Saber y Sentir”, y elaboran un documento unánimemente inspirado en esta perspectiva. También, el *Diálogo de Alternativas y Alianzas de los Movimientos Indígenas, Campesinos y Socios del Abya Yala*, realizado en La Paz el 26 de febrero 2009, se pronuncia “por la Descolonialidad del poder”, y se propone “defender 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, dirigida 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. Entre ellos, 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 libro

de influencia de este pensamiento se expande y proyecta en el mundo académico y en las luchas de la sociedad, y su vocabulario naciente autoriza y se comporta en las causas y debates, como moneda corriente y patrimonio de discurso público. Podrían ocurrir desajustes en el curso de estas apropiaciones, pero sin duda se ha instalado una creencia en que cuestiona la creencia cegada en los valores eminentes o tan arraigada en el qué pensar y ser el sistema e imaginaria una percepción más lucida de la estrecha vinculación entre racismo, eurocentrismo, capitalismo y modernidad propio de la actualización que llamamos 'colonialidad'.

Bibliografía

- Castro-Corneo, S., 2008, *La invención del punto ciego: Ciencia, Raza e Identidad en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- _____, 2009, "Decolonizar la universidad: La hielera del punto ciego y el diálogo de saberes", Castro-Corneo, S. et R. (coord.) (eds.), *El punto ciego: Reflexiones para una(s)(s) ver(s)dad(es) epistémica(s) en la(s) globalización(es) global(es)*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Escobar, A., 2011, "Epistemologías de la naturaleza y colonialidad de la naturaleza: Variedades de naturalismo y constructivismo", Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza: Aproximaciones y propuestas del bicentenario de la independencia en Colombia*, Bogotá: Alcaldía Mayor.
- Lander, E., 2004, "Eurocentrismo, saberes no-científicos y la naturalización del orden global del capital", Debe, S., J.B. Duhin et W. Miguela (coords.), *Modernidades coloniales*, México: Colegio de México.
- Lander, E. (ed.), 2000, "Ciencias Sociales, Saberes Coloniales y Eurocentrismo", *La colonización del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Caracas: FAO/ES-ALC/UNESCO-IESALA.
- Lugones, M., 2007, "Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System", *Hybris*, 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.
- _____, 2001a, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*, Princeton: Princeton University Press.
- _____, 2001b, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", In Lander, E. (comp.)

Rita Segato

La colonialidad del saber. *Etnocentrismo y Ciencias Sociales: Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Quirano, A. (1973). 'Trelago', in Mariátegui, J. C. *7 Escritos de las operaciones de la Realidad Peruana*. Caracas: Biblioteca Ayacucho (Ediciones y reimpresiones: 1995, 2000, 2007).

_____. (1980-a) (1983). 'La danza y el conflicto cultural en el Perú', en *Democracia y Cultura*. Lima: Mosca Azul.

_____. (1980-b) (1980). 'Democracia y cultura', en *Democracia y Cultura*. Lima: Mosca Azul.

_____. (1985). 'Las cárceles son cárceles de larga duración, pero no es indispensable que permanezcan así, con el tiempo en esas cárceles' y presentado en la Sesión de cierre del Seminario LACSO, XI Asamblea General Ordinaria, Montevideo, 3 al 5 de diciembre.

_____. (1986). 'La tensión del Pensamiento Latinoamericano' (*Coloquio-Mesa y Panel*), en *¿Por qué?*. Sociedad Peruana de Filosofía, La Tercera Reunión General de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, Año XXXV, N° 131-132-133, enero-enero-febrero.

_____. (1987). *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*. Lima: Sociedad y Política Ediciones.

_____. (1989-a). 'La nueva heterogeneidad estructural de América Latina' *Seminario: ¿Por qué?* (B. 1ed.) -*¿Nuevas Utopías Nuevas Cuestiones?* *Las Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe ante el Nuevo siglo*, Caracas: Editorial Nueva Sociedad y UNDESOC.

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

_____. (1989-c). '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-a). 'La Raza de Estado', Urbino, F. y Lacló, M. (eds.) *Modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos 'Batallas de las Casas'.

_____. (1990-b). 'Estética de la Júpita' *Último-Humero* No. 27, Diciembre Lima.

_____. (1991-a). 'La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día', entrevista dada a Nora Velasco. *B.A. - Revista del Centro de Educación y Cultura*, No. 10, Lima, enero, pp. 42-57.

_____. (1991-b) (1992). 'Vacuidad y Modernidad/Racionalidad', *Peru Indígena*, No. 13, No. 29, Lima (republicado en *Perilla.F'* (comp.) *Los con-*

queadiv.1992 y la producción indígena en las Américas, Quito, Tercer Mundo/ Libros (Fundación IICA-SO-Exador)

_____, 1992, "La Americanidad como concepto de América en el moderno y clásico Mundial", *Revista Internacional de Ciencias Sociales, América* (1992-1992), No. XLIV, No. 4, diciembre, pp. 384-392.

_____, 1993, "Raza, Cultura y Nación en Maricao", *Cuestiones Abiertas*, Targues, Rónd., José Carlos Mariátegui y Diego La Cruz: Cero del Desarrollo, número 1, Lima, Uchirra-Amagta

_____, 1997, "Globalización y Exclusión desde el nativo", *La Esfera*, Lima, año 19 de Agosto

_____, 1998-a (2005), "Colonialidad del Poder y subjetividad en América Latina", *Fuente*, C. (Comp.) Pisco, Ciudadano, Detrás de Humanas y Salud Mental en Perú, *Comunicación pública en diálogo Mariáteguiano*, no. 18, No. 9, Lima, CFCO/AM

_____, 1998-b, *La Economía Popular y sus caminos en América Latina*, Lima, Moca 4en

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

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

_____, 2000-b, "¿Que Tal Buzo?", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Caracas, Vol. 6, No. 12 (AFAL) *América Latina en Movimiento* <http://abimnet.org/ver/929?urla=ges> (2000-09-19)

_____, 2000-c, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, Vol. VI, Nº 2

_____, 2001, "El regreso del fanto y las cuestiones del comportamiento", *Mesoamérica* No. 38, abril, Lima

_____, 2002 (2005), *Don Quijote y asnal nos de viento en América Latina*, Puyo, Departamento Interprovincial de Investigaciones IICD, *seccadib*, octubre, Nº 127, San José de Costa Rica

_____, 2006-a, Entrevista "Fouquet con o eurocentrismo", *Brasil de Fato*, 27/06/2006

_____, 2006-b, "Solidaridad y capitalismo colonial moderno", *Otra Economía*, Vol. II, No. 2, 1º semestre, www.riles.org/otraeconomia

- _____. 2008-b. 'Colonialidad en América: Sexo y Sexualidad'. *Primeral Sembrada*, C. (Edg.) *Primer Encuentro: Derechos Humanos y Salud Mental en el Perú*. Lima: CICCOSAM.
- _____. 2008-c. 'Descolonialidad del poder: el horizonte alucinado', *Mujeres y Género* (Lima) en *Mujeres y Género* (Lima) <http://www.orgnave.org/ver/21113881164650>
- _____. 2008-d. *Tres Cientos Después: Una Breve Historia*.
- _____. *Foros y la Otro Debate - Simposio Internacional Comemorativo de la adopción de la resolución de RUIZ CASLOS MARRAFIGUO*, Vol. I, Nº 2, marzo, Lima.
- _____. 2008-e (2005). 'El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina', *El Caimán*, 14, 15. Universidad Autónoma Metropolitana (Distrito Federal) septiembre-octubre pp. 107-120. Disponible en <http://www.cecaly.org/revistas/Art%5Fidref.ppt6.ves32511865013> México.
- _____. 2009-a. 'Las paradojas de la colonialidad moderna eurocentrada' (A la memoria de Andre Gunder Frank) *Nuevo Surcero*, abril Nº 53, Lima.
- _____. 2009-b. 'Otro horizonte de género histórico', *América Latina en Movimiento*, No. 441, <http://galanet.org/publica/441.php#d>
- _____. 2010. 'La crisis del horizonte de género colonial / mexicano / eurocentrado', *Revista Casa de las Américas*, Nº 359-360.
- _____. 2011. 'El nudo arguediano', *Concreto de José María Arguedas. Semiótica, Nación y Literatura*, Lima: Universidad Ricardo Palma.
- _____. 2011-b. "Bien visto" entre el "desarrollo" y la descolonialidad del poder', *ECUADOR DEBATE* Nº 84, Diciembre, Quito-Ecuador.
- Segato, R., 2007-a, 'Introducción', Segato, R. *La Nación y sus Otros: Buenas Aíres*. Prometeo.
- _____. 2007-b. 'El color de la carne en América Latina: Apuntes sobre la colonialidad en la justicia en un continente en desestructuración', *Nuevo Surcero*, Nº 208, marzo-abril.
- _____. 2007-c. 'Raza es signo', Segato, R. *La Nación y sus Otros: Buenas Aíres*. Prometeo.
- _____. 2010. 'Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una re-escritura del mestizaje' *Cuicuilco y Emancipación*, Año II, Nº 5, Primer Semestre.
- _____. 2011. 'Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial', *Palasoa*, K. et V. Vázquez Leba (Comp.). *Colonialidad y Escolonialidad: Escuchando el pensamiento desde y en América Latina*, Buenos Aires: Ed. Godot.

- _____. 2012-a. "Breves descolonizables para una universidad integracionista". *Revista Cara de las Américas*, No. 266, ene-febrero.
- _____. 2012-b. "O Bem, ver e as Formas de Felicidade". *Revista de Teia*, <http://www.brasileira.com.br/node/3594>. 16/01/2012.
- Walsh, C. (2007) *Interculturalidad y colonialidad del poder: Un cuestionamiento poscolonial* (traducción desde la edición en español). Caracas: Ureca. 519 p.
- _____. (2009) *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- _____. 2009. *Interculturalidad, estado, sociedad: los hitos (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 me convida a discutir sobre las prácticas des-coloniales que fluyen a consecuencia de un mundo totalitario por el orden de la colonialidad es tan amplia que otorga una gran libertad para responderla. La reformula de esa manera: ¿Por dónde se abren las brechas que avanzan hoy, desafiando la esencialidad del poder, y cómo habitar de ellas? ¿Qué papel tienen las relaciones de género en este proceso? La parte inicial de mi exposición me conlucra 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 a digna, que me permiten, quizás, cómo las relaciones de género se ven modificadas históricamente por el colonialismo y por la epigenética de la colonialidad cristiana 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 crítica 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 países y en algunas aldeas se ha vuelto casi una mala palabra porque esta disciplina practica y enseña a mirar como ninguna el disociamiento y el extrañamiento que Castro Gómez ha propuesto llamar "hijos del punto cero". Al mismo tiempo que se encuentra en el presente en un reflejo 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, es decir de una forma que defino como una "antropología por dentro", que propone corresponsabilidad 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 testando (Segato 2006).

En otras palabras: lo que da contenido a mi posición de sujeto investigado 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 valdre aquí de dos de estas convocatorias para introducirme en el tema, porque estas me llevaron con el tiempo a una comprensión crítica del conjunto de relaciones estructuradas por el orden de la colonialidad y me exigieron construir argumentos e incluso formular algunos conceptos que desmontan, desensitivan, esquemas y categorías muy establecidos. Llevar, también, ciertos nombres a la quiebra y a la obsolescencia. Términos como cultura, relativismo cultural, tradición y pre-modernidad se fueron desgastando, en este camino, palabras ineficientes para andar en esos frentes. No tendría mucho tiempo aquí para detallar los sucesos de esa pérdida progresiva de vocabulario, pero hasta esbozar algunos resultados de esa búsqueda por un nuevo conjunto de conceptos que me permitieran llevar adelante argumentos capaces de responder a las demandas que me fueron presentadas.

Que quede clara que esa obsolescencia de las palabras inventadas con gran antropología y también a menudo bien hablado no se dio por un voluntarismo, sino por necesidad del embudo argumentativo. Quiero advertir también que mi construcción aquí – por lo tanto, se diferencia de la de sus colegas, porque no es ni exegética, ni de sistematización, ni mucho menos programática, sino práctica, como elaboración teórica emprendida en destruir la práctica colonialista.

Feminicidio: síntoma de la barbarie del género moderno

En 2003 fui convocada a pensar para conseguir dar integridad a los innumerosos y extenuantemente 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 enseñarse con los cuerpos femeninos y remanzados, un ensañamiento que se difunde y se expande sin contención. Guatemala, El Salvador y México, en nuestro continente, y Congo dando comunidad a las escenas horribles de Ruanda, son emblematizantes de esta realidad. En Congo, los médicos ya utilizan la categoría "desmembración 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 preocupante con el restablecimiento de los derechos democráticos, entre 1993 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 (Cárcelo 2010: 40-47). La rapina 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 pueden ofrecer, hasta el último límite. La ocupación depredadora de los cuerpos femeninos o

tematizados se conciben como nunca antes y, en esta etapa apocalíptica de la humanidad, es explotadora hasta el paroxismo estos:

Esta demanda me lleva a pensar que la crueldad y el desamparo e las imperfecciones de la medida que la modernidad y el mundo 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, contra los derechos humanos de las mujeres¹⁷, podemos sin duda hablar de la barbarie creciente del género moderno o de lo que algunos ya llaman “el genocidio de género”. La lista de cosas va entre los derechos de las así llamadas minorías –de razas, etnias y mujeres– y el derecho a la diferencia de los pueblos indígenas. Dos temas que aquí presento conjuntamente, por constituir problemas análogos. Un tema neurálgico en este momento en Brasil: el nuevo tratamiento requiere de todas las maniobras corporales y una gran suma moral considerable, pues se presenta como una reflexión 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 infante cón, propuesta 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 reducen su capacidad interventora de la aldea. Esta pierde así su privacidad y se vuelve transparente al ojo estatal. Una vez más en el mundo colonial, la pretensión salvadora de los niños es la roscada fundamental de las fuerzas que pretenden intervenir en los pueblos mediante la acusación de que seríamos a su propia infancia a cualquier costo.

El desahío resulta, en este caso, en detener el derecho a la autonomía de los pueblos por consuetudine, en un contexto de soberanía, 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 villas 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 Estado

blanco Bertha, entonces, la convocaron a colaborar en esta comenda ayudando a pensar cómo defender sociedades arraigadas de practicar el linchamiento de no considerado como tal, a partir de esta demanda, como muestra, fue el obligada a construir un discurso que no recurre ni al relato sino cultura ni a las nociones de cultura y tradición que solen ser utilizadas para defender la identidad 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 pertenecer valiente y nunca como dios no puede tomarse una regla computativa 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 marco 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 Unión de Nacional del Uruca (FUNAD) en la divulgación de la Ley María de Bertha contra la Violencia Doméstica, me llevó a un dilema semejante, pues como 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 produzca las leyes que defenderían a los que se ven perjudicados dentro de esas propias autonomías.

Lo paradójico que surge, en esa cara, 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 avance moderno intenta desarrollar e introducir su propio código para el veneno que morde. El polo modernizador estatal de la República, heredera directa de la administración ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita las autonomías, rompe en la vida institucional, rasga el tejido comunitario, genera dependencia, y ofrece con una mano la modernidad del discurso crítico igualitario, mientras

Isra Segato

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

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

El polémico tema del indigenismo 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 de 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-invasión colonial moderna, que persiste en los márgenes y pliegues de la colonial modernidad, en oposición al mundo incluído en el proceso constante de la expansión de los estados nacionales y, con ella, de unorporación en el canon de la colonial modernidad y de la ciudadanía universal.

El caso límite del indigenismo 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 secretarías intervencidas y mantenidas en condiciones casi conformes manas durante quince años si estas contradicen con sus prácticas y normas, en 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 de por dos 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 susso Carlos por un argumento que se apoya en lo que sugiere definir como pluralismo histórico. Los sujetos colectivos de esa pluralidad de historias son los pueblos, con autonomía de liberación para producir su proceso histórico, cuando están en contacto, como siempre ha sido, con la experiencia e los procesos de otros pueblos.

Cada pueblo, desde esta perspectiva, es un híbrido no a partir de la diferencia de un patrimonio sustancial, estable, permanente y homogéneo cultura, e una episteme cristalizada, más 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 acumulativo de ese sedimento se concretiza en lo que parecíamos como usos, costumbres y nociones de apariencia quietas y repetitivas, 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 inmutabilidad de sus ideas. Solíamos así las amarras que sostienen la identidad, sin dispensarla, pero reinvencional a la nación de pueblo, como vector histórico, como agente activo de un proyecto histórico, que se percibe viviendo 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 étnicas 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, diseñan una inter-historicidad. Lo que identifica este sujeto colectivo, este pueblo, no es un patrimonio cultural estable, de contenidos fijos, sino la autoreferencia 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 conflictualidad.

instancias, ¿qué es un pueblo?, un pueblo es el proyecto de ser una historia. Cuando la historia que teje colectivamente, como el trazado de un tapiz donde las hilas diseñan figuras, a veces se interrumpen y convergen, a veces distancianándose y en oposición, es la tejeptata, interrumpida por fuerza o una intervención externa, este sujeto colectivo pretende resartar los hilos, hacer respetos todos, suturar la memoria, y continuar. En ese caso, deberá ocurrir lo que pedimos al llamarle una devolución de la historia, de una devolución de la capacidad de llamar su propio camino histórico, resartando el trazado de las figuras interrumpidas, tejendolas hasta el presente de la urdimbre, proyectándolas hacia el futuro.

¿Cuál sería, en casos como este, 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 resarcidor de la jurisdicción propia y del fuero comunitario, garante de la deliberación interna, escudada por razones que se vinculan a la propia intervención y administración estatal, como más abajo expone, al referirme específicamente al género. La lucha decolonial que es posible plantear 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.

No apartamos, por lo tanto, del argumento relativista, sino del derecho del procedimiento metodológico que, relativizándolo, nos permite entender el punto de vista del otro. Y nos apuntamos 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 immune a la tendencia a fundamentalista inherente en todo culturalismo. Más que un horizonte tipo de cultura, cada pueblo trama su historia por el camino de debate y la deliberación interna, ca-

vandó en las hechas de inconsistencia de su propio discurso cultural, haciendo coexistir las contradicciones y elgienda entre alternancias 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 acción, delia de curso una alianza entre pueblos (sobre los recursos del desarrollo interno para la transformación de los costumbres ver Arana en 1995). En un caso límite que comienza con la surgencia inevitable de una superexposición y vigilancia crítica de la aldea por parte de agentes estatales y religiosos, a unen estrategia sobre la sustitución la plataforma del relativismo cultural, por el argumento plenamente defendible del pluralismo histórico, siempre expuesto a influencias e intercambios entre historicidades.

Solito que se enreda, con lo tanto, que fueron los dilemas de un excenno muy complejo que detando la puesta en práctica de una geología *contingencia* los que me condujeron a sugerir los términos pueblo como sujeto de una historia en lugar de cultura, plural sus historias a cambio de relativismo cultural, e una historicidad para sustituir interculturalidad. Ellos permiten pensar y actuar de forma más adecuada a un proyecto crítico y liberador. No fue el propósito de innovar o introducir un registro lo que me llevó a sugerirlos. Tampoco propengo que las palabras postergadas deban ser eliminadas de circulación, sino usadas con cuidado para no alimentar el culturismo y su propensión ludamentalista, de la cual ni la auto crítica disciplinada 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 proceso colonizador de estructurar, podría ahora, solitamente, el estado ser más? A pesar de que la colonialidad es una matriz que ordena jerárquicamente el mundo e forma estable, esta matriz viene una historia interna. Hay, por ejemplo, no solo la 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 epistemia, y hay también una historia de las relaciones de género dentro mismo de esa de-patriarcalo. Ambos responden a la expansión de los tentáculos del Estado modernizador en el interior de las naciones, entrelazando sus instituciones e – en su mano y con el otorgado en la otra – desautonomando, rasgando el tejido común, llevando el caos e introduciendo un desorden profundo en varias de sus estructuras que aquí existían y con el propio momento. Una de las distorsiones que acompaña este proceso es, como intentaré demostrar, el agravamiento y la re-nificación 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 cesarse?

Orden pre-intrusión, plagado fragmentario que sobrevive consigo ende mantener algunas características del mundo que precedió a la intervención colonial, mundo – ableda – en palabras tenemos para hablar de ese mundo que no debemos describir como pre-moderno, para no sugerir que se encuentra simplemente en un estado anterior a la modernidad y marchar hacia ella inevitablemente. Se trata de realidades que continuaron existiendo junto y al lado del mundo intervención por la colonial modernidad. Pero que, de alguna forma, al ser alcanzadas por la influencia del proceso colonizador, primero metropolitano y después republicano, fueron – por sus caídas sobre todo en un aspecto fundamental – exacerbadas y tornaron perversas y mucho más autoritarias las jerarquías que ya existían 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 hablar de alguna descolonial aun dentro de la matriz de ese Estado e incluso de actuar de una forma conveniente a la recomposición de las comunidades? Es posible transformarlo en un estado restitutor del fuero interno y, con esto, de la historia propia? Esta es aquí más que nada una pregunta. Y es una pregunta dirigida a la situación en que vivimos, que puede ser descrita como de entre-mundos, porque lo único que realmente existe son situaciones intermedias, interlaes, transiciones, entre la realidad estáta y el mundo al-lá, entre el orden colonial moderno y el orden pre-intrusión. Con cruces variados de influencias benignas y malignas, un entre-mundo – restitutor –,

conservador, y un entre-mundo progresivo, la infiltración maldicha de la modernidad en la comunidad y una infiltración benéfica de la modernidad en la comunidad. Una infiltración maldicha 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 menoscabo y ciertos aspectos de la democracia representativa, con su consecuente cooptación de los derroteros comunitarios, el entre-mundo que se genera es destructivo, pero cuando el discurso moderno de la igualdad y de la razón histórica entra por la aldea, el entre-mundo que se genera es benéfico, pues tiende a una lealtad más generalizada. Por otro lado, cuando la aldea, con su orden de estatus y sus solidaridades familiares penetra en esfera pública moderna, la perjudica, creando redes corporativas y parentelas que atraviesan el espacio público, al mismo tiempo que cuando la solidaridad comunitaria influye e inflexiona el orden moderno, lo torna más benéfico, lo mejora.

Un papel para el Estado sería entonces, como decimos, el de restituir a los pueblos su lugar 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 restaban 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 vino, de la misma forma, en una dirección o en otra, hay un entre-mundo del mestizaje o más blanqueamiento, construido ideológicamente como el secuestro de la sangre no blanca en la "blancidad" y su cooptación en el proceso de dilación sucesiva del tinte de orgullo y del odio en el mundo y rollo blanqueado del continente. Y hay un entre mundo de sentido contrario, que podríamos llamar de emparejamiento: el del aporte de la sangre blanca a la sangre no blanca en el proceso de morosa creación del etno-mestizo y afro-mestizaje.

colaborada con el proceso de su reconstrucción demográfica. Estas dos construcciones son netamente ideológicas, pues la historiografía de ambos es la misma, y corresponden, claro está, a proyectos históricos opuestos. En el segundo proyecto, comienza a reformularse el mestizaje con la navegación de la sangre no blanca durante siglos de “indolencia”, viviendo por dentro y a través de la sangre blanca, hasta resurgir en el momento de su patológica ocultación: en él prevalece un tipo de “mestizaje” de parchos que el camino en testimonio. El mestizo, así, pasa a perchar que trae la historia del indio en su memoria (Segato 2010a).

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

Me refiero a seguir a una forma de infiltración espectral, como es el de las relaciones de género del orden colonial moderna en las relaciones de género en el mundo andino. Algo semejante ha apuntado Julieta Fariñas con su idea del “contraje de patriarcados” (2010). Es de la mayor importancia señalar aquí que, al comparar el proceso antes de la colonia y, más tarde, del Estado republicano en los otros mundos, con el orden de la colonial modernidad y su percepción andina, 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 opacos, invisibilizadas por el sistema de “tecnologías-cívicas, repultranas” en el que estamos inmersos, es decir, con la religiosidad cívica de nuestro mundo. También me gustara hacer notar que el análisis de lo que diferencia el género de una 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. Esto se debe a que las relaciones de género son - a pesar de su tipificación como “tema particular” en el discurso sociológico y antropológico, una esencia abiótica y omnipresente de toda vida social.

Propongo, por lo tanto, leer la interfase 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

mo entre los temas de la crítica decolonial a como una de los aspectos de la dominación en el patrón de la colonialidad, para darle un real estatuto teórico y epistemológico al examen a su 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, como naturalmente parte de un debate muy reciente y para situado, es oportuno identificar aquí tres posiciones dentro del pensamiento feminista: el feminismo eurocentrico, que afirma que el problema de la discriminación de género de la formación 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 las ciencias a las mujeres no-blancas, indígenas y negras, de los continentes colonizados.

Sistema, así, una posición de superioridad moral de las mujeres europeas o norteamericanas, autorizándolas a intervenir con su misión civilizadora colonial modernizadora. Esta posición es, a su vez, inevitablemente a-histórica y anti-histórica porque lee toda la historia centro del cristal de tiempo letrado, casi estancado, del patriarcalo, y sobre todo oculta la crisis 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 invalidados por rupturas epistemológicas que fundaron nuevos campos —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 Oyewumi (Oyewumi, que afirma la inexistencia del género en el mundo pre-colonial (Lugones 2007), publicó en 2003 (2003 a), republicado en inglés en 2008) un análisis crítico del libro de Oyewumi de 1997, a la luz de un texto mio de 1986 que manifestaba perplejidad frente a frente al género en la América de la civilización Yoticha, pero con conclusiones divergentes (Segato 1986 y 2003, y de próxima edición en la antología de la Colección Ayacucho organizada por Francesca Cargallo que relataré en años de pensamiento feminista latinoamericano).

Y una tercera posición, por su parte representada, respaldada por una gran acumulación de evidencias históricas y relatos etnográficos que muestran de forma incontestable la existencia de no menos latentes o 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 descrita como un patriarcado de baja intensidad, y no considera ni efectuar ni repetir ni el liderazgo del feminismo occidental. En este grupo podemos mencionar a las periodistas feministas involucradas al proceso de Chiapas que constan oysen la construcción paradigmática de asociación de los tres órdenes de cosas de la dupla ausencia de las mujeres en la lucha de los pueblos indígenas y la lucha en el frente de la tierra por mejores condiciones de existencia para su género (ver, por ejemplo, Gutierrez y Palomo 1989; Fernández Castillo 2003; y Hernández y Sierra 2005).

Las mujeres – tanto indígenas como afro-americanas (ver, por ejemplo Williams and Pierce 1996) – que han arado y reflexionado décadas 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 devenido frecuentemente el desafío de las autoridades indígenas, que los presionan para que sus demandas como mujeres a riesgo de que, de no hacerlo, acaben fragmentando la cohesión de sus comunidades, incandolando más vulnerables para la lucha por terrenos y derechos. Esto ha sido contestado por las autentas que cito.

Datos documentales, históricos e etnográficos del mundo tribal muestran la existencia de estructuras reconocibles de diferencia – ve repartes a lo que llamamos relaciones de género en la masculinidad, centrándose jerárquicas claras de prestigio entre la masculinidad y la femineidad, 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 intermitencias a transito y circulación entre esas posiciones que se encuentran interdicias en su equivalente moderno occidental. Como es sabido, pueblos indígenas, como los Wirac de Venezuela, Coma de Panama, Guayaquis de Paraguay, Tiro de Surinam (Javaés de Brasil) y el mundo maya que equilibran, entre otros, así como una

variedad de pueblos nativos norteamericanos y de las primeras naciones caribeñas, además de todos los grupos religiosos norteamericanos, incluyen lenguajes y contemplan prácticas transgeneracionales establistas, como recitos en tre personas que el accidente establisto como siendo del mismo sexo, y otras transmutaciones de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente erigido de la colonialidad moderna (para una lista de identidades transgeneracionales en sociedades históricas y contemporáneas ver La Cruz y Campuzano, 2009a, 2010).

También son reconocibles, en el mundo pre-imperial, las diásporas 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 (Segala, 2003b). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a sobrevivir en un estado, atravesando prohibiciones y enfrentando la muerte – como en la alegoría freudiana 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 rúbrica y evaluación de sus pares, probando y reconfirmando habilidades de resistencia, agresividad, capacidad de dominio y apropiación que he llamado "trabajo lento" (*slow work*), cuya poder exhiba el paquete de potencias – física, política, sexual, intelectual, económica y animal – que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino.

Este índice, por un lado, que el género existe, pero lo hace de una forma diferente que en la precolonial. Y por el otro, que cuando esa colonialidad moderna se le aproxima al género de tradición, lo modifica pesadamente. Interviene la estructura de relaciones de la aldea, las castas y las minganzas desde dentro, transformando la apariencia de comunidad pero transformando los sentidos al introducir un orden al que regido por normas diferentes. Es por eso que habla, en el título, de *re-similitud*: sus nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo orden moderno. Esta cruz es realmente dual, porque un aldea que era jerárquica, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super jerárquico, debiendo a los factores que exhorta a seguir: la superafianza de los locales en el ambiente

contaminación, en su papel de intermediarios con el mundo exterior, es decir, con la administración del blanco. La masculinización de los hombres en el ambiente extra-comunitario, frente al poder de los administradores blancos, la supervisión y universalización de la esfera pública, habilita ancestralmente por los hombres, con el fortalecimiento y privatización de la esfera doméstica, y la feminización de la dualidad, resultado de la universalización de uno de sus polos terminales cuando constituido como público, en oposición a otro constituido como privado.

Si la idea siempre está organizada por el espacio, dividida en espacios bien caracterizados y con reglas propias, con privilegios diferenciados y un orden jerárquico, habitados por etnias 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, lateral, ritual, el discurso de la colonial modernidad, a pesar de su glocalización, esconde en su interior, como muchas autoras feministas ya han señalado, un fuerte jerarquismo abisal, celoso de lo que podríamos aquí llamar, tentativamente, de totalización progresiva por la esfera pública e totalización de la esfera pública. Sería posible incluso sugerir que es la esfera pública la que hoy continúa y profundiza el proceso colonizador. Si utilizamos la categoría "contrato sexual" acuñada por Certeau y Pateman, iluminamos esta idea afirmando que en el mundo-idea el contrato sexual se encuentra expuesto, mientras que en la colonial modernidad, el contrato sexual se encuentra disfrazado por el idioma del contrato ciudadano.

Ilustre 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 Brasil. Lo que ocurre, en general, pero muy especialmente en áreas donde la vida considerada "tradicional" se encuentra supuestamente más preservada y donde hay más conciencia 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-

na este argumento con la verdad verosímil de que su mentado "siempre facioso" el control que nosotros tenemos sobre nuestras mujeres es un control que siempre tenemos sobre ellas" suscriben este enunciado, como aunque en las páginas anteriores, con un argumento culturalista, y fundamentalista por lo tanto, en que se presupone que la cultura no prosa (sic) Adette Gaudier llama a esta utopía histórica "el invento del derecho consuetudinario" (Gaudier 2005: 697).

En respuesta, históricamente por cierto, que les devolvemos "es tu parte su 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 transformación por el espacio público republicano, que erige un discurso de igualdad y expulsa la diferencia a una posición marginal (problemática – el problema del 'otro', o la expulsión del otro a la calidad de "problema" – esa reflexión introducida por la anexión a la egida, primero, de la administración colonial de base ultramarina, y más tarde, a la de la gestión colonial estatal, como el primero de sus atchafueros: la cooptación de los hombres como la clase socialmente reducida a las tareas y papeles del espacio público con sus características pre-femininas).

Deliberar en el terreno común de la aldea, ausentarse en expediciones de caza y comercio con las aldeas, vecinas o distantes, del mismo pueblo o de otros pueblos, parlamentar o guerrear con las mismas no sólo, 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 quien se parlamenta, de con quien se guerrea, de con quien se negocia, de con quién se pacta y, en épocas recientes, de quien se obtienen los recursos y de qué los (como recursos) que se remedian en tiempos de polución 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 guerrearón y negociaron, y es con los hombres que el estado de la colonial modernidad también ha hecho. Para Adette Gaudier, los deliberada y funcional a los intereses de la colonización y a la efectiva de su control la elección

de los hombres como interlocutores privilegiados. “La colonización trae consigo una pérdida radical del poder político de las mujeres, ahí donde existía mientras que los colonizadores regían con ciencias extractivas masculinas e las inventaban, con el fin de lograr aliados” (2005: 718) y por lo tanto la “domesticación” de las mujeres y su mayor distancia y su unión para fortalecer la empresa colonial (Obeid 690 ff. Sobre este tema, ver también Segato (Imbau 2009)).

La posición masculina se ve así cuestionada y perturbada a una masculinidad nueva y diferente que se cuenta por detrás de la nomenclatura preexistente, rehúsa ella ahora por un acceso privilegiado a través y conocimiento sobre el mundo del poder. Se diseña así, inadvertidamente, mientras se opera una ruptura y reconstitución del orden, manteniendo para el género, los antiguos nombres, marcas y rituales, pero invirtiendo la posición con contenidos nuevos. Los hombres intentan a la alza sosteniendo ser lo que siempre han sido, pero estando que se encuentran ya operando en nueva clave. Pushimies luego también habla de la celeridad y permanentemente fértil metáfora del *base-snatchers* del clásico nollywoodiano = “The invasion 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 efecto de género representados en el drama a su lexico, 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 mimetis, del mal de la distorsión y exterioridad propias del ejercicio del poder en el mundo de la colonialidad. La posición de los hombres se torna ahora simultáneamente interior y exterior, con la exterioridad y capacidad ejemplarizadora de la mirada colonial, simultáneamente administradora y porregalica. 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 inicia la noción de pecado, crímenes nefandos y todos sus correlatos. Debemos atribuir a la exterioridad colonial moderna = exterioridad de la racionalidad científica, exterioridad administrativa, exterioridad ex-jugadora del uno y de la diferencia, ya apuntada por Aníbal Quijano

y por Walter Dignolo, en sus textos – ese como etnográfico que se aduce a la mirada colonialista (Quijano 1992; Dignolo 2003/2006) 290-291 y 424).

Además, tocava que, para a esta y peculiaridad a la posición masculina en la aldea, ocurre también la emasculación de esos buenos nombres en el frente blanco que los somete a estos y les muestra la relatividad de su posición masculina al sujetarlos a comisión gubernativa de colonizadores. Este proceso es violentogeno, pues oprime, oprime y oprime en la aldea, obligando a reproducir y a exhibir la capacidad de control inherente a la posición de sujeto masculino en el mundo (ahora posible), para restaurar la virilidad perjudicada en el frente exterior. Esto vale para todo el universo de masculinidad racializada, expuesta a la condición de no-blancura por el orientamiento de la colonialidad.

Sea también parte de este panorama de repatriación del género pre-eminencia por el género moderno el secuestro de toda política – es decir, de toda deliberación sobre el bien común, por parte de la rancia y expansiva esfera pública republicana, y la consiguiente privatización del espacio doméstico, su otorgación, marginalización y expropiación de todo lo que en ella era quehacer político. Los vínculos excluyentes entre las mujeres, que orientaban a la reciprocidad y a la colaboración solidaria tanto ritual como en las labores productivas y reproductivas, se ven disgregados 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 función política, es decir, de su capacidad participativa 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 ellas permitían y propician para el frente leonés 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 intervenciones son pletóricas

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

Así como es características de la mujer de gran aldea son, por su racionalidad y sistematicidad, orgánicas de los tiempos modernos, los temas modernos, como prácticas casi mecánicas de exterminio de las ruinas, son también una invención moderna. La barbarie de la colonial modernidad, generada por tener un sin fin de patadas, como he tentado argumentar en otro lugar, se encuentra vinculada a la presentación del espacio doméstico, como espacio residual, no incluido en la esfera de las cuestiones mayores, consideradas de interés público general (Segato 2013b). Con la emergencia de la grieta 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 andinos existen restricciones y prohibiciones a la participación y al voto, la metina y es reservada a los hombres la prerrogativa de deliberar estos hombres, como es bien sabido, me encuentro al analizar el parlamento en el agua 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 a día siguiente, con el subsidio del mundo de las mujeres, que solo habla en la casa. Caso esta consulta nocturna, la penalidad será eterna para los hombres. Esto es habitual y ocurre en un mundo claramente compartimentado 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 detacado de la ciudad, por ser de consulta obligatoria y porque en él se articula el grupo cooperativo de las mujeres como fuente política.

El género, así reglado, constituye una cualidad 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 completa antagonidad, la relación binaria es suplementaria, un término suplementario —y no complementario— al otro. Cuando uno de esos términos se torna "universal", es decir, de representatividad general, lo que era jerárquico se transforma en global, y el segundo término se vuelve resto: esta es la estructura binaria diferente de la dual.

De acuerdo con el patrón colonial moderno y binario, cualquier decidente, para alcanzar plenitud ontológica —plenitud de ser, debiera ser equalizado, es decir, commensurabilizado a partir de una grilla de referencia u equivalente universal. Esto produce el efecto de que cualquier manifestación de la ciudad constituya un problema, y solo dejará de hacerle cuando taruzada por la grilla equalizadora, neutralizadora de particularidades, de idiosincrasias. El otro —no, el otro-no-blanco, la mujer, a menos que deportadas de su diferencia o exiladas desde una ciudadanía commensurabilizada en términos de ciudadanía reconocible dentro del patrón global, no se adaptan con precisión a este ambiente neutro, aseptico, del equivalente universal, es decir, de lo que puede ser generalizado y atribuido de valor e interés universal. Solo adquieren política y son donados 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 problemáticas de forma en que puedan ser enunciables en términos universales, en el espacio neutro¹⁴ del sujeto repolitizado, donde supuestamente habita el sujeto ciudadano universal.

Todo lo que sobra en ese pensamiento, lo que no puede convertirse o commensurabilizarse 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 relacionarlo con naturalidad porque de él es oriundo. Y este sujeto, que ha formado la regla de la masculinidad a su imagen y semejanza, porque la origina a partir de una exterioridad, que se plasma en el proceso primero bello e inmediatamente cediendo que instale la episteme colonial y moderna, tiene las siguientes características: es bello, es blanco, es patriarcal, es hetero, al menos funcionalmente, heterossexual, es propietario y es estado. Todo lo que quiera beneficiarse de su capacidad creadora tendrá que, por medio de la politización, en el servicio de publicación de la identidad, pues lo público es lo tanto 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 2003).

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 resorte, epitomiza una multiplicidad. El binarismo propio de la colonialidad moderna resulta de la episteme del espacio y la exterioridad construida, del mundo de Uno y dos 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 cotizados de politudinal, 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 unipoco 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 ontológico y políticamente entero, completo con su política propia, con sus asociaciones propias, jerárquicamente inferior a la pública, pero con capacidad de autoelección y de autoinscripción. Podría decirse que la relación de género en este mundo configura un *genuinizado de bajo 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 presurosos propietarios de cooperación internacional, precisamente

propio utilizar una mirada universalista y parten de una definición esencialista de lo que sea "género" y las relaciones que organiza. En otras palabras, la gran fragilidad de las acciones de cooperación en esta agenda 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 étnica en la que respecta al género, y es dual en lo que organiza los espacios, las tierras, la distribución de derechos y deberes. Esa dualidad define las comunidades colectivas de género. Es oportuno 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 rituales 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 madre e hijos, 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. Enseñadas con foco en individuos, las acciones de promoción de la equidad de género no perciben que acciones sensibiles a un 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 resolver, 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 retroacción permanente junto a su grupo.

El otro gran error en que incurrir programas de cooperación internacional, por vías públicas y acciones de ONGs reside en la noción de transversalidad y la estrategia derivada de transversalizar las políticas diseñadas 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 por tanto que se trata jerarquía de grupos de género, es decir, de no igualdad 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 en sí mismas universales —su económica, su organizativa, su 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 prácticas 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, considerando 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. Universalizar lo de interés particular, parcial, como son las acciones de género, atravesando jerárquicas 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 presiguro, la esfera de político no es universal sino, como la doméstica, una de las singularidades. 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 respecto al patrón universal representado por este Uno constituyen un problema. La propia disciplina antropológica es prueba de ello, para nacer al abrigue de la convicción moderna de que los otros tienen que ser explicados, traducidos, commensuralizados, procesados por la categorización racional que los incorpora a la grilla universal. Lo que no puede ser reducido a ella, permanece como sócrata y no tiene peso de realidad, no es ontológi-

carácter plena, es descente, no amplio e irrelevante. La deconstrucción occidentalista, que desestabiliza la díada binaria, no viene escrita ni sentida en el circuito de la dualidad.

Con la transfiguración del *quilombola* como variante de la múltipla, en el binarismo del Uno = hombre/a, "auténtico" y el otro = resto, sebo/a, anormal/a, marginado/a pasan a enquistarse los transtos, la disqueribilidad por la emblematización de las posturas, que pasan a ser todas emblematizadas por la lógica binaria. El género se enjusa, a la manera occidental, en la actura heterosexual, y pasan a ser necesarios los Derechos de protección contra la homofobia y las políticas de promoción de la igualdad e 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 (describiendo esta diferencia en su ensayo, los recuerdos para las congresistas de religión afro-brasileña Nagô Yômbá de Recife en el artículo ya citado de 1986). Las presiones que impone el colonizador sobre las diversas formas de la sexualidad que encontramos en el continente ha sido relevada por Giuseppe Campuzano en crónicas y documentos del siglo XVI y XVII (Campuzano, 2008 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 o para de, conquistadas, que imponen nociones de pecado extrañas al mundo aquí encontrado y propaga su mirada perseguidora.

Esto nos permite concluir que muchos de los parámetros morales hoy percibidos como propios de "la cosmética" o "la tradición", aquellos que el instrumental de los derechos humanos intenta combatir, son en realidad pequeños, costumbres y tradiciones ya modernos, esta es, eruditos del patrón instalado por la colonial modernidad. En otras palabras, la supuesta "cosmética" homofóbica, así como otras, ya es moderna y una vez más, nos encontramos con el artilugio jurídico que la modernidad produce para combatir los males que ella misma introduce y continua propagando.

Este enquistamiento en categorías de identidad es también una de las características de la racialización, instalada por el proceso colonial moderno, que empuja a los sujetos a posturas rígidas dentro del canon binario aquí impuesto por los tribunales blancos = nobleses (sobre la

co-emergencia de la colonia, la modernidad y el capitalismo con las categorías "Europa", "América", "Indio", "Blanco", "Negro" ver Quijano 1991; 2000 y Quijano e Wallerstein 1993)

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 parte de este proceso. En medio a esta nueva situación – nueva y progresiva para muchos pueblos expuestos a un permanente y duro 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 si bien la lucha 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 indígenas, en los talleres de la Coordinación de Género y generación de la Fundación Nacional del Indio, al exponer ante ellas los avances de la Ley María de Peña contra la Violencia 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 encuentra en la familia nuclear y se clausura en la privacidad. Pasa a normar la familia nuevas formas imperativas de conjugalidad y de censura de los lazos extendidos que atavesaban la domesticidad (Mata 2010, Abu-Elghaid 2007), con la consiguiente prohibición 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 innumerable las resacas 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 destruyen entonces la autoridad, el valor y el prestigio de las mujeres y de sus esferas de acción.

Esta crítica de la caída de la esfera doméstica y del mundo de las mujeres desde una posición de plural ontológica a nivel de resto o sobre de lo real tiene como corolarios y consecuencias importantes. Entre ellas, la dificultad que se tiene cuando, a pesar de reconocer la omnipresencia de las relaciones de género en la vida social, nos conformamos pensando la realidad a partir del género, dándole un estatuto teórico y epistemológico como categoría central, capaz de iluminar todos los aspectos de la vida. A diferencia de esto, en el mundo pre-irritación, las referencias constantes a la dualidad en todos los campos simbólicos muestran que este problema de la devaluación gnoseológica del sistema de género el/la no existe.

Lo que es más importante notar aquí es que *en este contexto de cambio se preservan los nombres latinos y ocurre un espejismo, una falsa impresión de continuidad de la vida irracional, con un sistema de nombres, formalidades y rituales que aparentemente persisten, pero es ahora rigido, por otra estructura firme 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 suman sin saber cómo contestar la retirada firme de los hombres del "steampunkamos así", y a su reivindicación de la mantención de una costumbre que suponen o afirman inaccional, 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 suprimido 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 venían perjudicadas, debiendo 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 idea, como consecuencia de la colonización moderna: la distancia jerárquica y el poder de los que ya tenían poder - caciques, jefes, señores en general. Como afirma, 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 categoría represiva se agrava y magnifica. Cuando una mutación llega al límite de una especie humana. Es por eso necesario ensayar una labilidad retórica considerable para hacer comprender que el efecto de post-inclusión histórica es una ilusión de época, que surge con solidez a los nuevos límites de autoridad de los fundados y otras jerarquías de la aldea. Porque nos encontramos aquí frente a un culto tal como el efecto del que hablo al iniciar estas breves páginas, que tiene que sostener el fundamentalismo de la cultura política de fines de época, inaugurado con la caída del muro de Berlín y la obsolescencia del debate marxista, cuando las identidades, ahora primadas, 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 sustituir 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: al esbozo emerge con una mano lo que ya retiró con la otra. A diferencia del "diferentes pero iguales" de la fórmula del activismo norteamericano, el mandato indígena se encierra por la fórmula *dijs, dijs para nosotros de a cada, de "desiguales pero distintos"*. Es decir, realmente múltiples, porque el otro, distante, y aun inferior, no representa un problema a ser resuelto.

El imperativo de la comparabilidad desaparece.

Es aquí que entra con provecho el entusiasmo 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 hecho interno y la jurisdicción propia, es decir, del debate y del comportamiento de sus miembros, tramando los hilos de su historia particular. Como lo he aquí remitiendo a la extraordinaria película *Mooladi*, del director senegalés recientemente fallecido Ousman Sembene, sobre la lucha de un grupo de mujeres de una aldea de África Faso para establecer la práctica de la tribalcación desde el interior, la herencia de la comunidad, atravesada, como siempre ha sido, por el mundo circundante.

Bibliografía

- Asa Lughod, Lila, 2007 (1986), *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*. Valencia: Ediciones Castalia.
- Ar-nam, Abdallah Abou, (ed.) 1995 "Towards a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of 'Race', 'Ethnicity', or 'Different Treatment or Burdening.'" In *Gender Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Assis Canaan, Danilo, 2009, *Tráfico de mulheres, negócios de homens: Feminismo feminista e anti-colonial sobre os homens, as masculinidades e o masculino*. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Em internet: <http://www.fcc.ufsc.br/~app/assis3-2009/mao.html>
- Berhailah, Seyla, 2006 (1992) *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*. Feminismo, comunitarismo y postmodernismo. Barcelona: CEDUSA.
- Carapuzano, Giuseppe, 2006 "Reclaiming Traveso History." *Sexualities/Men's IDS Bulletin* 37/5, p. 34-39. Brighton: IDS.
- _____, 2009 a "Dialogue: Contemporary Traveso Encounters with Gender and Sexuality in Latin America." *Development* 52/1, p. 75-83. *Centre for International Development* ICID-6370000 www.cid.ox.ac.uk/development/
- _____, 2009 b "Antelagos, hombres vestidos de mujer: matices – el Museo Traveso del Perú." *Bogotá No. 4*, p. 19-53.
- Carrero, Ana (Coord.), 2010, *No olvidemos ni aceptemos. Feminismo en Centroamérica 2000-2005*. San José de Costa Rica: CFFA/CINA y Foróclm.
- Castro-Gómez, Santiago 2005 *La hybrid del punto cero*. Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816). Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Cornel, Patricia, 2001 (1998) *En el corazón de la sexualidad. Feminismo, sexo e igualdad*. Madrid: Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia.
- Coutier, Ariane, 2003 "Mujeres y colonialidad". In: *Enfoque. Motociclistas: El libro negro del colonialismo. Siglos XVI al XXI. Del exterminio al despojo*. Madrid: La esfera de los libros.
- Cuarterer, Margarita y Nellys Palomo, 1999 "Acordando con Miraflores de Mujer." In *Guiguerre Cal y Mayor, Aracely (coord.) MEXA: O Experiências de Autonomia Indígena*. Guatemala: Copenhagen: IWLA (Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas), p. 54-86.
- Hernández Castillo, Rosa va Aída, 2004 "Re-pensar el multiculturalismo desde el género: Las luchas por el reconocimiento cultural y los letrados de la

- diversidad", en *La Verdad: Revista de estudios de género* (México: Universidad de Guadalajara), N.º 18, pp. 7-33.
- Fernández, Rosalva Arias y María Teresa Sierra, 2005 "Repensar los derechos culturales desde el género: Aportes de las mujeres indígenas a debate de la autoestima". In Sánchez-Mutibay y Giselle Mutibay (Culhuco y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina, México: CUCBA/UNBIM/CEIOP).
- Figueroa, María, 2009 "Heterossexualidad y el rol Cultural / Medios Gender Studies". *Hispania* vol. 44, N.º 1, Winter, pp. 186-209.
- Mora, Efraim y Juan José, 2000 *La Evolución de subyugación: Cosechadora: Género en el Frente Moral - Minas Gerais (1890-1940)*. Florianópolis: Editora das Mulheres.
- Mignolo, Walter, 2002 (2000) *Deviantas Locas y Oligarcas Globales*. Aile Harariete: Editorial UFMG.
- Oswartz, Dyanne, 1997 *The Invention of Women: Making an Art out of Gender and Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Roberto, 2010 (3a edición), *El mundo por dentro de los movimientos: una historia de Cuba, Chile, C y Mujeres Creando Comandos*.
- Pataffon, Carole, 1988 *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Quejano, Anibal, 1991 "La madre rural, el capital y América Latina: hacer el sujeto-rural" en *OLA: Revista del Centro de Etnología y Cultura (Lima)* N.º 10, enero. Editorial de Nora Melande.
- _____, 1992 "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en Bonilla, Heracleo (comp) *Las campesinadas: 1992 y la población indígena de los Andes* (Lima: Quilka-Tercer Mundo/ Libro Muro) (135-50) (Buenos Aires).
- _____, 2000 "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* (Riverside, California), Vol. VI, N.º 2.
- Quejano, Anibal y Wallestein, Bernarue, 1981 "La americanidad como concepto: América en el moderno sistema mundial" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, América, 1492-1992, N.º 131, diciembre.
- Segato, Rita Laura, 2005 (1986) "Inventando la Naturaleza: Familia, sexo e género na Xungo de Recife". In Santos y Jaumones, Susana (Edición da Universidade de Brasília).
- _____, 2003a "Género, política e hibridismo en a transnacionalización de la cultura Yoruba" *Revista de Estudios Afro-Asiáticos*, Año 25 (republicado en inglés como Gender, Politics, and Hybridism in the Transnationalization of the Yoruba Culture" in Ojipona, Jacob K. and Barry Fey (eds.) *Orin Devo*

mar de María Koltún. *The Globalization of Gender: Religious Culture*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2009. pp. 485-512.

_____. 2005b. *Los Escenarios Presentales de la Violencia*. Buenos Aires: Trópicos.

_____. 2000. 'Antropología e Derechos Humanos: Atención e Impacto del Vinculamiento de la Explotación de los Derechos Humanos'. *Mundo* 32(1), pp. 207-216.

_____. 2002. *La Nación y los Otros: Etnia, Etnicidad e Identidad Abigéna en los Tiempos de Política de la Identidad*. Buenos Aires: Trópicos.

_____. 2010. 'Los Cruces Profundos de la Raza Latinoamericana: Una relectura del mensaje'. *Cultura y Comunicación* 2(1), p. 11-46.

_____. 2010. b. 'Feminización como crítica en el foro internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho'. In: *Ensayo: Rosa Yundt y Cintia Depoian*, (org.). *Foros de Género*. México, DF: Editora de la UNAM.

Warner, Michael. 1997. *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Weska, Karin. 2000. (1988) *Género y Teoría del Género*. Bogotá: Ediciones Juandel, Instituto Pensar e siglo del Hombre Editores. Colección Nuevo Pensamiento Juandel.

Williams, Brackette T. and Pauline Pierce, 1986. 'And Your Prayers Shall be Answered Through the Womb of a Woman: Insurgent Masculine Redemptor 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

Pase 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-álea— 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 de—significando y el valor dado del “acceso sexual” en las sociedades pre-intervención colonial y en las sociedad intervenida por el proceso de colonización— en los países hispánicos, la sociedad india. La mutación del campo sexual y lo que describo como la introducción de la mirada pornográfica emerge así como tal, un o punto nodal, eje de rotación para la mutación de un mundo en otro. Cuerpo objeto, alienado, y colonia surgen como molinos y aúna en el nuevo orden en constante expansión. Desposesión, en este proceso, es, por lo tanto, desposesión progresiva del cuerpo y de la sexualidad.

“Mundo álea” 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 indetermi-

¹ Agradezco a Patricia de Mendonça Rodrigues, Nonina Trichincha y Sado Ferrero Pezoso, investigadores de referencia para la construcción de este texto.

presentar. El proceso político en que se articulaban y organizaban progresivamente en todos los países en una colectividad fuertemente ligada a las nuevas formas de violencia y explotación a que sufrían, pero muchos veces cubriendo de realta 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? ¿Elly indios de que lo este haciendo? ¿Por qué a veces debe no hacerlo? La situación histórica de las mujeres indígenas, en términos de las privaciones que sufren y de la violencia que soportan, ¿aun hoy, se ha mantenido estable o ha mejorado 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 datos que emerge de los testimonios recogidos en reuniones oficiales, del movimiento social indígena, y mixtas, en las que convergen representantes de la 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 30% pueblos, según los datos del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística – IBGE, y casi 900 000 indígenas, según el Consejo Instituto Brasileño de Geografía y Estadística –de estos, 324 834 viviendo en ciudades y 572 083 en áreas rurales– y ha sido escenario, durante la última década, de un proceso riguroso de readjustamiento 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 institución relevante para una fracción importante de la población brasileña, se ha tomado fuertemente presente para todos los 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 (AMABM y AMITRUT), y comenzaron 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 Brasileña (COMICOAB). De allí en adelante, surgieron organizaciones de mujeres de pueblos indígenas del Nordeste y Estados de Mato Gerais y

Esperanza Santa (AFKINME), de la región Sur y Centro-Sul (AFKIN-SUL); para ser pánoramico de ese proceso, ver las contribuciones publicadas en Verdades (2008).

En medio de esa progresiva articulación política, dos mujeres –Pesare Kangang² y Miriam Terera, solteras, en 2002 al entonces Presidente de la Unión Nacional del Indio (UNAI), 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 situación 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 con ello 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 tuvo la característica de concluir ese taller, que tuvo un formato interactivo, en primer lugar presentar un vocabulario básico de nociones de género y de derechos, acompañando las categorías con algunos casos de la etnografía matrilial, y a continuación comenzó una conversación fluida y encañada, a lo largo de esa semana donde se relacionaron numerosos casos y yo intenté ofrecer un letrado que unificase 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 relativos 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 padre de la persona en cuestión, es decir, Pesare es indígena Kangang y Miriam es indígena Terera. Así comienza la mayor parte de los nombres propios en ese texto.

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

Realizo esta preface 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 acoso que sufren las mujeres de los departamentos, así como también exponen la mutación que experimentaron los tipos de agresión. Es a expensas de cambio que he decidido de escribir, 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 arborescencias en las reuniones que menciono, como un referente 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 libro en publicación por la *Revista de Estudos Feministas* de 1999 dedicado al tema, con una programación de Bianca Franchetto y artículos de Lasmaz, Lea, MacCaldum y Patrícia de Mendonça Rodrigues. También ver Franchetto 1996, Sacchi 2003, Lasmaz 2003, Patrícia de Mendonça Rodrigues 1993 y 2008, Vinente dos Santos 2012, y Maria da Rosario Carvalho 2012). 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 subordinado en los estudios de parentesco y familia, y hay en general una reserva muy grande en el núcleo de los etnólogos brasileños a hablar de la cuestión de género en el mundo indígena, pues el consenso aún dominante en el campo es que ese tema abordará una hegemonía y una política de mummies, de derechos humanos, de derechos de las mujeres—españolas y sobreimpuestas desde el exterior de la visión de mundo otorgada.

Una vez concluida la experiencia del primer taller, la Comisión resultante (Segunda 2003-04), con su lista de demandas, petitorios testimonial con énfasis, frente al Ministerio de Fundación, fondos para proyectos, se crea una secuencia de reuniones de mujeres indígenas de diversos pueblos, que pasaron entonces a ser realizadas por región. En 2007 la FUNAI crea la Unidad Nacional de Mujeres Indígenas, en 2008 se actualiza dentro de Coordinación de Género y Asuntos Generacionales (COGIG), pasando a incluir la gestión de los temas de las juventudes indígenas, y en 2012 vuelve ampliarse para incluir la gestión de la Identificación Social y pasa a llamarse Coordinación de Género, Asuntos Generacionales y Identificación Social (COGIFM). Este órgano, desde su creación y a través de sus transformaciones, siempre estuvo a cargo de una mujer indígena, Leta Betere Vale Wajichama.

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 temático dentro del órgano indígenista oficial y se plantean 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 combinación específica. Dos series de talleres se realizan. 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 mejorando la posición de las mismas en sus respectivas comunidades. En 2006, se publica en Brasil la Ley Maria 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 énfasis ahora en la divulgación de la nueva ley entre las mujeres indígenas. A partir de 2011, y hasta el presente, se vincian experiencias, con una primera reunión piloto a comienzos de este 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 política indolente. Finalmente, en junio de 2013 se realiza el primer censo censal de la nueva serie de género: los hombres, indígenas, habitantes, algunos de la región isoreste del país.

Desde el primer taller inicial, que concluye en 2002, surgieron los relatos que permanentemente apuntan a los tipos de violencia sufridos en la actualidad por las mujeres indígenas, y esos tipos se repiten en la forma cotidiana en todas las regiones indígenas, reportados por las mujeres para las diversas regiones y asociados precisamente a la realización de sus 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 las dos donde se produce 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 turísticos, 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 zonas hidroeléctricas, aldeas próximas a rutas nacionales y estatales, aldeas localizadas en las pentinas tibianas 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 despojo, 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 descrito como "patriarcado de bajo impacto", por razones que explicaré más tarde, se transforman en el patriarcado moderno, de alto impacto y de muy amplia capacidad de darte. 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 velvete a mojar, se encuentra arrastrado por el azaroso camino de la expansión vertiginosa del "frente colonial/estatal = empresarial" (militar + cristiano), listo

no significa meramente el cambio del color de fondo, de la escenografía de su existencia, sino un amarranamiento 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 afán por el beneficio propio en la economía de pleno mercado y su tecnología, es decir, la irresolución en la irresponsabilidad de su destino e incesante expansión, como valor convergente de un mundo que "progresa".

Se trata, sin duda, de una novedad. Este virripaño que acapala el mundo-aldea, captura todas las esencias de su vida comunitaria de antaño, los orgánitos y recalifica dentro y como sus orgánitos de un nuevo programa, es una nueva vuelta, un reciclaje, pero con dimensiones, antes desconocidas, de la que fue la primera embestida colonial que sigue inmediatamente al proceso de conquista, así como también difícil, por su inmediatez, de la fase republicana de expansión de los recién fundados estados nacionales sobre los territorios del indio. Es un proceso que da continuidad a aquellas embestidas de expansión precedentes, pero ahora, más o menos en una etapa maltratadamente libremente, caracterizada por la existencia consolidada de un acuerdo global que, aunque, agreda y ensaña los mercados regionales y locales, por gobernar es rentables de todas las orientaciones que aspiran a mezclar 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 coexisten, como pensamos a menudo, ternos antagonistas, y si hacen de un proceso cuetáneo y de molemanario, la coexistencia económica y la colonización por el discurso de los derechos y de la esfera pública. De este tipo de estructura internamente contradictoria, nos habla Gal Gorr (2002), en su brillante análisis de la "dialéctica apriada" (*carried dialectic*). En la situación contemporánea, como

he afirmado, el estado en declino va a reacción del estado empresarial y ambos comparidos por la representación mediática, una mano intenta, con torpeza, ir remediando los males que la otra mano va sembrando, va intentando amortizar las incertidumbres que origina y pausarla en su camino arrollador, causando un cansa 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 trocota la vacuación. 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 re-teradas, de forma casi idéntica, en todas las reuniones en que participe. Aquí las sistematizo y enumero de forma compacta, convencida de que el proceso que arrolla y masacra 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.

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

- atracción engañosa al matrimonio y abandono después de un lado de los efectivos militares;
- atracción a la práctica de prostitución mediante engaño.

- atracción al servicio doméstico esclavo o semi-esclavo en las casas de élites y subalternas,
- introducción de la mirada pornográfica y a renaldar sobre el cuerpo negro;
- violaciones,
- violencia doméstica exacerbada por la presencia disruptiva y la presión ejercida en la vida cotidiana por los destacamentos militares en las marchas-armas
- influencia sobre los hombres indígenas de los modelos de virilidad propios de la cultura masculina de los destacamentos militares.

Aldeas beneficiadas por servicios estatales

- arribó por parte de misioneros y estancias bien equipadas tecnológicamente que tienen, desde la primera mitad del siglo XX, acceso privilegiado y exclusivo a estas regiones y con su menoreo 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,
- como fuente interrelaciona en las concepciones de sexualidad y en la vida de pareja y matrimonial
- introducción disruptiva y preñudicial de ideas de pecado y malignidad asociadas al cuerpo femenino y a la sexualidad con consecuentes prejuicios morales negativos y humillantes 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 dano"
- introducción de la exterioridad de la mirada sobre el cuerpo propio de la metafísica occidental y europea y conductante a la posición escópico-pornográfica antes existente en el mundo amerindio

Aldeas en situación de aislamiento voluntario o con poco tiempo de "contacto" 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 (local, regional y en especial a las mujeres) a no contar con más tapos, provocando el riesgo de exclusión de la sociedad.

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

- Reagrupación y abandono de pueblos ancestrales de enemigos en nuevas aldeas, dirigiendo a las mujeres expuestas a la captura y violación tanto por parte de los hombres blancos a cargo del "frente de atracción" que "atraje", aprisionó y relocalizó las comunidades, como por parte de los hombres de la sociedad en el lugar con quienes fueron obligados a compartir el nuevo asentamiento.
- configuración de una situación para concentrar una que deja para las mujeres que sobrevivieron el proceso y las que nacieron del mismo las alianzas únicas con 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 agnataria 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 Indígena Misionero - CIMI indican que en 2012 eran 90 los pueblos en esa situación.

Aldas en regímenes de extracción del digno negocio

- expropiación de territorios y expulsión de las comunidades localizadas con la consecuente disrupción de la vida familiar y del tejido comunitario y la introducción de tensiones antes desconocidas en la vida doméstica,
- gausolismo patrocinado por los propietarios y aspirantes a propietarios para neutralizar el efecto, por medio de actuaciones colectivas y trabajos, amenazando especialmente a los hombres e impidiendo que estos se desempeñen en sus roles masculinos habituales 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 gentiles e indígenas a mediados de la Edad Moderna y distanciamiento de los códigos y prácticas comunitarios,
- atracción de los hombres al trabajo en las haciendas, rentos agropecuarios y a cargos públicos y de servicios remunerados en los municipios, con consiguiente 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 repositividad 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 recuso por parte de éstos a la exacerbación de la agresividad y la capacidad violenta como estrategia de restauración de su imagen masculina étnica,
- escalada de la violencia de género como consecuencia de la inducción al desahucio y a la depresión, al suicidio, a la dependencia química y a la auto-destrucción de los jóvenes por el sentimiento de indefensión e impotencia resultantes de la amenaza y el terror constantes, los asedios de laertes, la restricción de recursos,

la falta de acceso a bebidas alcohólicas, la dependencia alcohólica progresiva,

- 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 consiguiente empobrecimiento del control comunitario y de las autoridades indígenas sobre la vida familiar,
- desgaste y quiebra de la capacidad reproductora y del prestigio de los liderazgos míticos, con desarticulación del tejido comunitario y el fin de la salvaguarda que el representa para la protección de las mujeres.

Aldeas venidas a zonas de protección ambiental a que se superponen a las mismas

- imposición de límites muy precisos a la necesidad cíclica de cesación de las comunidades por conflictos internos, con el consiguiente aislamiento de las comunidades 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 linchazadas y mercantilización de los componentes del modo de vida indígena y de su ambiente natural, a tal punto la comercialización de la imagen corpora de mujeres y hombres indígenas con la consecuente objetificación de sus cuerpos.
- captación de mujeres indígenas para la prostitución

Aldeas en regiones de yacimientos de petróleo preciosos

- intrusión del medio por aventureros que actúan sin referencias a normas y tienen un impacto disruptivo en la vida comunitaria y doméstica;
- ocupación de territorios mediante prácticas de gangsterismo y asentamiento, saqueando el tercio por medio de ejecuciones secretas y masacres;
- concepción a un modelo de virilidad que es extraño a las relaciones de género comunitarias;
- atracción de las mujeres para obtener servicios sexuales, prostitución de la prostitución;
- violaciones;
- combates interétnicos disruptivos para las reglas comunitarias;
- como en todos los casos, la presión intrusiva sobre el grupo promueve el estrés y la agitación en el espacio doméstico y comunitario
- conflictividad y enfrentamientos abiertos entre grupos por explotación 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 zonas hidroeléctricas :

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

sus pautas propias de relacionamiento incluyendo al género, sus valores basados en un deseo de la definición por el precio, el riesgo, la compatibilidad y la capacidad de negociación, y sus modelos de agencia vinculados a esa relación de exterioridad con relación a un medio natural y humano esencialmente existencial como oportunidad para la extracción de lucro y ventajas, una pedagogía del cuerpo y la normalización alienígena por el desdoblamiento de la compatibilidad con el cuerpo y la explotación hasta el límite de hecho, abstracción que incide en la percepción de las mujeres como cuerpo a ser apropiado y utilizado.

- los campamentos de las instalaciones estructuradas y de las empresas destinadas al sandero, camufladas con grandes almas y el generoso aumento de las mismas, mayores vigilancias por vida que, como parte de sus estrategias "defensivas" recurren a acciones de intimidación que incluyen procedimientos selectivos, amenazas y masacres, interviniendo en la región de forma disruptiva e introduciendo un 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 hombre blanco, cuyo el resultado de la violencia que la empuja en el alcoholismo, sumada al stress causado por la resistencia e intervenir 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 abastecido desde una exterioridad apropiada y mercantil.

Alcances en regiones fronterizas afectadas por el tráfico de drogas y otras 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 trasciende sobre las relaciones de género.

- oferta de armas para ejercicio del control territorial y exacerba normas de la violencia con consecuente ruptura en las relaciones de género y la vida doméstica.
- formación y proliferación de gangs vinculados al tráfico con sus códigos y prácticas de control territorial y apropiación de la ruralidad basados en un estilo matroso de virilidad.
- introduce en 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.
- aparición de castigos y castigamientos con fines de ejemplaridad para el control posesor territorial y afirmación viril de los jefes.
- proliferación de violaciones en el espacio público y violaciones domésticas.
- distorsión 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 matrosas.

Áreas próximas a zonas nacionales y estadales y grupos de indígenas en territorio propio campados en los márgenes de carreteras

- intrusión y desarticulación de las paradas de vida comunitarias por parte de la sociedad no indígena, causando estrés y desorientación en las relaciones de género y familiares.
- proximidad de prostibulos y del accionar de la trata de personas y del tráfico.
- introducción de la mirada mercificante y pedagógica del cuerpo objeto.

- adicción al alcoholismo y las drogas, con su consecuente efecto violentogenico 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 aculturados se indignan por el mismo grupo, la autoridad parental sobre la pérdida de la guarda 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 hijos e hijas, que son retirados de las familias y entregados en adopción en los orfanatos próximos
- 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.³

Mujeres forzadas en las periferias urbanas o rurales por las ciudades en su expansión, comunidades desahucadas 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 indígenas, que no reconocen a los indígenas "desahucados" 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

³ Aunque el suicidio es mayor entre hombres, hay un aumento alto de suicidios en mujeres jóvenes y niñas en los Guaraní Ka'apor.

Todas las comunidades indígenas del país

- desmantelamiento de las relaciones de género por exposición de los hombres al masculo de verticalidad colonial, colonial/moderna,
- introducción de la masculinidad patriarcal y objetificante sobre el cuerpo
- aumento de la frecuencia y del grado de violencia de la violencia de género en sus diversas modalidades tanto intrafamiliar como extrafamiliar,
- vulnerabilidad de las mujeres al asedio sexual por parte de agentes estatales aculturados 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.

Aldens en estado de guerra con los invasores o aliadas del contingente reciente por el asedio 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 cedeña por el patrimonio 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 Rondônia y Mato Grosso, lleva a incursiones y expediciones puntuales constantes de "garimpeiros" (mineros artesanales) aliados a "sangreiros", 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 armar azúcar, coque 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 acultaron, matando a un grupo con feroces extremos de crueldad. Entre estos, una mujer fue colgada viva y cortada al medio con un facón (Dal Poz y Junqueira, 2013). Esto configuró lo que se venía largando

como un crimen de femicidio, por el carácter públicamente político y el contexto bélico en que ocurre (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 sévamos cómo se registra, en su entragada punta 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 acaban a describir situaciones de violencia en sus comunidades, en las ciudades y en espacios de movilización rural. Entre algunas de las situaciones se encuentran violaciones en contexto de trabajo doméstico perpetradas por el patrón, en sus comunidades ejercida la violencia por varones indígenas o "guerrilleros" 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, madres 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 cánones occidentales de belleza y en 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 (Segato, 2012).

Este panel y la variedad de situaciones en él compiladas Lahlá 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 rapta colonial. A partir de un cuadro de alianzas como el aquí trazado es posible concluir que el proyecto de Estado nacional no es otro que el de un frente de explotación del territorio para el cual se unen instituciones estatales con el interés empresarial de expansión. Se trata, sin duda, del lado más sordido de la modernidad, siempre imbuido de su naturaleza colonial. Una colonial/modernidad, como nos ha hecho ver Aníbal Quijano, a partir de la fundación co-

lional del proceso moderno y del paupso capitalismo (Quijano 1991a y b, entre otros, y Segura 2013a). 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 pueden existir sin una alianza y un respaldito estatal.

Es a remolque de este dano permanente y constante que el estado saca a relucir su capacidad legislativa, pero siempre lado a lado con el dano o con peserencia a sí 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 punta efímero con una mano lo que ya ha retirado con la otra*, y por la precedencia y la magnitud del dano, que además no se detiene, la mano reparadora —que queda en todas las alegrías— 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, interfiere y descompone la malla comunitaria del mundo aldea, pues se trata de una intrusión material que se apodera de las estructuras en las que gravita todo un ordenamiento de la vida, y las transforma carcomiéndoles el meollo y dejándolas casi huecas. Esa carcosa, 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 interrupción de su historia por el proyecto histórico moderno. Por fuera de una apariencia de continuidad de algunas estructuras, como paradigmáticamente el género, se esconde una ruptura, una verdadera

mutación. Las nomenclaturas permanecen, pero ahora muerden de un sentido muy distinto, por haberse incorporado a una nueva lógica, a un nuevo orden que es el orden de la colonialidad/modernidad. Ocurre entonces el efecto de una vez más, el de lo que llamamos género y de lo que llamamos ley por obra del mando-aldean, cuya consecuencia es una nominación por más que castigo, pero que, cuando con más aproximación, nos revela el engano de nuestra lectura actual' (Segato 2013-b).

Nos tratan también la propensión generalizada a dejarnos engañar por el engano de las retóricas de la modernidad y la fe no examinada en el Estado, la esfera pública, las leyes y, en fin, las instrucciones de la modernidad, que nos conducen, incautos, a una obediencia (Alvarez Degregori 2001) y a una desconfianza visceral de los otros mandos, en los mandos 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 pivote de la ruptura de los mundos con la entrada de la mirada colonial/moderna, siempre objetificadora, rebofetona y pornográfica, como intentaré demostrar con el relato de algunos casos. De la misma forma, se critican aquí ciertos pluralismos, incluyendo algunas variantes del pluralismo jurídico que, aun bien intencionadamente, positivizan la norma, el auto y las costumbres, fundándose en un relativismo cultural esencialista y metafísico que no reconoce el pluralismo histórico, el cual, como he afirmado en otra parte, es la dimensión más radical del *decho* a la diferencia (Segato 2013-c).

Un breve examen de algunos ejemplos de como se maneja 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 expengo. Mucho se ha hablado del pleito de las mujeres contra la ley consuetudinaria de numerosas sociedades tribales de países africanos como Sudán, Zambia, Uganda, Nigeria y Zimbábwe, que les prohíben 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 colora en términos de la oposición entre la barbarie de una ley interna

que impide a las mujeres heredar y las transforma en janas, y el carácter "civilizado" de una ley moderna que debe prevalecer imponiendo la igualdad de Derechos. El debate omite, sin embargo, que un mal procede a la barbarie del sujeción contemporánea de la "ley tribal". Esa omisión se debe a la forma en que en el precepto moderno de componer la vida fragmentando sus componentes como si estos fueran pasillos de ser observados se trata de hecho una norma de herencia patriarcal, existe asociada e indivisible de otras normas de cada comunidad 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 regencia instrumental, pues ve la barbarie de dejar a las mujeres en estados 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 dañado. 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 indisoluble 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 apelar todas las febras a la ley moderna y al avance del Estado como hereditarios del juicio se puede entender a partir de una impresionante historia que me fue relatada por la profesora Xaviera Isabel Bórquez Walsatz de la Aldea Triangulada Comarcación situada en la Tierra Indígena San 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 aplicarla. Como dice, 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 intimidad masculina en la casa de los hombres.

Sucede que, con la imposición de la concepción liturgizante moderna de lo que es una norma jurídica, la ley se espeluzna y se demarcariza: no existía, en principio, normas que no sean aplicables, la ley deja de ser entendida como un *habla* en los casos, aunque, de hecho, con frecuencia lo continúe siendo. El caso que me relató la profesora Isidro vino a mostrear, justamente, este cruce: algo cambió en el papel y la función de la ley, en su sentido. En una familia de su aldea vacuata, una joven casada coquetea abiertamente con un indigena del mismo pueblo habitante de la ciudad. El indigena que sedujo a la joven, había sido corrompido y corrompido por la sociedad blanca y ocupaba un cargo político-electoral en el municipio. Mantuvo una relación con ella, y luego la abandona. La joven, entonces, podría ir a denunciar a su casa, sinoven cuando la perdona y le abre las puertas para que se recupere 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 se viera, dos o tres jóvenes guerreros la vigilarán, aplicando marcialmente y otorgando matriculas a lo que antes siempre haya sido una fórmula del discurso.

Hoy, según me cuenta la profesora Isidro y otros paratiempos cazadores de los talleres de divulgación de la ley. Murta da Penha cuenta 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. Sexuellos que siempre presentaron los más bajos índices de violación, son hoy sexedules con índices altos de violación, por una 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 debemos estar hablando de normas que se han autónomas e independientemente para regir un sustrato como un *deus ex-machina* desde el exterior del contexto pactado, 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 organiza de otra forma. La violación, no tiene el sentido de un asarato moral, de un daño a la moral, que desgraja el prestigio y el valor de alguien. No hay vergüenza ni perversidad religiosas en la agresión sexual, y esta no pertenece a la víctima y sus legitimaciones. La agresión sexual es un hecho, otro posible, un castigo corporal por ser un castigo moral, y así constituye una relación moral, de la víctima y a través de esta, 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 masculina, que priva 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, etc. en estos dos casos–, pero el contenido de ese nombre y la significación de ese elemento se era de otra naturaleza. Un nuevo sentido es constituido como referente de una denominación que continúa. Y detenemos aquí para puntualizar este efecto de verosimilitud y laberinto del sentido original de las normas es muy relevante para entender qué sucede con las reglas que orientan las relaciones e géneros a partir de la interferencia del frente colonial sobre el mundo-aídea, es decir, cuando la masculinidad propia del mundo-aídea se ve interpelada y convocada por la masculinidad del mundo colonial/moderno y debe responder a este 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 la que ocurre y no debería ocurrir al intentar realizar el, en principio, saludable ejercicio de considerar las reglas y “costumbres” como una “justicia” o un “derecho” propio de las sociedades indígenas. La autora describe la forma en que el Banco Interamericano de Desarrollo – BID ha implementado un proyecto global que se propone “positivar 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: 150-191). Esa positivación, rememora argumentando aquí y como Sánchez Botero señala, es una falta comprensión de lo que esas normas son y significan en el seno

de las comunicables 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 hermana otra de la propia misma es lo que aquí se torna indispensable, y lo que no tenemos.

No ha sido frecuente el foco de las etnografías sobre este fenómeno que aun intento revisar de a propósito y desatino de la norma, y en especial, de las normas que constituyen el género, como proceso inherente a la intervención del blanco, para incluirla en el nuevo conjunto de relaciones. Tampoco contamos con etnografías de la vida sexual del mundo americano. He mencionado diversas veces, más arriba, el hecho de que la sexualidad y, en especial, la masculinidad americana se ve alterada por la exposición a los patrones de virilidad de la sociedad dominante. También he visto la pedagogía pornográfica que ha en su efecto, introduciendo la mirada alterada, 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 cuerpo sexual pasa a tener la connotación de prolanación y apropiación. El cuerpo pasa a ser no solamente un territorio accesible, sino también apropiable y objeto de rapina. Algunos ejemplos nos ayudan a exponer el nudo de esos cambios verdaderamente 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 impone. Solo tenemos el vocabulario que la colonialidad/racidez, con su grilla cognitiva empuja 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 etnógrafos que tienden a una comprensión unívoca sobre la sexualidad en Béasse, 2011).

En un experimento de "antropología reversa" entre los indígenas Matsigenka de la Tierra Indígena Vale de Javari, en el Estado de Amazonas, que Bárbara Mazonhaive Anst 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 extremamente distantes de los grandes centros.

En la aldea Azechea, una de las transformaciones vividas allí provocada por la existencia de una placa solar que antes era usada para la iluminación de la escuela y ahora estaba conectada a un convertidor y una batería de camión que provee una de energía una televisión y un aparato de DVD. En la otra aldea, seis horas de camino por un río 800 metros abajo, la televisión y el DVD e implementados por un generador movido a combustible – llamado “gombosol” en el área local. En ambos TVs, uno de los programas muestran películas pornográficas compradas o trocadas en las ciudades de Atlanta do Norte, Beppiam, Coimbatore o Taboanga (AM), en Brasil o en Bogotá, Colombia. (Marsemave Azei, 2012: 15, en traducción del portugués).

Reconociendo a todos el reino de la mirada sobre ese encuentro del ojo indígena con la pornografía – la sorpresa, la perplejidad, la curiosidad, el asombro de los Matsigenka ante las escenas que, en comunidad – viejos, adultos, jóvenes y niñas, niños, veían cada tarde intencionalmente desahucar en qué consistía todo aquello que entendieron como “sexo de blanco”. Pero hay que entender que no se trata, como se lanza la autora que cito, solamente de una diferencia relativa a las formas que lo propio parece sexual asumir (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 erotica”, con su énfasis en la experiencia del placer y una “ciencia sexual”, con su énfasis en la representación y en la exterioridad (Foucault 1990). Está sugerida también aquí la diferencia entre el sexo como goce típico de poder apropiador y administrador –perverso, en un lenguaje lacaniano–, y el sexo como placer de relación –erótico, para Lacan–. Aquí se distinguen la *pornografía* del *eroticismo* – el goce de un sujeto exterior que fantasía la apropiación del cuerpo explotado 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 localizada y objetivada de sus placeres se encuentra asociada a la exterioridad colonial moderna – exterioridad de la racionalidad científica – exterioridad apropiadora de la naturaleza – exterioridad administradora de los recursos, exterioridad expurgadora del otro y de

la literatura, ya que apunta las por Anibal Quijano y por Walter Dignolo, en sus textos y que aquí maduran en los textos de ese carácter peritográfico de la mirada colonizadora (Quijano, 1992; Dignolo, 2003) 250-291 y 31-41. La replanta, con la escultura exterior, patológica, afirmadora del cuerpo y de la exageración, y con un retorno a la escultura del proceso colonial, se manifiesta también en el hecho de la carencia, que se puede examinar tanto en toda la problemática de la división de las minas, entre los grandes emprendimientos extractivos y la presencia de huachos, se revela aquí una rebelión expropiadora y apropiadora, rapiñadora y exterior, con el medio ambiente natural y con respecto al cuerpo femenino. El artículo también el relato de que cuando los jóvenes de comarcas paraguayas, con gran presencia de población indígena mbaéche, en la Argentina, ingresan a las cabecezas regionales reclutados como soldados en los cuarteles, el primer pago de su salario es en el noveno mes en términos a los huachos de las intermediaciones del destacamento en el que recibían entrenamiento militar. La consonancia con esos es interesante que, después de la prohibición de los presbiteros en la ciudad de Buenos Aires en 1905 y en toda la Argentina en 1936, con la ley 13.321 esas vuelven a permitirse en 1944 solamente en las proximidades de los cuarteles militares (Schnobél, 2009). Una vez más estamos frente a la pedagogía de la mirada peritográfica sobre el cuerpo-objeto de las miradas. Una pedagogía del leer, científica del cuerpo consumido como alimento del pacto entre los hombres que asiste a sus rostros, se cancelaba y consolida. Pedagogía necesaria de insensibilidad, visado de la empuja y distancia rapiñadora, para generar el *esprit-de-corps* de la hermandad masculina. Poco importa aquí, como Lacan afirma al referirse a la posición escópica y la "mirada", no es el observador y no el objeto mirado el que importa, es decir, el agente el activo en colocar el ojo en lugar, revelar su deseo (1978). Es importa poco porque para colocarse efectivamente en ese lugar, el objeto debe, por su parte, objetivar la mirada del espectador, enseñarle a desear desde afuera, desde la falta, y ser capaz de secuestrarlo y volverlo a dirigirse a

²⁵ Si en dicha ley era aquí la mirada de los públicos o indígenas frente a las edificaciones de los vasos macho en los montes del mundo. Es una mirada peritográfica sobre escenas que son plenamente cionas y que nada tienen que ver con la talibis que esas edificaciones 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 activar el "objeto" de la mirada que, a su vez, la exhibe, se encuentra, por lo tanto, cautiva y obligado a permanecer como a la eficiencia de esta pedagogía de la cualidad que es la pedagogía del amor por el *gati*.³ Desde esta perspectiva, esa modalidad de mirar talante e *taloso* es plenamente histórica.

Fu a resulto dirección de la dicho y es e inicio de lo sacraldo con e antiguo ritual Navante de da si no, ha a las mujeres. La película *Piñobisa*, *Mulieres Kirentu son Momi* de 2001, producida por Viden en las Áldas – VIDA y dirigida por Tago Campos Torres y Divine Eserwahé muestra este cambio: esta mutación ritual y normativa a la que vengo refiriéndome se relata en el documental de la aldea Sangadome, de Mato Grosso, para filmar una película sobre, ese ritual de iniciación femenina, validado por última vez completo en 1977. La dificultad resulta de que el Piñobisa prescribe que, durante la *anga* (fiesta de la muerte del marido) tenga un sexo sexual a la mujer inactante, siendo esto aceptado como un honor por el propio marido y su joven mujer. Como consecuencia de la presencia de una misión eclesial en la aldea, la mirada ya categorizada 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 la denuncia de los sacerdotes católicos, accionando un trabajo de su verdadera guisa original, para ser desechado definitivamente abandonado, en la conciencia de la técnica que el blanco hace del mundo. Si ojo xacate aprende a ver el mundo, su propio mundo, con el ojo del blanco. Desde entonces, las mujeres quedan sin nombre, pues es a través del Piñobisa que el nombre les es dado.

Una conversación entre el director indígena, Divine, y su director blanco, Tago Torres, en la mesa de montaje, mientras relacionan imágenes de un momento de la vida. Divine ya pasando revista a algunas memorias de su vida, y relata, al conductor, través la cámara, que durante su

³ Kaja Silverman (1990: 307) parece confirmar esta historicidad cuando, en una nota, cita un comentario de Liza respecto de la conversión auto-consciente de esa mirada que se torna explícita: "I saw myself seeing myself" ("this formulaic remark correlates with that fundamental mode to which we referred in the Cartesian essay: "Nada sinzaca hoy de que el objeto cartesiano es un trabajo plenamente histórico").

clausura en la casa de los hombres. Llamada *Bo* entre los Návante - para pasar por el proceso de mutación masculina, le llamaba la *zeticot* que, además de su madre, otra mujer le llevaba su comida hasta el recinto. En una de sus salidas del resguardo, le pregunta a su madre quien era esa mujer, a lo que ésta respondió revela alife que era de la casa de su no padre que aquella criada poseía. Fue así que Divino se enteró de que su paternidad no legítima era de su no 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 esta que le dicen: "No, no es así. Entre nosotros, las cosas son de otra manera". Es en esa exclamación, confesiva, que se encuentran encriptadas todas las ontológicas cuestiones del patriarcado de bajo imperio propio del mundo-aldeá, comunitario, y el patriarcado perverso de la colonia. Anodinidad aporocórica, pues en el contexto del *P'óñhara* no existe ni mala pornografía, es decir, no existe accesibilidad sexual expropiciatoria y causa de deterioro moral, en el sentido que revela la mutada, confusa ante su propia colonización, del linaje indígena. De esta forma, la alife quiere hoy recuperar el racial *P'óñhara*, pero el mayor obstáculo que enfrenta viene de los jóvenes chicos de las mujeres que tendrían que participar del mismo. Estos jóvenes hombres han aprendido a entender el cuerpo de sus esposas como una moneda pagada 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 colonizador, que lo permite.

Perú el mundo blanco - con su prejuicio y pecado, con su visión del sexo como daño, traición, reducción y su caído 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 wichi, 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 "pediatro violador" del pueblo wichi trueno

el país y provocó un enfrentamiento leve entre las antropólogas que trabajaban sobre el tema de género. El feminismo universalista afirma que el acceso sexual del marido de la mujer sobre una mujer e edad es el bien en todos los casos y para cualquier sociedad. El feminismo decolonial afirma que es necesario cuestionar lo que dice la gente, y se lo hizo durante los siete años que el joven marido de ambas mujeres estaba permanentemente fuera de estas tierras. Llevamos su condena al momento 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 las agentes estatales en criminalizar al joven marido wicho: en esa región existe la costumbre del "chupachi", es decir, de la mutación sexual de jóvenes chichos mediante la violación de las niñas wichis de las aldeas próximas. Sucede que, al ser 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 chichos, el estado es omiso y la impunidad es garantizada. Aquel empeño encubierto por velar por la integridad sexual de las niñas indígenas frente a los hombres también indígenas, en aras de ellas sin en los argumentos del propio pueblo, se desvanece y deja lugar a la omisión, y la arbitrariedad cuando el agresor de las muchachas indias es el hombre blanco (ver Gebielli 2007, Corralán 2011, Balasoa 2011). La hipercensura de la mirada del blanco sobre el medio 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 Caricão, Estado de Goiás, nacida en 1952. Al preguntarle sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lúcia 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-

erminó igual, había sido ya relatado por su propia madre, décadas atrás, a la antropóloga Rita Heloísa de Almeida Araújo, que la registró, según consta, en tesis y publicaciones (1985, 2002). Ciertamente, la historia que recoge en *Tangará da Serra* por el relato del pueblo, colonial, carente y complementa la historia oficial de los Tupano, cuya historia se diluía en la incitante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Aracá (198, 2016). De acuerdo con el estructuralista relato de Ana Lima, los Tupano, que habían sido uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la ocupación portuguesa, después de las guerras y masacres, llegaron a su casi extinción por una serie de epidemias que les asestaron o que fueron el golpe definitivo de la secuencia de informaciones rastreadas solamente tras un período vasto en las primeras décadas del siglo XX, una de ellas la epidemia de Amílcar. Frente a la amenaza 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 extranjero, de cualquier origen y color, que arribase sus tierras. Hombres blancos, azules y negros fueron de la misma forma abordados y convocados a la tarea de procrear y así, reconstruir las bases de nuevas almas que permitirían rebasar el puñal Tupano. Hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les había concedido por la corona portuguesa a fines del siglo XVII les duró dos años. Hay un alrededor de trescientos miembros, la comunidad se encuentra fuera de prisión y comienza 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 procreadora, y la suspensión total o restringida de todos los parámetros que hoy consideramos constituir la normativa positiva de un cultura, reglas de conjugalidad y parentesco, creencias respecto de la vida y sus prácticas procreatorias, rituales de identidad que colocan barreras entre sociedades, etc. Las tres regeneradoras del mundo Tupano aljaron deliberada y estratégicamente de todas las contenidos que sirven de referencia para lo que concebimos como etnicidad y la identidad e identificaciones que de ella se derivan, y trabajaron estructuralmente por un proyecto como pueblo obedeciendo a una pulsión de futuro colectivo.

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

Otros sacrificios se han visto también frente a la muerte como sujetos colectivos, y se han rescatado a sí mismos 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 Ava-Caraemo de los ríos volaron diez mil y hoy son veinte personas, algunas de ellas hijas de lo que llamaríamos víctimas o de relaciones incestuosas. Las madres, sin embargo, nunca les hablan sobre esto, pues es la denominación de ser construido como pueblo lo que consideran relevante.

Género y colonialidad del patriarcado de bajo impacto al patriarcado moderno

He mirado mi exposición con un estado de formas de agresión patológica por las mujeres indígenas a medida que avanza el frente estatal-empresarial-mediatizado-ensuciado que no deja a nadie de la participación del Estado en los daños infragónicos. He argumentado que todos los esfuerzos en términos de legislación, prófugas públicas y acciones estatales para pueden contra esta máquina anolladora 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 infiere a los pueblos. He mirado hasta aquí de la transición de lo que he llamado "mundo-áldea", a falta de un nombre mejor para representar las relaciones sociales antes de la incursión colonial, al mundo intervenido por la administración colonial, primero ultramarina y después republicana, colonizante el foco en la mutación de la corrupción de la norma, y en espectros 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 pseudo-acturas en nuestros países, que llegó a la frontera indígena, al "mundo-áldea", 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 audaces baje la forma de derechos, para entonces la acción del veneno que ya inoculó. Debido al fortuito consenso del Estado y a baja consciencia entre sus agentes de la diferencia, entic la 'estadadania' como masa de individuos formalmente titulares de derechos y una organización comunitaria y colectiva de la vida, la consecuencia es su acallar es, así inevitablemente, discrepante con respecto al tejido de relaciones y sistema de autoridad propio del mundo-aldea, además de producir el desconocimiento de los mitos de la memoria de sus miembros. He visto ese parangón irredoblarse, expandirse y afectar la vida de las mujeres a través de una forma de información 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 crisis individual irraduzida 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 o bases de prestigio entre la masculinidad y la femineidad, representadas por figuras que pueden ser entendidas como hombres y mujeres. A pesar del carácter revolucionario de las posiciones de género, en ese mundo son más frecuentes las aberraciones 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, Curao de Panamá, Guayaquis (Aché) de Paraguay, Iro de Surinam, Jivari de Brasil y el cautila incaico pre-colombiano, 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 transgenericas establizadas, casamientos entre personas que el Occidente entencle como siendo del mismo sexo, y otras transuvidades de género bloqueadas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad (para una lista de etnocasos transgenericos en sociedades históricas y contemporáneas ver Compurano 2009 a: 76).

También son reconexibles, en el mundo pre-invasión, las denuncias de una construcción de la masculinidad que ha atropellado 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 coluiano (Segato 2003-04). Esta masculinidad es la construcción de un sujeto obligado a adquirirlo como status, trayéndolo por caminos y enfrentando la muerte –como en la alegoría negativa del señor y su sujeto– sobre este sujeto pese al imperativo de tener que conducirse y reconocerse a ella a lo largo de toda la vida bajo la mirada y evaluación de sus pares, probando y reconstituyendo habilidades e insistencia, agresividad, capacidad de dominio y acervo de lo que he llamado “virtudes ferrenas” (ep. vii) para poder exhibir el “paquete de potencia” (biceps, potencia sexual, intelectual, económica y moral) que le permitan ser reconocido y tratado como sujeto masculino.

Por lo tanto, consistentemente a lo que han afirmado otras autoras también críticas de la colonialidad (Lugones, 1997; Oyewumi, 2007, entre otras), el género no puede 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 diosa, la medicina 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 *verro-similitud*, ya que los nomenclaturas permanecen, pero son reinterpretadas a la luz del nuevo poder moderno. Algo semejante ha apuntado Julieta Perrón con su idea del “terronque” de patriarcalos (2010):

Esta entra es realmente fatal, porque un aboma que era jerárquico, en contacto con el discurso igualitario de la modernidad, se transforma en un orden super-jerárquico y desarticulado, debido a

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

- la instrumentalización 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 las mujeres, en una esfera pública que se reserva para sí toda la politización y se vuelve, de esta forma, inflacionista y pretenciosamente universal, siendo sus leyes positivadas;
- el derrumbe, la privatización y nucleación del espacio doméstico, transformado ahora en resto y margen desprevisto de politización;
- la binarización de la dualidad que estructura el género en el mundo indígena con totalización de uno de sus dos términos cuando construido como público y universal, en oposición a otro, constituido como privado particular y marginal, relaciones de complementariedad dicales se han convertido en relaciones binarias en que uno de los términos es suplementario;
- la individualización y estaficación de un mundo que fue compartimentalizado, subdividido por categorías de género con sus espacios colectivos propios;
- la especulación del ojo pornográfico, concepto que resume la mirada exterior y objetivante así como la comprensión del cuerpo 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 crítica hasta el momento en lo que respecta a la creación del género (ver, muy especialmente, Miranda 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).¹

¹ Otras ejemplos en la misma dirección pueden encontrarse aquí como las reflexiones en este debate de Karina Chávez (2011) y Soledad Sautter (2013). Tara-

Por su parte, he examinado este proceso por extensión en mi texto ‘Género y Ciudadanía’ (2013), para concluir mencionando la máxima “diferentes pero iguales” de los derechos humanos que expresa su propósito de universalizar la ciudadanía mediante la expansión de la regla estatal. Así como las pérdidas y las ganancias que resultan de la captura de las justificaciones del mundo árabe por las del mundo del blanco, concierne que en el “desiguales pero desiguales” de la ciudadanía en una versión, es decir, en la posibilidad de la diferencia no inscrita como problema, radica un nuevo punto de partida.

Bibliografía

- Alarcón Degregori, María Cristina. 2001. *Sobre la maternidad genitoria forzada y otros demonios*. Barcelona: Publicacions d'Antropologia i Etnologia, Unversitat Autònoma de Barcelona.
- Balazs, Katalin. 2011. ‘Mujeres blancas que buscan volver a las mujeres color: el caso de los Eñombes color este. Desigualdad, colonialismo patriarcal y feminismo postcolonial’, en *Asísonos: Revista de investigación social, Diseño, Feminidad y postcolonialidad*, Vol. 8, N.º 17, setiembre-diciembre. México: IIC. Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Buono, Sarah; Aida, s/d. *El caso del no calado fetiche no en el sangü de Recife: la ‘ciudad de las mujeres’ que no está*. Tesis de Doctorado a un delencija en el Programa de Antropología de la Universidad Complutense de Madrid.
- Centro Indigenista Missionário (CIMIP). 2011. *Colonialidade: Etnologia e outros Povos indígenas no Brasil - Diálogos de 2011*. Belo Horizonte: Ademir Cavallho, Maria Rosário de 2012. *Essência Coletiva*, Número 10, janeiro/março.
- Ceballos, Alejandra. 2007. ‘El caso de la mamá wichi en la prensa: Violencia y exclusión detrás de los discursos sobre la igualdad’, *Diagnos: Antropológia y cultura*, Vol. 4, N.º 14.
- Corvalán, Elena. 2011. ‘La “Costumbre” de violar a las Wichi’, *Reflexiones Marginales*, N.º 16, 1, Septiembre, <http://elreflexionesmarginales.com/index.php/cronica-de-frentes/2011-practicas-de-dominacion/> (accesed 25/09/2012).

bién la tesis doctoral que prepara Aida Buono Sarlo, que muestra con el punto a la expansión de la regla estatal modernizadora en los territorios de religión afro-brasilera, las mujeres van perdiendo la posición de atención que siempre han tenido en ese medio (Buono Sarlo s/d).

Eva Segato

Dal Poz, João e Carolina Janqueto, 2013. "Canta Largo", in *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. Brasília: Fundação Socio Ambiental. <http://pib.socioambiental.org/povo/0611> acessado em 1 de agosto de 2013.

Leirion, Michel, 1987. *The History of Kikanda*. Volume 1. An Introduction to Bengali Books.

Lucarelli, Diana, 1996. "Mulheres em seus Sujeitos". *Revista de Estudos Feministas* Vol. 4, No. 1, pp. 35-59.

_____. 1999. "Apresentação". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No. 1 e 2, pp. 141-143.

Galvão Celestani, Francisca, 2012. "Feminismos desde Abya-Yala: Ideias e perspectivas de las mujeres de 60 pueblos de Nuestra América". Bogotá: Ediciones Desde Abya.

Gou, Gil. "Imperial Humanitarianism: History of an Arrested Dialectic", in Hernandez-Trujillo, Betta Espinoza (ed.), 2012. *Moral Imperialism: A Critical Genealogy*. New York: New York University Press.

Fundação Socio-Ambiental, 2009. "Canta Tapiró", in *Enciclopédia Povos Indígenas no Brasil*, Brasil. <http://pib.socioambiental.org/povo/0611> acessado em 28 de outubro de 2009.

Lucas, Jacques, 1972. *The Self-Transmittal: Concepts of Psycho-Analysis*. New York: Norton.

Lastaria, Custane, 1999. "Mulheres indígenas: representações". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No. 1 e 2, pp. 143-156.

Lastaria, Custane, 2009. *De Vôlao Uta de Lele: Governo e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/FEA.

Lazzarin, Rita Heloisa de Almeida, 1983. *Os Índios e o Contido: duas histórias do Brasil*. Tese de Maestría em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.

_____. 2003. *Abrebramento da língua segundo os ensaios linguísticos curvados gravados em 1960 e 1963*. Brasília: FUNAI/DEDOC.

Lea, Vanessa Rosemary, 1999. "Desnaturalizando gênero na sociedade Mbengokre". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No. 1 e 2, pp. 176-194.

Lugones, María, 2007. "Incorporation into the Colonial / Modern Gender System". *Pygmalion* vol. 22, no. 1, Winter, pp. 156-209.

McCallum, Cecília, 1992. "Aquisição de gênero e habilidades produtivas: o caso Kaxinawa". *Revista de Estudos Feministas*. Número duplo - Dossiê Mulheres Indígenas Vol. 7, No. 1 e 2, pp. 157-175.

- Masonarye Anst, Barbara. 2012. "Vida sexual des Su Lengas (Nos) Indigenas: Trasmision e sexualidade dos Pranceos e da Antropologia". En Sacchi, Angela y Mariana Marie Cronikow. *Gênero e Forças Indígenas*. Brasília: Pivô de Janeiro. Versão do IUPERJ-EPNIA, e. 617.
- Mendoza, Beaty. 2013. *Ensayos de crítica genotípica en Nuestra América*. Ciudad de México, en prensa. DOI: [10.1017/9781016810000](https://doi.org/10.1017/9781016810000)
- Magalhães, Walter. 2003. *Historias Locais 7 - História Global*. Belo Horizonte, Brasil: UFMG.
- Pearaugues, Patricia de Menezes. 1993. *O Sexo de Mulher: uma nova gênese entre os Jênes da Ilha de Itaipua*. Dissertação de Graduação. Universidade de Brasília.
- _____. 1999. "O surgimento das armas de fogo, alienação e feminilidade entre os Jênes". *Revista de Estudos Feministas*, Número duplo - *Desse Mulheres Indígenas* Vol. 7, Nº 1 e 2, pp. 195-225.
- _____. 2008. *A comunidade de Itaipua - uma nova Jênes da Ilha de Itaipua*. PhD Thesis. Department of Anthropology, Universidade de Chicago.
- Ochoa Muñoz, Karina. 2014. *La tacha del pueblo Noreño*. Memória em construção de negres y jênes pueblos indígenas femeninos. *El caso de Nechitabaaco*. Guerrero, Fesgado e Coahuila Rural, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Oyewumi, Oyeronke. 1997. *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Divisions*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta. 2010. (3ª edición). *Indio, lo jênes é que é: un a'wô comunitario*. La Paz: CEDEP, y Mujeres Creando Comunidad.
- Quipato, Aníbal. 1994a. "La modernidad, el rapto y América Latina: hacia el mismo día" conferencia dada a Nova Veludo. ULLA - *Revista del Centro de Educación y Cultura*, Nº 10, Lima, enero, pp. 42-57.
- _____. 1994b (1992). "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad". *Perú Indígena*, Vol. 13, No. 29, Lima (republicado en Boscán, H (comp.): *Los venenados: 1492 y la población indígena de las Américas*, Quito: Tercer Mundo Libro, Mundial IAC, SO-Peñafiel).
- Sacchi, Angela. 2003. "Mujeres Indígenas e Participação Política: a discussão de gênero nas organizações de mulheres indígenas". *Antropologias*, Vol. 19, p. 105-120.
- Sánchez-Díez. 2001. "Aproximación desde la antropología: unida a la historia de los pueblos indígenas", en Sousa Santos, Boaventura de y García Villegas, Mauricio (eds.). *El Catalejo que de las Justicias en Colombia*, Tomo II, *Segunda Siglo de Hombre Editores*.

- Schubert, Karl 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.gob.gov.ar/dnra/0015108/01.pdf (acceso en 12/05/2013).
- Segura, Silvina, 2012, *Una etnografía en los Encuentros Nacionales de Mujeres: políticas de identidad desde la grieta*. con las mujeres de los Pueblos originarios. (Tesis doctoral inédita) IIGI-UNCS, Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género. IIGI, C. I. Plata: Universidad Nacional de La Plata.
- Segura, Rita, 2007, *La construcción de mujeres afrobrasileras por los medios indígenas de Brasil*. Serie Antropología 126, Mesa Educativa: Brasil. Departamento de Antropología, Universidad de Brasília/Fundação Nacional de Integração – Funai/Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit – GIZ.
- _____, 2005, *Los Encuentros Nacionales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- _____, 2006, *Trabajo, soberanía y cuerpos de segundo Estado: La construcción del cuerpo de las mujeres esclavizadas en Ciudad Juárez*. México, DF: Ediciones de la Universidad del Claustro de San Juan.
- _____, 2011, 'Femigeneicídio como crime em el futo interseccional de los Derechos Humanos: el género e non-género, el sufrimiento en el derecho', en Fragoso, Rosa-Linda y Cynthia Pejararo (eds.) *Feminicídio en América Latina*. México, DF: UNAM-CIEG, FICel de Investigaciones por la Vida y la Libertad de las Mujeres.
- _____, 2013-a, 'Aríbal Quiñano y la Colonialidad de Poder', en *La forma de la Colonialidad en elo Unesco*. 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 seja os fios da sua história: o pluralismo jurídico em diálogo dialético com legisladores' / 'May every people weave its threads of their own history: juridical pluralism in dialogue with legislators'. *DIRÊTO.UFPA: Revista de Direito da Universidade de Brasília / University of Brasilia Law Journal*, Volume 1, Nº 1.
- Verónica, Ricardo (org.), 2008, *Mujeres Indígenas, Derechos e Política Pública*. Brasilia: INESC.
- Vinente dos Santos, Fabiano, 2012, 'Mujeres indígenas, movimientos sociales e feminismo en Amazonia: entendiendo aproximaciones e distanciamientos necesarios'. *Brejo FEM/Amazonia*, Vol. 8, Nº 3, pags. 94-106.

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 cunho 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 contextos que cercaron la preparación de un argumento para la ocasión – presento el texto con que ocasioné la aprobación del proyecto de ley y expongo las conclusiones de alcance teórico que surgieron en el proceso de su elaboración. De hecho, como expusiere al analizar el ejercicio retórico cuya confección aquí describe, las categorías pueblo e historia se habían impuesto como las únicas capaces de permitir la defensa de un proceso de evolución de la práctica de la justicia a las comunidades indígenas por parte del Estado nacional.

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

abierta, permanente y disponible a la demanda de sus "estudiantes" (Segato 2006: 278) y consciente del peligro de colonización propia de la intervención estatal en la vida de las comunidades. La intervención legislativa era, sin duda, una de esas formas de "intervención". El primer problema era que me encontraba ese día en el cruce de dos discursos diferentes y opuestos: ambos provenientes de mujeres indígenas, y de las cuales tenía conocimiento. Uno de ellos era el repudio que en la primera Reunión Estado deano de la recién creada Comisión Nacional de Política Indígenista, realizada los días 12 y 13 de julio de 2007, la subcomisión de Género, Infancia y Juventud había manifestado al respecto de esa ley.⁷⁷ El segundo era la queja de una indígena, *Aché* *Lacá* *Aché* *Ywarawa*, de la región fronteriza entre Brasil y Perú del estado de Acre, quien, durante el día de Derechos Humanos para mujeres indígenas que se celebró y concluyó en 2007 para la Fundación Nacional del Indio (FUNAI), había desentendido la norma de infanticidio obligatorio de una de las gemelas entre los *Ywarawa* como fuente de intenso sufrimiento para la madre, pero era también víctima de la violencia de ese precepto. Era 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, había 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 representantes en las aldeas que poseen una indígena y, en el caso de esta ley, representados por el agresivo frente parlamentario evangélico, cuyos miembros son muy articulados entre y y actores fuertemente mancomunados en la política brasileña. Era precisamente un miembro de ese frente parlamentario evangélico, el

77. "Tratamos el proyecto de ley en el Congreso Nacional que trata de la práctica de infanticidio en esas comunidades, habiendo tenido lugar ya dos audiencias con la participación de mujeres indígenas, que están siendo criminalizadas, siendo que hay además una campaña nacional contra el infanticidio y la gubernación puede asumir una posición y exigir participación en las audiencias" (Ministerio de Justicia FUNAI, 2007: 55. Mi traducción).

deputada 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 la sesión:

... Se 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 deleitosa del derecho indígena a la diferencia; por el otro, la defensa de la vida se presentaba como un límite ineludable para cualquier medida de relativizar el Bergho Flexivamente. 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, interpreto 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, así, a pesar de adquire status de ley por su inclusión en el sistema legislativo a partir del proceso de constitución, no del instrumento jurídico internacional, sigue limitada por la obligatoriedad del respeto a las normas del "sistema jurídico nacional" y a los "derechos humanos internacionales 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 puntos de articulación entre el derecho estatal y los derechos propios, como las leyes de Ecuador, Bolivia y Colombia. 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, no siendo claro lo que significaría esa restitución en el proceso de reconstrucción de sus autonomías. No hay suficiente investigación al respecto, pero este ensayo en lo concerniente a las justicias propias podría

atribuirse a la existencia, en el tiempo colonial portugués, de algunos de los cabildos indígenas, depositarios, en toda América Hispánica, de la administración de justicia cuando la infraacción no alteraba 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 evolución de tierras no fue acompañada por un proceso equivalente de reflexión y reconstrucción de las instancias propias de resolución de conflictos, gracias a decretos de autonomía institucional en el ejercicio de la justicia propia y recuperación sustantiva de la praxis procesal. La figura de la tutela, vigente hasta hoy en el Estado 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 tutelarización / 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 híjicas o prácticas que parecerían regir la permanencia de la norma del infanticidio en una variedad de sociedades. Mucho menos intentar evocar 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 no ocurre directamente ante la cuestión central de esta tarea: *¿en qué argumentos jurídicos defendemos la creación descolonal de un Estado imbuido del orden de la pluralidad podemos dialogar con sus representantes y abogados por las autonomías, cuando sus normativas instituyen prácticas tan inaceptables como la eliminación de niños?* Nos encontramos, indubitablemente, 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 presenciado la muerte, estrategia que culmina con la interrupción de la Audiencia Pública para permitir la entrada de un contingente de diez de ellos, con algunas madres, mu-

en sus cerebretos de varios grados de gravedad, para dar muestras de gratitud a la civilización que alegró haberlos salvado de morir a manos de sus respectivas sociedades. “Amo. Voz por la vida”, una ONG evangélica local pero con ramificaciones internacionales en todos y ritos de internet en inglés, estaba en las de ser despojado de comunicación social y poder machetearlo, y llegó incluso a publicar un pequeño manual a cartilla llamado “Os Direitos da Criança” (Se lo “Os Direitos da Criança” (El derecho a vivir, colección “Los Derechos del Niño”) Elfolête, dedicado a M. Waji SURUWABA, un jerarca indígena que entendió las nociones de su pueblo y la burocracia del mundo de fuera para garantizar el derecho a la vida de su hijo gemelo, que sufrió de puñaladas en el tallo (en traducción) mediante las siguientes estrategias relativas a las situaciones en que diversos sociedades indígenas supuestamente encuentran 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 informó 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 6 del Convenio 189 de la OIT, que establece límites a la costumbre).

Tanto las cartillas planteadas por esta organización en diarios y revistas de amplia distribución nacional como la conmemoración efectuada en el auditorio del Congreso en que se desarrollaba la sesión, resultan naturalmente en una imagen de las sociedades indígenas como barbaras, bárbaras y crueles para con sus propios e indefensos bebés. Imagen contraria esta a la de un movimiento religioso que al menos “salva 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 predica de la necesidad

* Ver la página en inglés: www.glorifyjesus.com

de instrumentar la supresión 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 incidentalidad 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 menos alba de su modo de vida propio, con las bases cosmológicas que lo estructuraban. La misión se presentaba así como indispensable para el bienestar de los indígenas: "primitivos" y la erradicación de sus costumbres salvajes y otras palabras, para su salvación no solo debía sino también mandarla. La ley que se proponía era, así, el estatuto de un proyecto de iglesias que se auto-promovían como "salvadoras del mundo" indígena (intencionalmente parafraseo aquí el célebre título de la obra ya clásica de Anthony M. Paris, 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 embriónología 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 impolítico, el director de Hollywood David Cronenberg, cuyo padre, Lauren Cronenberg, es uno de los fundadores de la ciudad misionera *Yatã with a Mission* (YACUM) lanzó la película *Hakim: Blessed Alive – A Survivor's Story* que transmite la falsa impresión de que se trata del registro documental del encuentro de dos niños vivos, ya crecidos, por niños de una aldea Sarawaha. 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 Sarawaha en particular.¹⁰ Para la infelicidad de la producción, la película, que fue exhibida en diversos programas de gran audiencia de la televisión brasileña como se fuese un documental, es decir, como un falso registro de escenas verdaderas, fue, en un programa de domingo, visto por sus actores en una ciudad Karimuna de Rondônia. Esos quedaron

¹⁰ Según información remitida por David Rodgers a la ESI: http://br.groups.yahoo.com/group/Non_Primex, esta película puede ser bajada de la página <http://www.hakani.org/es/premiere.asp> y su trailer se encuentra en http://br.youtube.com/watch?v=KljRL6_z3U0

perplejos cuando presenciaron que el gá en no creaba de lo que les había yido de no que estaban representando: la vida de los pueblos indígenas como había sido "antiguamente", en tiempos remotos. Por el contrario, a ver la película comprobaron que se abría a lo que el ensaio de niños vivos era una práctica actual, contemporánea. Acudieron, entonces, al Ministerio Público del Estado de Redonda e iniciaron un proceso contra la prostitución. Ese proceso se encuentra colista en curso. A pesar de eso, nada menos que la sede de la Orden de los Abogados del Brasil, sercía, Brasilia, el día 6 de 2012 un proceso sobre "matricidio indígena" durante el cual, para mi sorpresa, fue excluida, bajo mis protestas, la película Hakaan como se 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 n° 1057 de 2007 le asignaron el nombre de Ley Muwaj, aludiendo a una madre Suruwahá que afirmó ser salvadora de su bebé "portador de parásitos cerebral".⁵

No me dedicare aquí a hacer una crítica del Proyecto de Ley en terminos jurídicos. Baste decir que indique, repetidamente, que esa ley "sobrecriminaliza" el matricidio indígena porque, por un lado, repece la sanción que ya pesa sobre el los presuntamente culpabilizados 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 activos entre los Suruwahá que aparecieron en medios escritos y televisivos de amplia audiencia por supuestamente haber rescatado de la muerte a la niña Ana Hakaan, alegadamente condenada a muerte por una distorsión hormonal indígena secreta y que cursa hoy estudios primarios en una

⁵ Para leer el texto del Proyecto de Ley, ver la página www.camara.gov.br/legis/Mo94/india/gia/05p/02/legis/459157

escuela privada de arte público en Brusel. En dos notas consecutivas se publica entera en el principal periódico del Distrito Federal, el *Correo Bruselense*,¹⁰ tituladas respectivamente "La Segreta Viena de Hakari" y "La sonrisa de Hakari", referidas a la película, más que a la niña en sí misma, como para hacer visible su imagen a los fines de pago pagado de la acción cinematográfica. Después de un espigante marteseo de la historia cinematográfica, final que la película de Hakari por parte de sus colegas de escuela con una "gran cantidad de presupuesto del poder sospecha de prepararse" pues según el testimonio de una de ellas, Eufonia, "es igualita a nosotros. No tiene sentido de que es mala" (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.

Consecuentemente, pero después de recibir la invitación para participar en la Audiencia Pública, recibo un mensaje magnífico de mi amigo y colega Viespi Cervantes, activista, antropólogo y profeta de numerosas *abogancías*. En su carta, Viespi, en la noche a la comunidad internacional sobre una nueva ley promulgada en su país, Australia, decía: "Que todos amigos ustedes ya déhen estar al tanto de las miradas incursiones en las comunidades aborígenes de los Territorios del Norte bajo el disfraz de "servir a los niños" (mi traducción). Decía entonces que el tropo de la supuesta salvaje en de los niños era revocado 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 "abuse infantil". Precisamente el 17 de agosto de 2007, 19 días antes de la Audiencia Pública en que participé a Parlamento del Commonwealth "pasó sin empujones" un paquete de medidas que implementaban nacionalmente la respuesta legítima de gobierno federal al *límpie Aboriginal Welfare Welfare*, el Informe "Los niños pequeños son sagrados". La nueva legislación había posado solo tipo de intervención en los territorios, disminución de los derechos y libertades, y la suspensión de la ley consuetudinaria (Davis, 2007, 1). En

¹⁰ Miércoles 3 de octubre de 2006 y jueves 4 de octubre de 2006, www.melaweb.com

La crónica de la colonización en ocho ensayos, una conferencia magistral, Jeff McMullen devela las fallas y los matices de detalles de las acciones en “defensa de los niños”.

Este dramático asunto por parte del Gobierno Federal de más de 70 años atrás, con todas las etapas que con propiedad del hombre aborígen en el Territorio Norte comenzó con palabras equivocadas y sin consulta a sus propios líderes locales. Todo líder indígena afirma que se trata de uno de los más serios errores... (2007: 40)

Es significativa la analogía de la contada 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 consecuencia, las subsecuentes con activistas de esa región del mundo, concordamos en que parecían convalidar las agendas tendientes a abarcar los territorios indígenas en uno y otro continente, a Estados interseccionales y en entornos locales. Una nueva sorpresa fue constatar que el proyecto de ley brasileña de sobre criminalización del así llamado “infanticidio indígena” se encontraba –algunos lo común a Luz para la legislación vigente– traducido al inglés y disponible en internet.¹³

Breve panorama de la práctica en sociedades indígenas brasileñas

Toma la información que permite comprender el caso de Hakan, utilizado por el Frente Parlamentario Evangélico para dar publicidad al proyecto de ley – del ensayo final para la Cátedra UNFSCIO de Bioética de la Universidad de Brasilia presentado por Saulo Ferreira Fereso (Vice-Presidente del Centro Indigenista Misionero – CIM), Carla Ruler Florêncio Tanino y Samuel José de Carvalho (2006). Por su parte, los autores se valen, para su informativa sintética, de dos estudios que son probablemente los únicos en la bibliografía brasileña que abordaban, en la época, el tema de, infanticidio (Kroemer, 1994 y Dal Poz, 2000). De acuerdo con estas fuentes, los Sumawala, de lengua del tronco Arawak, que habitan en el Municipio de Tapauá, Estado de Amazonas, a 1.228

¹³Ver www.vocelonline.blogspot.com/

olonias, a por vía fluvial de la captaí, Manaus, se mantuvieron aisladas 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 (CIM) que, al principio, que se trataba de "un pueblo capaz de garantizar su auto-sostenibilidad y mantener viva su cultura, desde que permaneciese libre de la presencia de invasores", comprendieron que "debían adoptar una actitud de no interferencia directa en la vida de la comunidad e intervenir apenas luchando por la delimitación y protección de su territorio" – lo que no demoró en concretarse. Ese equipo se limitó, entonces, a acercarse al grupo a distancia, mantener una agenda de vacunación y respetar su voluntario aislamiento. Sin embargo, cuatro años más tarde, la Misión Evangélica Juvenil de los misioneros Suroki decidió establecerse entre los Suruwahá de forma permanente (Fleuses et al., 2006: 6; Altraducción).

El pueblo intercambiado por dos equipos misioneros de Juvenil tiene las siguientes características, listadas de forma muy sucinta: "constituyen una población de 143 personas en la cual, entre 2003 y 2005, ocurrieron 14 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' (Fleuses et al., 2006: 5). En comparación al Suruwahá, uno de los actores de la etnografía, relato que el equipo del CIMI consigue 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 digna de la práctica, ni entre los Suruwahá, 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 etnografía 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 moralidad entre los Suruwahá son eminentemente seculares: 7,06% del total de muertes son causadas por infanticidio y 57,66% por suicidio" (Fleuses et al., 2006: 7 y Del Poz, 2000: 99). En esa medida tiene

gentes y sin cuando la vida es amena, sin exceso 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 desengaño en la vejez, el niño pasa a convertirse desde pequeño con la posibilidad de corregir sus actos" (Ibidem).

Comprobamos, a partir de las citas, que en el fondo del problema se encuentran las propias ideas sobre la muerte entre los católicos, sabiendo muy bien que difieren 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 existencialismo. Evidencia de la influencia secular de la auto apoteosis, justamente, no haber conseguido formar en Occidente una imagen convincente de la vitalidad y la personalidad de esas creencias sobre temas tan fundamentales.¹¹ Por eso mismo, el retrato que de este grupo divulgan los rastreadores en los medios crea la percepción de ignorancia y barbarie, así como la certeza de su incapacidad para cuidar apenamente de la vida de sus hijos.

Como mencione antes, son prácticamente inexistentes, en Brasil, los etnógrafos que mencionan el tema del infanticidio. En primer lugar porque no existen relatos de esa práctica en los últimos dieciséis y, estrictamente, ningún resumo ecular que la haya reportado. Misión en tiempos anteriores, cuando ocurrió esa práctica (aunque siempre rara, nada habitual) y nunca analizada 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 feroces por parte de miembros de las diversas iglesias cristianas. A pesar de eso se sabe, por la tematización usual de varios etnólogos, que dentro de la categoría "infanticidio" tenemos prácticas que, cuando son sometidas a un estudio más riguroso, se muestran muy diversas, tanto en su sentido y papel dentro de grupo como en el significado que podían

¹¹ Ver, sobre la complejidad de las diferencias que fundamentan la práctica del infanticidio y una crítica de esta denegación en Heidegger (2009).

adquirio dentro del campo de los derechos. Por ejemplo, en algunas sociedades, sería una regla emanada de la costumbre y que debería ser obedecida por la comunidad la que determinaría la eliminación de un recién nacido, como ocurre en algunos casos con los gemelos. En estas, la comunidad, la familia o la madre, quien tiene a su cargo la decisión según la consuetudine antes 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 materna para colaborar con su cuidado, en un ambiente en el cual hay recursos para la subsistencia muy estrechos y no existe excedente. Pero, en suma, queda claro por la diversidad de testimonios que recibimos al elaborar, en 2016, 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 efectuada*. Lo que ocurre, de acuerdo con reiterados relatos, es que se encuentra la forma de cumplir 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 tratamiento –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 o consigue persuadir de que es el medio más eficiente para armonizar la interacción social. Esta se comprueba fácilmente considerando las diversas leyes que no tienen eficacia material, es decir, que no se cumplen (Segato, 2010), y es todavía más verdadera en sociedades comunitarias, en que la norma no tiene exactamente la misma función o lectura que en el Derecho moderno. En este tipo de sociedad, la norma es un enunciado o actualización del castigo, una manera de hablar del misterio, y no necesariamente una ley de aplicabilidad universal para todos los casos y todos los miembros, pues en el derecho tribal no existe la imputación ni del delito ni de las acciones humanas. He tratado del tema en

este rasgo varían en el capítulo ‘La Norma y el Sexo’, discutiendo el efecto nuevo de la imposición de normas y categorías de moralización en la expansión de la misión estatal en el mundo árabe.

Algo semejante sucede con lo que se ha llamado, en el universo judeo-cristiano, “aberraciones” o “atrocidades bíblicas”. Afirman, por ejemplo, que algunas costumbres indígenas prohíben la muerte de gemelos, y que esa prescripción determina, por sí misma, el acto de eliminación, es decir, causa o contribuye a su muerte. Es equivalente a decir que mandamientos versículos de la Biblia que prescriben lo que se conoce como “atrocidades bíblicas” serían obedecidos mecánicamente, como por ejemplo los mandatos a exterminar los hijos de los enemigos, en Levítico 26:22, Oseas 13:16 y salmos 136:9, apedrear hasta la muerte a quien, por no observar los días de guardar, en Números 15:32-35, o matar por la misma razón, en Exodo 33:2, entre otros ejemplos posibles. En ninguna sociedad indígena o no, la práctica de infanticidio como rito o como rito consecuencia automática de la norma cultural, es decir, “costumbre” guiada por normas positivas e implícitas. 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, contingente al y contingente a condiciones históricas, de acomodación a circunstancias muy adversas en la familia o en la comunidad.

4.3.3. El infanticidio

Al respecto de la regla de infanticidio propiamente dicha, se parece que, dependiendo de cual sea la fuente de donde emana, cambia la manera en que los derechos humanos pueden ser acomodados, 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 cayendo 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 o evaluativo de la madre o de los parentes inmediatos orientan la decisión de aceptar o no una nueva vida. Veamos algunas características

y significados que afectan esta práctica en las sociedades, a cómo el nacimiento tuvo acceso por la comunicación oral de otros antropólogos.

Detrás del Seminario Inicia publicado sobre Etnicidad (la idea que organizó en Brasília en noviembre de 2005 en la Escuela Superior del Ministerio Público de la Unión (ESMPU) y en diálogo con la sexta Cámara de Minas de la Procuraduría General de la República, en la época ago Ivan Soares de Mattos en aquel momento, junto al Ministerio Público del Estado de Paraná en la frontera norte del Brasil, de manera poblacional indígena) hizo públicos detalles importantes sobre cómo era entendido el precepto de infanticidios 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, relato que las mujeres Yanomami cuentan con plena total de desdén 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 usca al bebé ni lo levanta en sus brazos, dejándolo en la tierra donde cayó, significa que este 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 yanva, no sería posible decir que ha nacido un humano, pues eso que permanece en la tierra no constituye una vida humana. Por lo tanto, entre los Yanomami el nacimiento biológico no es la entrada a la humanidad, pues, para que eso 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, 1997), 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 Zoe y Bios en la Antigüedad (Agamben, 1998).

Por su parte, Patricia de Mendonça Rodrigues (2008), etnografía de los Javaké (habitantes de la Etnia do Baranaó, en el Estado de Tocantins en el Brasil central), me relató lo que ella estaba detrás de la práctica de infanticidio en ese grupo. Para los Javaké el recién nacido llega al mundo

como una alteridad radical, un otro de humano que debe ser humanizado únicamente por medio del cuidado y la maternidad a cargo de sus parientes. Llega al mundo contaminado y con el cuerpo abierto porque su matriz se compone de la mezcla de sustancias de sus progenitores. La tarea social es humanarlo, es decir, trabajar para que su cuerpo se cierre y lo constituya como sujeto individual y social. Por lo tanto, su esterización anticipada aquí es entendida como un homicidio.

El hecho de que pare como un estado absoluto, según creo, justifica la práctica del infanticidio. Los javas no lo dicen explícitamente, pero todo indica que la justificación consuetudinaria para el infanticidio, en la mayor parte de los casos, es que el bebé no tiene un proveedor (sea porque la madre no sabe quien es el padre, sea porque el padre lo abandonó, o por otra razón) o solo para sustentarlo económicamente sino y sobre todo, para hacerse cargo de lo que puede ser los legos y complejos miedos que lo interrelacionan normalmente con sus ancestros magicos, confundible su identidad pública de cuerpo cerrado. Cabe al padre, principalmente, la responsabilidad social por la transformación pública del hijo de cuerpo abierto en un paciente de cuerpo cerrado, es decir, un ser social. Un hijo sin padre social es el peor resultado posible para un Javés y un malvato plenamente aceptable para el matrimonio (de Mendonça Rodrigues, comunicación oral. Mi traducción).

Constatamos una vez más, que no es la ignorancia lo que se escondió detrás de la diferencia en el tratamiento de la vida recién nacida en sociedades imaginarias 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 salido de esta ya hace mucho tiempo, cuando dialogamos con el Estado a través de sus representantes, no podemos asociarlo. Tendremos que mediar profundamente en algún momento acerca de las razones por las cuales esto no es posible, sobre por que las otras concepciones de vida, en la racionalidad de su diferencia y en la inteligencia de sus términos, no entran en el imaginario estatal, cuya estrategia de control que cada día más en la que Foucault denomina bio-política y bio-poder (Zoccali, 2000, 2006 y 2007) y, consecuentemente, se distancia progresivamente de las naciones vivas y compuestas de vida humana.

Si bien no deberían faltar argumentos a favor de una concepción de la vida huasteca como responsabilidad social, y no biológica. Este 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 local. En su tesis doctoral, *Intersecciones Sabanas y el desborde* (Orizaba es una quintaflores y más), el superior del niño, idéntico a la amrita y a estrategia jurídica clásica, es necesario conocer en profundidad la cultura local, para poder argumentar desde su interior (Sánchez Botero, 2006). Esta impresionante obra, escrita en colaboración, argumenta favorable a la persecución de la presidencia indígena en querrelas que la ameritacion, extrae y sistematiza la experiencia acumulada en una cantidad de casos judiciales a la luz de una discusión conceptual de gran alcance, tanto en el campo del Derecho como en el de la Antropología.

La autora afirma que, a no ser los mínimos jurídicos –estrategia elegida por el derecho colombiano para enfrentar los dilemas del pluralismo jurídico– los que deben pasar el punto 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 de Adolescentes. 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 como el “reconocimiento constitucional a las sociedades indígenas como un sujeto colectivo de derecho”. Por esa razón, la “aplicación generalizada, no selectiva e indiscriminada de este principio, norma de constitucional, puede ser etnocida, al eliminar valores culturales indispensables a la vida biológica y cultural de un pueblo” (Sánchez Botero, 2006: 256).

Aprendimos así que cada decisión debe cumplir un “test de proporcionalidad” y solamente “las leyes admitidas por la Constitución y reconocidas 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 implicaran una infracción al “interés superior del niño”, será necesario considerar y

superar los derechos que se encuentran 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 alturas contradictorias, debería decidirse cuál de los términos califica por sí mismo, 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, para de ella depender 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 Boreto, solo el contexto sociocultural de cada caso particular permite realizar esta evaluación.

(Sánchez Boreto, 2010)

Lo que dicen los indios

Los afectados por la ley caso ésta llega a ser votada, fueron y también son 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 Mesa Sector de la Comisión Nacional de Política Indígena (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 información 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 brasileños 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, tradición 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 puntado 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 dedicarse con cierta suerte 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-intelectuales en la retórica de niños en 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 estos por con la reproducción de la vida y el bienestar de sus pueblos;
- el proyecto de ley criminaliza a todos los indígenas, sus líderes y estilos de vida, colocándoles bajo la sospecha de ser infanticidas;

La crueldad de la colonialidad en ocho ejemplos

- construye una imagen monstruosa de los indios, creándose calumnias y propaganda negativa contra ellos,
- refuerza el estereotipo público de los indios malos, crueles, salvajes¹¹,
- la frase divulgada en la página de la organización evangélica ATENI “adapte un ritmo indígena” llama a hacer negocios con los indios malos,
- se trata de una campaña difamatoria contra los indios,
- esa calumnia mediática crea un efecto de desvalorización generalizada y su conocimiento aleccionado de la vida indígena y sus visiones de mundo,
- la acusación de infantilismo y la exhibición del falso documental Hakari en la televisión pública muestran a indígenas caricaturescos y distorsionada de los pueblos indígenas y alimenta la animosidad de la sociedad contra los mismos,
- esa calumnia mediática usa mucho especialmente a las mujeres de los pueblos,
- ese menasprecio mediático es una política discriminatoria contra los indios y sus especificidades culturales;
- se implanta, también, de esa forma, la idea de que existen valores de los indios indígenas, indispensables para protegerlos de la amenaza de sus propias familias y comunidades, de sus costumbres e ideas,
- se mitiza 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 extranjeros en los territorios indios,
- se respaldan así los ya conocidos secuestros de niños indígenas remitidos de hospitales y de aldeas, sin consulta alguna a la co-

Ruta Segura

- libertad de sus familias, alegando el falso propósito de salvarles a vida,
- se promueve la alienación de adopciones forzadas de niños indígenas,
- se intenta supervisar la salida de las aldeas y se obstaculiza el progreso de su autonomía;
- este proyecto de ley es, en verdad, una "ley de intrusión" que amplía la vigilancia de los aldees por parte de policías en preparación para actuar contra los pueblos,
- al denegar a los indios, inválida sus reivindicaciones,
- los medios no tienen acceso a los medios de comunicación ni a los espacios de la cultura para responder a acusación que la ley representa;
- si la ley no consigue evitar los homicidios que se cometen diariamente en las grandes ciudades ¿cómo emergirá el caso en las aldeas?
- si el estado no consigue controlar el homicidio cometido por sus propias agencias 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 marginal de la calle de una muerte prematura, en las aldeas indígenas no existen los niños abandonados que deambulan sin casa ni familia,
- este proyecto de ley contradice los compromisos de Brasil con la consulta previa e informada,
- un lento y largo proceso de deliberación interno entre los pueblos indígenas fue erradicando la falta de penalización de esa práctica,
- para erradicar usos y costumbres dominantes 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 problema indígena ante los hijos no desearios 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 a los pueblos de infancia de ocultar y perpetuar el estereotipo de los cazos por falta de regulación de sus territorios y la consecuente inseguridad alimentaria – esos y no otros son los factores involucrados –.
- se trata de una ley racista porque no registra y ni menciona que los indígenas matan y desquitan en un número mucho mayor sus propios niños: si los crímenes de los blancos son en alto número en cantidad que los crímenes de los indios, ¿por qué solamente se promulga una ley contra los indios? ¿Por qué los blancos no matan y se son ni mencionados por una ley específica, y ¿¿son presos?!
- el proyecto de ley y la ofensiva mediática que acusa a los pueblos indígenas de infancia de ocultar que lo que expone a la infancia indígena a la muerte y a la desprotección es el asesinar 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 resacas”, se hace necesario armonizar los mecanismos legales y probarlos.
- se debe exigir que las buenas prácticas de cuidado con la infancia características del modo de vida de los pueblos indígenas tengan la afectación y justa divulgación en la sociedad, tanto por los medios como por parte de las instituciones educativas – ¿se trata de un derecho de resistencia?!

- se deben poner en práctica políticas públicas de desarrollo 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 acciones sobre el cuidado de la vida;
- no solo a la falta se mata, el derecho desigual a la comunicación permite la propaganda engañosa, la calumnia y puede destruir un pueblo o 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 CL 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 Botto me brindó certezas respecto del carácter defendible y amigable 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 permitieran tomar convincente el punto central de mi posición 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 resultara eficaz. El crecimiento demográfico de las sociedades indígenas posterior a la desastrosa militarización notable y eso probaba la capacidad de los medios de cuidar paulatinamente bien de sus proles, 2) el Congreso que intentaba encuadrar a las sociedades indígenas en la ley era, él mismo, partícipe en su poder por el camino de colonialidad y formado por legisladores cuya subjetividad se

entonces capturarla por el racismo epistémico o en otro momento propio de ese país, 3) el Estado que buscaba encuadrar a las sociedades indígenas en la ley era, el mismo –ese país– de encuadramiento y juicio, por infracción («a sabiendas»). 4) la eficacia penal y el énfasis del Estado en la criminalización como forma de control, resarcir a los que esta ley apelaba, habían sido cuestionados por etnólogos, antropólogos y sociólogos del Derecho de gran prestigio. 5) la ley era innecesaria porque ya estaba la ley «slada» (en un momento de «electo conocido» y ya muy crucializado como «iniciación legislativa»), al exaltar el derecho individual de los mitos a la vida –la ley no se detiene a considerar el respeto y la protección, igualmente debida –a partir de diversos compromisos contrados por Brasil en el campo de los Derechos Humanos– a los derechos de las sujetos en acciones y a garantizar su sobrevivencia corporales, 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. 6) 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 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 analógicas en el mundo mostraban que la pretensión de legislar sobre –criminalizando la persecución, prácticamente vacía de contenido en los días de hoy, de infamando, sus eventuales y supuestos testigos,

¹⁶ Argullari Ahmed An-naur, en su búsqueda por reconciliar puntos de encuentro entre el discurso de derechos humanos y la perspectiva islámica, había ya hecho notar que, aunque queda a cargo de Dios dante, «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 insistir cumplir los castigos (a los infractores)» (1952: 34). Véase traducción.

¹⁷ Dos días después de su 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 venía a retomar esta línea argumental. Artículo 18º: «Los pueblos indígenas tienen el derecho a participar en las tomas de decisiones en sistemas 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 religiosa, pues en una época marcada por estrategias funcionales usas, la reacción desafiada podría transformarse en práctica en el lema de la igualdad étnica, es decir, *pusha pa pusha* y *fundamentalizar la guerra* (Ver el texto, en el capítulo "La Norma y el Sexo" los págs. que esto conlata, y también en Segato, 2007).

Entonces, era necesario sopesar bien qué podría decirse con respecto al papel del Estado, así como evaluar opciones que suscitases la ley extirpada, ya que oponerse a su promulgación no significaba necesariamente apurar la práctica del linchamiento —en fidelidad a la queja de la mujer Yávarani— ya mencionada. En vista de los reclamos constantes de los indígenas al Estado por tenerle salud, educación, entre otras reparaciones a él es debidas, y como consecuencia de los enormes desajustes causados por su actuación colonial y disruptiva, no era deseable que el Estado se le base de a lado, por ejemplo, el control de las decisiones sobre la costumbre en manos de los poderes internos de aro 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 última situación 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 caer en autoritarismo.

Esa era una entre varias tareas de devaluación que un Estado reparador debería tener a su cargo dentro de un proyecto nacional pluralista. Lo que en este caso tendría que ser restituido, conchab, 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 mismo conlata, 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 fuerza 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 estado diferente de

deformación y conmemoración de la experiencia histórica acumulada por un pueblo. Presento a continuación, el resultado de esas ponderaciones:

Mi exposición en la Cámara de los Diputados: Que cada pueblo teja los hilos de su historia: En defensa de un Estado reconstituidor y garantista de la deliberación en foro ético (leída 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 n° 1057 de 2007 del Diputado Henrique Albujo 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 más

Es de la mano de dos escenas en mano este contraste que comienza esta exposición. Dos escenas que componen una varieté de la nación en que vivimos y revelan el papel del Fetiche y el significado de la ley. La primera escena fue tomada del diario que leo todos los mañanás, el *Correio Braziliense*, 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:

Brasil, martes 28 de agosto de 2007. *Velederna Brasil*

Un cinco días, 11 horas mueros en (maternidad pública del) Sergipe

Y hoy mismo al despertarme

Brasil, miércoles 5 de septiembre de 2007. *Tiulares y Cuaderno Ciudadés* (refiriéndose a las ciudades del conorno del Distrito Federal)

¹⁷ Agradezco la colaboración de Estler Sánchez Botero, Xavier Albe, Patricia Rodríguez de Mendonça, Ernesto Ignacio de Carvalho, Saulo Ferreira Feitosa, Rogério Lacerda, Tarcio Lou de Lima Passos, Leiza Vã e Wapichana, Suzey Evelyn de Souza e Silva, Melanina Hilarada e Danielle Louza.

Vera Lúcia dos Santos | | Tuvo dos hijos asesinados | En una florba la muerte de Franklin, 17, cuando el actor, Wellington, 30, fue ejecutado con las pes en la mira | | Ningún preso | | Según una investigación de Carrejo, ninguno de los 41 acusados de adolescentes de 13 y 18 años o menores fue arrojado al sistema.

La segunda es la excreta del niño, y fue revelada de un libro que recomiendo:

O Mito da doze negreiros. A viagem sem infância no Brasil: O massacre de los blancos. El niño y su infancia en el Brasil. El organizador de la obra, José de Souza Martins, resume con las siguientes palabras introductorias el primer capítulo del volumen, "Os mitos Parkatejé: 30 años depois", de Lina Ferraz:

El "mito" o "cruzada" blanca que, en su expansión voraz y cruel, llevó a la destrucción y la muerte a los niños Parkatejé del sur de Pará. No solamente eliminó físicamente un gran número de personas, sino que también sembró en el interior de la tribu la desgregación social, la desnaturalización, la enfermedad, el hambre, la explotación, condiciones de vida, en un momento del tránsito a la sociedad "civilizada". El blanco llevó a la tribu el desequilibrio demográfico, comprometió los rituales y su organización social. Los Parkatejé aminoraron bruscamente la tendencia, entregaron sus niños huérfanos a los blancos, hasta que, al menos, sobrevivieron, aunque, sea como hijos adoptivos. Más tarde, cuando consiguieron reorganizar su sociedad, salieron en busca de los niños dispersos, el otro ya adultos, diseminados hasta en regiones distantes, para que volvieran a su tribu, para compartir la saga del pueblo Parkatejé. Inclusive personas que ni siquiera tenían conocimiento de su origen indígena, porque los blancos, al haber negado esa información, fueron sorprendidos en el medio de un día, en la casa adoptiva, con la visita del viejo jefe indígena, que les anunciaba que había venido a buscarlos 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 les confirmare, me preguntó y les pregunté a ustedes: ¿Que Estado es ese que hoy pretende legislar sobre cómo los pueblos indígenas deben preservar sus niños? ¿Qué estado es ese que

¿Hay pretense enseñarles a cuidarlos? ¿Que autoridad tiene ese Estado? ¿Que ingerencia y que prerrogativas? ¿Que credibilidad ese Estado tiene al intentar, mediante esta nueva ley, criminalizar a los pueblos que a su vez tejan los hilos de su historia cuando fueron interrumpidos por la violencia y la codicia de los conquistadores?

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 insolente, por omiso, por indolente 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 tendríamos 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 éhete que cada día consiste, una vez más, su incapacidad para administrar la Nación y se desmentada en público su pretensión de superioridad moral, instrumento principal en todas las empresas de dominación.

La fuerza de esta vineta 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. Comenzance por dos precisiones que, antes de proseguir, deben ser hechas.

La primera se refiere a lo que estamos debatiendo en esta Asamblea, 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 era nuestra debidamente garantizado en la Constitución brasileña, en el código penal y en diversos instrumentos de Derechos Humanos ratificados por Brasil. En lugar de multiplicar las leyes, ya abundantes, de defensa de la vida individual, urge 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 relaciones para la experiencia humana. ¿Es del bienestar de los pueblos que depende la vida de sus ríos? Y es el primer derecho de una persona tener y vivir teniendo un río?

La segunda prioridad se refiere al significado de la expresión "derecho a la vida". Esa expresión puede incluir dos tipos diferentes de derecho a la vida: el derecho individual a la vida, es decir, la protección del tiempo individual de jóvenes, 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. Posiblemente porque este último se está untiendo mucho tiempo elaborando en el discurso jurídico brasileño 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 proteger su vida y fortalecer su tejido social comunitario y colectivo.

Defiende 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 intervencionista y predominantemente punitivo. Es un Estado capaz de reunir 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 ilosófica 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 porativo y relega *sub specie* sus onas y sus prioridades obligaciones. Esta ley que aquí, vivimos a discreto se enquadra en esta línea, en ese perfil, crítico y presentado, de un Estado promisorio, que restringe su actuación a los actos de fuerza sobre y contra, como en este caso, aquellos que debiera proteger y promover. En su libro *El Éxodo en el Derecho Penal* (2005), el gran jurista argentino Eugenio Raúl Zaffaroni [...] examina el *delictus*, la razón de ser, las razones jurídicas y el sub-texto [...] del Latrocinio singular a lo largo de la historia y especialmente en el contexto contemporáneo. Lo que emerge es que, por medio del discurso penal, se desata la idea del *crimen* – desdoblamiento de la categoría hasta del Derecho Romano. [...] (Así) la legislación penal cubre a siempre, inevitablemente, [...] la figura de un agente a quien postula, por la misma mancha, como enemigo. En el caso de la ley que nos traigo hoy a debatir en esta Audiencia Pública el mensaje 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, este criminaliza la idea, quiere castigar el acto por ser raro, no saporta la idea de la existencia de una colectividad que elige no formar parte del “nosotros”. Por eso, esa ley es, antes que nada, anti-existencia, ya que una de las premisas 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. Cuidado: de ellos es central inclusive porque, a pesar de nuestras agresiones constantes en el curso de estos quince años, esos pueblos no solamente sobrevivieron mediante sus propios estrategias y lógicas internas, sino también porque es posible imaginar que nos superaran en esa capacidad de sobrevivencia. Muchos de ellos refugiados en espacios inalcanzables por lo que pretensamente consideramos ser “la Civilización” y viéndose libres de la codicia por concentrar y acumular, es decir, libres del pesado equipaje que nosotros cargamos, teraltran, quién sabe, una opacidad que nosotros no tendimos, en un mundo que se interna cada día en los que más nos crean ser su fase final por el agotamiento de los recursos

El significado de las leyes

La gran estudiosa brasileña sobre seguridad pública y eficacia penal Julia Lemgruber, en su reciente *Verdades y mentiras sobre el sistema de justicia Criminal*¹⁰ revela el escaso impacto de la ley no solamente entre los jueces sino también en los jueces más agitados del mundo. Valiéndonos un investigador más cuantitativo 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 juicio parecieran más relevantes - solo 3,7% resultaron en condenas. A la luz de estos datos, la autora califica como "Francia Menuda" la afirmación de que el sistema de justicia criminal puede ser considerado un aditivo eficaz de la criminalidad. En el caso de Brasil, el recuadro de poder de la ley es todavía más estrecho. En el estado de Rio de Janeiro el más notificado es por encuestas periódicas sobre violencia racial que realizan sus investigaciones durante los años 80 como Ignacio Cano, Luiz Eduardo Soares y Alfa Zaluat concluyeron, respectivamente, que solamente 10%, 8% e 1% de todos los homicidios denunciados a la justicia alcanzaron algún tipo de condena. En las palabras de Alfa Zaluat: "En Rio de Janeiro apenas 8% de las averiguaciones [...] se transforman en procesos y son llevadas a juicio. De esas, apenas 1% abarca sentencia" (Cano 2000; Soares 1996; Zaluat 2002). Esos datos imponen nuevas interrogantes al respecto de las motivaciones que los legisladores podrían caracterizar al insertar 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 disputas dentro de las comunidades, tanto como de las el Convenio 169 de la OIT, plenamente vigente en Brasil desde 2002.

Cabe preguntarse, entonces, ¿Si la ley no constituye realidad entre nosotros, cómo podría constituir realidad entre los otros pueblos? ¿Y si la ley no hace a obedecer, cuál sería entonces el significado de la insistencia en esta nueva ley por parte de algunos parlamentarios cuando, de hecho, además de colocar obstáculos al legítimo y jurisdiccional validado derecho

a la dignidad, ella anhela de forma redoblada e innecesaria –porque cruce de rieles ya plenamente paralizadas en más de un artículo de la legislación vigente– la ya demasiado inocua legislación penal?

¿De donde viene esa fuerza, esa voluntad férrea legisladora que, una vez más, solamente contribuye para el agravamiento de la tempestad en esta azarosa infamia 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* y cuáles son los sectores de la sociedad nacional que tiene acceso a los medios 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 forma. Quien quiere escribir una ley, quien, digan su firma en el texto más escueto 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 restituido y garante del *derecho común* y del *derecho comunitario* en general. Con eso quiero decir que, en vista del desorden que las elites metropolitanas, burguesas y aristocráticas 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 elites nacionales, herederas del control de los territorios, hoy tenemos una oportunidad. Y es la oportunidad de pensar que aquellos pueblos que hasta ahora no tuvieron la ocasión de hacerlo puedan ahora testar su orden institucional, interno y retomar los hilos de su historia. Quien sabe sea así posible *rebotar* 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 perfección cada día más remota de un sistema jurídico

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

No se trata, como he sido el entendimiento de juristas y antropólogos hasta el momento, de operar el mestizaje de las culturas al interior mismo de los Derechos Humanos o a la exigencia universal de la Constitución dentro de la nación. Lo que el proyecto de un Estado pluralista y la pluralidad del pluralismo jurídico propiamente dicho (la idea de Naim) ante una diversidad o coexistencia de pueblos es, primero que nada, una serie de reglas, conjuntos y reglas se discute internamente para cada uno propio. En toda idea humana, por menor que sea, la divergencia es inevitable, y cuando se trata del mandato de salubritud por la costumbre, como atestiguan los casos aquí relatados, el conflicto suele presentarse. Frente a eso, el papel del Estado en la persona de sus agencias tendría que ser el de estar disponible para supervisar, mediar o interceder con el propósito 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.

También se trata de afectar la mirada del Estado porque, como muestran las múltiples demandas por políticas públicas colocadas al mismo por las tribus indígenas a partir de la Constitución de 1986, después del interno y permioso desorden instalado por la intervención colonial, movimiento de ultramar y masacres republicana, el Estado ya no puede simplemente asentarse. 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 pedidos de la aldea y sus miembros más frágiles.

Esa cautela legislativa y ese compromiso de garantizar la libertad del grupo para deliberar internamente y auto-legislarle 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 cultura para transformarlos en emblemas de identidad por parte de grupos que ven en proyectos culturalistas de este fondo esencialista la forma de defender sus intereses de poder e influencia dentro de cada sociedad. ¿Cuántas no son las prácticas que, lejos de menguar,

cuando reproducidos por una legislación occidentalizante, se aferran y ahondan como signos de identidad para hacer frente a un poder invasor?

Al recordar esa posibilidad, nos encontramos más todavía de que estas ley que iba utopías 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 servir a transformar la política gubernamental, ya en progreso de uso con la mejora de las condiciones de vida de los pueblos indígenas que siguieron 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 involucrará 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 identidad. Eso podría acarrear consecuencias nefastas, en vista de la falta de preparación de las policías para trabajar a través de las estructuras de la aldea 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 pueblos que aquí se colocan no debe entrar en el campo limitado de los insalvables dilemas colocados por la oposición relativismo-universalismo. Cuando pensamos el principio del pluralismo, la idea de cultura como conjunto de costumbres cristalizadas y a historias debe ser evitada y substituida por la idea de historias en plural —la historicidad múltiple de nuestras naciones—, todo pueblo habita en el flujo de los tiempos históricos en entrelazamiento con los otros. Cada pueblo contiene esa verdadera usina de la historia que es el consenso 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 libre y constante entre sus miembros. El problema de los pueblos en nuestro continente no es el de conservar la cultura como patrimonio cristalizado —el final, cultura no es otra cosa que el resultado de la decantación constante de

la expansión a través de transferencia y cripto, ráfada en memoria, que nunca cesa para pueblo alguno— sino el de des-intrusar su historia, que fue truncada por la impetuosa autoritaria del colonizador, sea este el virreinato de las metrópolis europeas o el Estado autoritario latinoamericano y hispanoamericano y aún hasta el Estado nacional.

No es, como se piensa, la repetición de un pasado lo que constituye y sirve de referencia a un pueblo, y si se constante fauna de deliberação conjunta. Muchos son los pueblos que ya deliberaron y abarataron no solo la costumbre de arbitrariedad sino también otras muchas que quedaron atrás en el fluir de los tiempos. Esto sucedió, por ejemplo, con el pueblo Kazuyana-Tyón, como acaba de relatar Valeria Payne Frenco, 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 esta no se alía al proyecto de un Estado diseñado por el orden de la colonialidad, que toma decisiones sobre los cambios de todos los otros pueblos que componen la Nación mediante leyes punitivas. Muy por el contrario, el principio del respeto a la agencia y capacidad deliberativa de cada sujeto colectivo preserva su derecho a que su caso se historice con un fluir de libre y diferente. Se trata del derecho de mantenerse 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 incluso otras nuevas es precisamente un argumento contra esta ley, y no a su favor. Al decir que las sociedades cambian por voluntad propia como resultado de sus decisiones 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 coacción, desvíales 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—diferenciado y particular, velando para que eso pueda ocurrir sin presiones de grupos oventes—cabezas— que resultaban empoderados por haberse especializado en los trabajos de mediación con el Estado y la sociedad de su

racional, y también sin conciencia externa en instituciones interracarias como la que esta ley bien representa. La deliberación de la justicia propia es *nada más y nada menos que la devoción de la historia propia*.

En esta perspectiva antropológico-jurídica que propugna el estado del Estado sera, por lo tanto, el de *resistir* a los pueblos los mejores recursos y justicias para que recuperen su *constitucionalidad* propia de tener los hitos de su propia historia, e *garantizar* que la deliberación interna pueda ser en libertad, en concordancia con la figura jurídica de las garantías de privacidad e *intimidad*. El gradualismo por lo visto 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 reconstituir su existencia.

El principio del *resguardo* de una historia propia se opone a la perspectiva del positivismo clásico, pues esta no podría nunca *contar completamente* referir los hechos propios a una concepción de la cultura como un *realizado*, el *histórico* y el *temporal*. Apunta 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 *consciente* producción de sus sistemas propios de legalidad. *Esta deliberación* no es otra cosa que el *modo de la transjunción* histórica, en uno *propio* y en diálogo *constante* con los otros pueblos.

Siete Corolarios

Siete corolarios se desprenden de la citada argumentación presentado a los parlamentarios en defensa de la parte del Derecho a la Interculturalidad y de los valores del pluriculturalismo frente al caso límite que el infante aña 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 duradero mientras grupo étnico es una categoría abstractora que sirve a fines clasificatorios y anela al grupo en una etnicidad referida a un patrimonio fijo de bienes de cultura.

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

lo largo de ese camino histórico. La meditación de ese tejido de filiación colectiva es continua, aunque presente desgarras, enganches y costuras de sus hilos. El diseño de las figuras de la cultura 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 reinar las costumbres del "bajo histórico" – hasta actores bien intencionados condenan a las culturas dichas "no históricas" a una vida de museos. 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 facto propio – es decir, en fuero ético, 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 reinarse sutil 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 –cacicagos– dentro de las comunidades (en general, hombres, ancianos, miembros más ricos, líderes políticos), cuyo poder fue y es constantemente reafirmado desde afuera (del grupo, sea de forma reactiva frente a las interpelaciones externas, o por alianzas con segmentos de la sociedad nacional (comerciantes, pulqueros, hacendados) que refuerzan los poderes en el interior de las comunidades en beneficio propio.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, 1998 (1987) *Homos Sacer*. El sujeto soberano y la nuda vida, Adriana Cavarero (trad.), Barcelona: Eix-Rexos.
- Arizumi, Akifumi y 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 *Austliia: Australasian Journal of Human Rights and Cross-Cultural Perspectives*, Lauderbach University of Papua New Guinea.
- Castro Iguaño, 2005 "Mujeres y violencia: persistencia de sistemas de justicia criminal en el Sur de Jujuy" informe final de investigación, CIESA, Rio de Janeiro: Universidad Católica Maracaibo.
- Dal Poz Neto, João, 2000 "Crônica de uma morte anunciada: desmatamento em São Paulo", en *Revista de Antropologia*, Vol. 43, Nº 2, São Paulo: Universidade de São Paulo, pp. 09-120.
- Dumas, Fernando Antônio de Carvalho, 1999 *O Sujeito Afetivando: A Noção de Pessoa Indígena em Direito Brasileiro* (desmatando as margens), Programa de Pós-graduação em Direito, Ciências Jurídicas, Curitiba: Universidade Federal do Paraná.
- Davis, Megan, 2007 "Constitutional Structures of the Care and Protection of Young Children? Aboriginal Children and the Silencing of Dispute", en *Australian Indigenous Rights News: Newsletter of the Australian Section of Defence for Children International Society*, Nº 44, October, http://www.womenlink.org/ajis/ACIS/issue_44/October_2007.pdf.
- Echeverri, Saule Patricia, Carlota Kohli, Heléne F. Endrey y Samuel José de Carvalho, 2000 "Bucaco, cultura infantilidade em comunidades indígenas brasileiras: o caso saraká", trabalho final, VIII Curso de Pós-Graduação Liga Seta em História, Brasília: Conselho Nacional de Educação da Universidade de Brasília.
- Foucault, Michel, 2000 *Discipline e punição: Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- — — *Seguridad de la norma: población*, 2000, Curso en el Collège de France (1977-1978), Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- — — *Naissance de la biopolítica*, 2007, Curso en el Collège de France (1978-1979), Horacio Pons (trad.), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Malanda, Mariana Assarção Figueiredo, 2005 "Quem são os humanos do direito? Sobre a constituição do humano indígena" Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Brasília: Universidade de Brasília.

Rita Segato

- Kramer, Daniel. 1994 *O Povo da Língua*, Belém de Pará: Leitura, mensageiro.
- Leungfah, Julia. 2011. "Verdades e mentiras sobre o Sistema de Justiça Criminal" in *Revista do Centro de Estudos Jurídicos do Conselho da Justiça Federal (RCJ)*, Nº15, setembro, Brasília, pp. 12-29.
- Marôz de Souza Filho, Carlos Frederico (1984) *Canções dos Povos Indígenas para o Dia do Índio*, Curitiba, Juruá.
- Martins, José de Souza org. (1991) *O Messias e as mulheres: A utopia e o realismo no Brasil* - São Paulo - Boitemp.
- McMullen, "SIT2007 'Closing the Gender Gap: A Look at the Rights of Aboriginal Children'", Newcastle, University of Newcastle 2007 Human Rights and Social Justice Lecture, Friday 2nd November, (http://www.womenforwales.org/jc/ky/The_Rights_of_Aboriginal_Children.pdf)
- Ministério da Justiça - MJ Fundação Nacional do Índio - FUNAI. 2007. Ativação 1ª Reunião Extraordinária de la Comisión Nacional de Política Indígena, (www.funai.gov.br/olimpicos/CNPI/Ata_1_Reuniao_Extraordinaria%20.pdf)
- Piut, Anthony M., 1999 *The Child savers, the invention of delinquency* (Chicago: University of Chicago Press).
- Rodrigues, Patrícia de Mendonça, 2008 *A Lanchonete de Guaymê - Uma Jovem Juvenil da História*, PhD Thesis, Dept. of Anthropology, Chicago University.
- Sánchez Buxeto, Estela, 2006 *Entre el juez Salomón y el Dios Sriv*. Decisiones interculturales e interés superior del niño, Bogotá: Universidad de Amsterdam y UNICEF.
- Segato, Rita Laura, 2013 *Uma Agenda de Ações Afirmativas para as Mulheres Indígenas do Brasil*. Série Antropologia 37n (nova versão). Departamento de Antropologia, Brasília: Universidade de Brasília.
- 2006 "Antropologia e Direitos Humanos. A "tendência e Eclético Movimento de Expansão dos Direitos Universais", em *MANA* Nº 12, vol. 1, pp. 207-236.
- 2007 "La faccionalización de la República y el pasaje religioso como índice de una nueva territorialidad" en *La Nación y sus Orígenes*. Raza, religión y diversidad religiosa en los siglos de Políticas de la faccionalidad, Buenos Aires: Prometeo.
- 2008 "Closing tanks, religion, society and politics today" *Social Compass* 55(2), pp. 207 - 219.
- 2010 "Feito gênero-rádio como crime em el marco internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrarse, suficientemente en el derecho", en

- Muñoz, Rosa-Linda y Bepko, Cynthia, eds., *Una cartografía del renacimiento en las Américas*, México: UNAM.
- Nores, Lilia Eduardo et al., 1996. *Política e Política no Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: INEP e Kelmap-Turiana.
- Vivares de Castro, Eduardo, B., 1961. 'A Fabricação do Cangaço na Sociedade Xinguana', en João Lucheco de Oliveira (org.), *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, Rio de Janeiro: Editora Mau x/zero, pp. 21-41.
- Zaffaroni, Eugenio Raúl, 2005. *El Derecho en el Estado Pluri*, Buenos Aires: Dykinson.
- Zaluar, Alba, 2002. 'Crise Organizativa e Crise Institucional' (www.cepis.org.br/revistas/artigos_publicacoes/artigo.pdf).



El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza¹⁸

A Marco de Vargas,
una mujer que
me ayudó a entender
en Ushuaia, La Tierra, Argentina, en 1923

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 Kirivati), en el archipiélago melanesio del Pacífico Occidental. En la sociedad de avunculato, unilineal y patrilineal de los *tambanores*, se separan con extrema nudez las posiciones del *bagada*, hermano de la madre —de quien el niño va a heredar su terreno, el nombre, la pertenencia a una aldea y las reglas de su clan—, del tío o cónyuge de la madre —colega de juegos, figura amorosa, objeto de apego focal en la vida cotidiana—. Mientras el *bagada* encarna la autoridad patriarcal, el tío o padre principal encarna el afecto paterno.

En todas las discusiones sobre relaciones, el padre era para mí puramente descrito por los nativos como *matatata*, un "ustiano" 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 Siquiera, Claudia María Emilia García Muñoz, Ernesto Ignacio de Carvalho, María Elizabeth Carreras, Ondina Paula Pereira, Tania Mara Campos de Almeida, Hugo Amaral y todas aquellas personas que, desde que comencé a escribir (o reflexionar / pensar / meditar) este texto en 1988, me contaron historias de niñeras que me ayudaron a componer el texto. Traducción: Clara Corral, revisión: María Luisa Fernández.

la herencia. Tratan de justificar alguna línea de acción, o como, en una pelea, cretan desorden la posición del padre (madre). Usa la palabra "padre" para indicar el tipo de relación que se da en la sociedad de las tribus y de las aldeas *Trobriand* pero de la sexualidad padre-madre procreante no debe entenderse según los usos ni costumbres legales, morales y biológicas que cre para nosotros. El *Scribner* (para evitar un error de comprensión) no haber usado la palabra "padre", sino el término nativo *lawa* y haber hablado de una "relación de *lawa*" (el lugar de "parentalidad") (Malinowski, 1996: 14-15).

En las *Trobriand*, debido a la preeminencia del principio genético matrilíneo, el linaje corre a través de la línea materna y, por lo tanto, la patria potestad es del eje materno, materna, que el lugar donde habitan se define por el primer padre, 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 este – en los cuales la figura del padre se desdoblaba que la Antropología pasó a incorporar y a desvelar la diferencia, ya existente en el *Dechea Rumbao*, entre *puere* y *genitor*, que, por su parte, debe ser necesariamente desagregado en tres tipos diferentes de paternidad: la del *puere* o padre jurídico, la de "conyuge de la madre", y la del *genitor*, padre biológico, cuya concurrencia con el conyuge de la madre no es de *Dechea* (ver Segato Barnes, 1994).

Hechas y extrahadas son las páginas que escribe la antropología en la discusión de los 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 reiterado por los canchales a Malinowski durante su extenso trabajo de campo. La teoría de los *Trobriandese*, sobre la reproducción humana – por lo menos en la época de las investigaciones de Malinowski, postula que el espíritu de un ancestro termina y se encarna en el útero de la mujer embarazada, el semen del compañero sexual no es considerado. El propio Malinowski, atribuyendo a partir de sus descubrimientos la pregunta por la universalidad del Edipo. Afirma lo que cree debe haber sido una anticipación del hoy aceptado desdoblamiento de la estructura edípica y sus manifestaciones concretas en la sociedad *trobriandesa*: que la masculinidad pasaba por estas 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 comienza como el debate Malinowski-Jones (Malinowski, 1973; Jones, 1925, 1966). La polémica, que se extendió hasta después de la muerte de ‘propio Malinowski’, continuó con el antropólogo Melford Spiro –quien desacató la lectura malinowskiana de la manifestación del complejo de Edipo en las Tribuandés y argumentó con Edmund Leach sobre lo que este último denominó ‘creencia en el nacimiento virgen’, que remite a una concepción sin la intervención del conyuge de la madre. Según Spiro, la tensión edípica no puede existir con relación al hijo paterno porque este no tiene acceso sexual a la madre, y el Edipo se refiere más al monopolio sexual sobre la figura materna que al desafío de la autocracia. El hecho de que el padre –como–ra ejerza autoridad sobre el hijo y su hijo, contrario, que sea se con padre afectuoso de juegos –para Spiro– toma el complejo de Edipo de las Tribuandés incluso más severo y dramático que el occidental, ya que el hijo tribuandés se ve completamente impedido de inscribir, de dejar rastros de su antagonismo con el padre –examinada, en la –relata en que no ejerce autoridad sobre él. Esto estaría demostrado por la ausencia absoluta de deñes del padre en sueños y mitos, lo que probaba 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).

— *Edmund Leach*

La subsiguiente discusión entre Edmund Leach y Melford Spiro, sobre la excesiva ignorancia de los tribuandés 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 rebatir la interpretación literal del halago malinowskiano sobre la declarada ‘ignorancia’ de la paternidad biológica por los tribuandés 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, 1458).

Se le en, inicialmente, Spira emita en esena para aceptar como posible la afirmación malinowskiana de la "ignorancia" de la sociedad biológica en términos de que los nativos carecen de conocimiento científico al respecto, no tarde a adoptar otro camino, argumentarla, en consonancia con su interpretación de "Edipo en las Indias", en el sentido de la ignorancia como represión (Spira, 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 sugiere que, a pesar de que los brasileños son conscientes de papel reproductivo del padre, ellos reprimen este conocimiento porque es amenazador e doloroso" (Spira, 1982: 61). Por lo tanto, mientras Leach lee la criada "ignorancia" como un enunciado sobre la sociedad, Spira la lee como un enunciado sobre la padre.

Las maternidades brasileñas en el registro histórico y estadístico

Presento aquí una muy sucinta noticia de esa schizofrénica y extensa polémica para poner de relieve una laguna importante en la reflexión de la antropología brasileña 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 "niñera"²⁰. 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, es 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 concierne sobre el asunto es el del Luiz Tauber de Aragão, que trata sobre un análisis con objetivos poco coincidentes con los míos (1990).

²⁰ En la literatura antropológica a muy ejemplo es de análisis del patriarcado en sociedades donde, como en la brasileña, la función materna se distribuye como una multiplicidad de madres, como el estudio de Kinz (1922).

‘habas’ en portugués. Gómez Costa, 2002: 309), e impresentes hoy en los hogares brasileños. Esa laguna o ceguera II en el área de la etnografía y la historiografía en Brasil nos enfrenta una vez más a una pregunta que no quiere callar. Se trata sobre una pregunta sobre el silencio. ¿Y es lo que este texto quiere a uno rogar?

1. El desplazamiento de las esclavas negras al amamantamiento de los niños, al amamantamiento de madres negras, era presente en la literatura brasileña. La utilización de amas de leche, que originalmente era una práctica de las familias adineradas, pasó a ser una demanda también de la clase media urbana a partir del siglo XIX, lo que puede ser evidenciado por la cantidad creciente de anuncios en la prensa ofreciendo o buscando el servicio de amas de leche de aquiles y tróicos, por la presencia constante de estos sujetos en el discurso médico de la época. (Pimenta Pereira, 2003: 973-74)

Este desplazamiento del amamantamiento al ama-seca como modo de sustituir la consecuencia de las prescripciones higienistas ejercidas sobre la sociedad en los consultorios médicos y a través de la prensa escrita de la época. “Porque esa al tener nacido desde los primeros precarios momentos, la leche de ama de leche se convierte en la más sensible y al mismo tiempo transmisora de enfermedades” (Hansardale-Guilher, 1892: 148). 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 prescindió 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 corrientes, fueran esclavas o no]”²¹.

²¹ Una crítica del proceso de modernización, tiene correlatos en otros países de América Latina. Ver, por ejemplo, el excelente estudio de la práctica de amamantamiento de la leche en el Perú por Claudia Rosas (2007) y Margarita Zegarra (2001).

A ese período pertenecen precisamente las críticas de los albirio-entusias, invisibles por diversas razones. Me refiero, por ejemplo, a personajes como el escritor Joaquim Manuel de Macedo, autor del *Romanço das Viúvas Verdugas*, defensores del fin de la esclavitud no por razones humanitarias y sí para preservar a los blancos de la crisis económica y de la corrupción moral que la presencia de los negros en la propiedad de la casa señorial introducida (Macedo, 1969). Tales críticas son de una virulencia tal, que llama la atención. Las violentas críticas, en la propia época de la época se ensañan contra las humildes proveedoras de maternidad, que donaban su aliento 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 amamantados 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, alina, de la madre-senora. En esa época data también la conocida frase que recorro nuestro continente en la boca de los higienistas: “madre hay una sola”.

Con todo, evidentemente, no se logra que el estado promueva 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 con frecuencia a acceder a los medios –no muy abundantes– para adquirir el servicio de cunas acepten abdicar de ese privilegio. Se consigue, sí, que de amas-de-leche estas se transformen en amas-secas.

Pocos textos académicos tocan el asunto de la ambigua etnia 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 Giacomin, 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 interrumpida, ha dejado el rastro en las letras brasileñas, pero se encuentra ausente en los análisis y en las reflexiones. La falta llama atención que se les dispensó en la literatura especializada producida en el Brasil descentrada con el enorme alcance y profundidad histórica de esa práctica y su forzoso impacto en la pauper nacional.

Esas mismas tensiones de suscripción en el texto académico es también un dato para lo que pretendo tratar aquí. Ni en exceso tratamiento uso y abuso del cuerpo soportado para escribir con fuerza literarias a la construcción de que se trata de rebobarse como en la saga y libertafreytuga nudo, por un costumbrismo hay ya normalidad por la ley (C. E. D. W., an. 5. a). Sin embargo, como una fuerza en el comercio del nombre de la madre, en la fuerza en la que Julia Butler amplia el concepto de unido de la fuerza, como un argumento más abajo (Butler, 1997). De esta forma esta tetelasión del nombre de la madre podría ser de serpiente de materia más o menos y coincidente con la interpretación, la imagen de psicosis como una imagen (psicosis) del nombre del padre, aunque en este caso en una lectura específica de la metáfora poder del "so" involucra la de nombre y gramaticaliza a la leche.

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 brasileño del año 2000 reveló una creciente presencia de madres en la población económicamente activa (PEA), esta presencia se concentra en las actividades domésticas. El acercamiento progresivo del trabajo doméstico lleva a la expuesta sustitución de las mujeres por muchachos como forma de mantener la situación económica de este tipo de empleo, lo que arroja que prevalecerían las "condiciones históricas" de este tipo de trabajo: la evasión de desahucio de inversiones en el sector sexual, gracias a la continuidad de "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 ámbitos de una economía reproductiva propia del espacio doméstico.

Según la *Pesquisa Mensual de Emprego* del Instituto Brasileño de Geografía y Estadística de marzo del 2006, los trabajadores domésticos representan, en ese periodo, 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 (94,2%) y de negros y pardos (61,8%)" (IBGE,

2006: 39). Se encuentra entre esas 94,38% de madres, en su mayoría negra o parda, el exarrogante de benditas de las aguas amas-de-leche hoy transformadas en miteras (ibidem¹²). Y se oculta en esos momentos a inmensa masa de empleadas domésticas sin registro laboral.

El espejo mitológico de las dos madres brasileñas

En contraste con la ausencia de memorización de la doble maternidad en la hermenéutica académica, se la encuentra un ruego sensible en la religión afro-brasilera, la que empuja de ser otra hermenéutica procesada con recursos de simbolización e inventiva, como lo son los recursos del vocabulario mitológico. Mi primer encuentro con esa memoria empíica del asunto fue en los bares de Recife escuchando lucubradores e hijos de santo de rezeros de la ciudad durante apasionadamente en torno de un tema muy importante a yerno 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 –rosé, cataratas y legañas. Solamente más tarde vase a comprender que allí se hablaba de las dos madres, Oxum y Iemanjá, en sus dos roles, de sus dos muy diferentes posiciones y coram homines a la vida, y de la diferencia del vínculo con cada una de ellas.

Probablemente se debe al interés en debate 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 Kungô de Recife¹³. Y es precisamente el de la separación de las aguas. “Nuestro mito de creación es inusual, excepto algunos fragmentos sobre la ‘separación de las aguas’, que me fueron mencionados por unas personas con el propósito de argumentar contra el suponer escueto más alto de Iemanjá (agua salada) en relación a Oxum (agua dulce). Por hacer agarrado 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

¹² Cf. también para parametradores de trabajo doméstico, ver Segura y Oduvaldo (2006).

¹³ Me refiero a pertenecer en segunda instancia, y no a miembros ocupados en tiempos más recientes, por medio de investigación formal, nacional.

una 'parente' (cango meyo), a pesar de que la primera sea comúnmente considerada como su madre. (Segato, 2005-a: 570)

En la descripción mitológica del pan etno de divinidades, Iemanjá es lo que los miembros del culto llaman "la madre legítima" de los Oxum, 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 tolimana¹⁵, aquí se superponen la genética y la Mater jurídica, el nombre común de "madre legítima" es aplicable 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 corte exo del culto, cuyos miembros claramente separan esta maternidad "legítima" de aquella en ejercicio, a la que llaman "la madre criada", representada por Oxum. Es frecuente en ese ambiente – como ya dije – que le converse en ordinaria teza el asunto de la diferencia entre esos hijos y parlos.

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, Iemanjá, que percibo como un palimpsesto de la primera, no obtiene mucha simpatía por parte de los hijos cuando conversan en la trastienda de las casas de culto.

Iemanjá es descrita como una madre lina, jerárquica, distante e indiferente (Segato, 2005-c). Su maternidad es convencional. Aunque tierna en apariencia, las personas dicen que su ternura es más consecuencia de su autoconciencia y buenas maneras que de un corazón compasivo y abierto en oposición al canto verdadero de Oxum, la "madre adoptiva".

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

separo en el pasado, pero que vincula en el presente las cosas de los dos continentes. El término de "falsedad" es atribuido explícitamente a la duplicitad 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 arcaísmo de esas palabras, lemanjá, la madre "legítima", biológica y herética "habla" en dos lenguajes. La nadas obedí y osstánda. La primera significa "unión", y la segunda "venas" la superficie, pero no vemos el fondo, la falsedad".

Esta característica imprevisibilidad del carácter de lemanjá se refleja también — como intento de demostrar en otro lugar (Segato 1999) — en la cancioncilla de esta tradición, Okante, donde la alternancia y la duplicidad entre cuatro compases lemanjá y tres ternarios en el caso de la tonada, entre otras características, introducen sobresaltos rítmicos en el ritmo que pueden ser visualizados en la danza del *oxá* cuando baja en posición.

En el Mar de la Coronación del Rey de los Ojos del Parícuti, lemanjá —y no, como podría pensarse, el padre, Orósá— es quien deposita la corona en la cabeza de uno de sus hijos. El mito dice que, cuando finalmente el día de la coronación llega, todo estaba preparado para coronar al primogénito y más responsable e industrioso de los hijos, Ogum. Así y todo, Xango, el más joven y prebente de la madre —descrito como malcriado, seductor y ambicioso— preparó una pócima venenosa y la ofreció a Ogum "en el cafecito". Una vez que Xango durmió a Ogum, se vistió con una piel de oveja para pasar por el hijo lemanjá mayor —su piel cubría de cabello rojo la naturaleza punitiva del primogénito Ogum— y así, acceder al trono. En la penumbra que el protocolo ceremonial exige, se perciben, entonces, comienza la coronación. El tema del mito que el "puerto del viento" 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 Xango. Son elucos e insisten en enfatizar que "para lemanjá lo único que importa es evitar la mancha a cualquier costo". Por lo tanto, el protagonismo en la ceremonia de coronación, invisiblemente como rey al hijo que por medio de engaño se había conseguido coronar hasta el trono.

En la lectura popular, lemanja permite que Nango asuma la crítica de Oguni por medio de una acción - "como siempre lo hace" - porque anticipa la transición de los poderes formal a la verdad y a la justicia. Lemanja no quiere nada que pueda perturbar el orden de la sociedad. Por eso aunque la sabra, coronó al hijo ilegítimo. Vémoslo aquí desgraciado la fundación del reino de la justicia y del favoritismo, el reino desigual de lemanja. Esa regla se encuentra en la base de la historia y en la base del Estado, que debe ser preservada a cualquier costo, independientemente de que sustente o no principios de justicia. La aceptación de la coronación injusta representa nada más que el nuevo reconocimiento del medio en que los esclavos y sus descendientes tuvieron que vivir. La "madre legítima", Madre y goberna en el caso realista, en oposición a la madre que en su propaganda las heredas de ese mundo falso, tranciente y por solución realista. En suma es una página de historia social.

En la duplicación entre Oguni y Nango hay aún ecos de la duplicación lemanja. Oguni. Con todo, la simonía popular no se deposita aquí en el Oguni trabajador y disciplinado, el "legítimo" primogénito que se ve perjudicado en su derecho por el hermano coludioso, sino en el hijo que gana sus demandas mediante intrigas, el rey ilegítimo que usurpa la corona con un golpe de estado. Con este hijo se identifica el pueblo, porque sabe que sus medios son la única manera de sobrevivir en un Estado donde la ley no sustenta la justicia sino el orden. Aquí, el mito mitica insudables 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. Oguni por el lado de la "ilegitudinaria", el pueblo se dice a hablar por sus mitos. Y celebra la situación arcaica que obligó a la "madre legítima" a optar finalmente, "por mucho a la anarquía", por el rey ilegítimo, irrevocable, 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 putrefacción de lemanja y las condiciones de inclusión por ella impuestas, "lemanja protege el hijo que creció debajo de su pollera", es el comentario general.

Queda así expuesto el discurso político del mito: su empírico empírico lo apunta a la mentira que se encuentra en la praxis, la tradición del *establishment* y de sus leyes. Aunque se permite un reconocimiento empírico, la intención es el comentario satírico no la formulación estatutaria del discurso, sino producir una sociología, una hermenéutica propia del medio social. Esta psicología pragmática –como a Hrold en otro lugar (Segato 1995)–, emerge en un manual de sobrevivencia bajo un régimen ajeno y arbitrario.

En síntesis, en este “códice” religioso, la figura de “madre legítima” hace referencia a por lo menos tres temas nucleares para la tradición, en general cargados de apolitización: 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 pañampesado de la tradición blanca de la Casa Grande esclavista, el papel del mar en la separación del África indígena, y la matriarcalidad y carácter quechua negro del Estado⁴⁷. Me trabajó esta hermenéutica exhaustivamente en análisis anteriores.

La descripción de las dos madres en la codificación del mito y en los recuerdos del pueblo sobre el tema no es muy acorde al discurso de los higienistas blancos mencionado anteriormente. Los mitos aquí frente a la infantilización –tan efíca de encontrar por la ineficiencia del discurso hegemónico de la nación blanca– 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 cuestionarios a cielo abierto, de tipo sociológico, que preguntasen sobre

⁴⁷ Hablemos de un religioso afro-Andino (Segato 1995) al compunto, de mitos y temas que se repiten encajados en la interacción de las dualidades del parentesco y que pueden ser también encontrados en los patrones de transición sexual en las prácticas rituales, y en la conversión “infantil” entre los rituales. De los es semejante a los códigos 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 en un grupo de mitos. Se trata de un código simbólico, en el cual algunos principios de la visión del mundo son repetidos más o menos, de manera que resulta posible identificar los patrones básicos y comunes que se encuentran en la base de la mitología, del ritual y de la vida social, es decir, el *discurso epifonético de las religiones afro-indígenas* y su prototipo histórico. Hablemos a este respecto de un “códice” por la estabilidad y coherencia de sus contenidos y de los patrones de sentido que difunde (Ver Segato 1995 y 2007a).

los artículos relativos de las dos madres. La acción de un discurso cuyo propósito fue y es la crítica culturalista de clase “fundamentalista” de la nación colonial y englobante —a cargo del brazo ideológicamente armado de los Centros de la Cultura, a partir de autores como Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda, con la capacidad hegemónica del discurso así mandatación— de jugar con impresiones e imágenes o inscripciones de sujetos personificados de modo diferente y que pretendían enmarcarse positivamente to diferenciado en sus historias. Estos se valen entonces, cuando de hablar cupiese o calificase, siempre noble y potente, del mito. Esto, sin mencionar aun el trabajo de hegemonía del discurso burgués en todo el desarrollo de las sociedades capitalistas, que unifica las aspiraciones, y en este caso, hace que muchas de las estratos sociales incluso las esclavas (como el de las propias mujeres del Condemible) aspiren, también a convertirse, mínimas como un bien preciado en el universo familiar. Por lo tanto, en las voces divergentes del discurso hegemónico 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 Foreclusión de la madre-negra por el discurso blanco

Esta detallada fundamentación de la duplicación de las madres que provee la metáfora del mito concursa con la inserción en la hermenéutica blanca, de un tema de gran profundidad histórica, lo negro. El carácter doble del vínculo materno —me parece— merecería una instalación más consistente en los análisis del racismo y de la sociedad brasileña, y que no se trata de un fenómeno trivial sin consecuencias. Freyre, 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 académico cuando, años atrás y desde de mi hijo pequeño, visite al taller anual de Petropolis en compañía de un grupo de colegas profesores de Antropología¹¹. En el penúltimo que realizábamos, conversando sobre temas

¹¹ Otávio Velho, Vera Eduardo Soares, Roberto César Fernandes y José Jorge de Carvalho.

Rita Segato

n la voz a nutrir la social en torno a nosotros (habitu y objeto) y a lo que por sorpresa y acabo separándose del grupo, el encuentro visual que tuve con un pequeño cuadro que se encontraba en una de las salas, solitario, en una de las partes y su imagen, acendrada.



o que me impresionó el punto de sobresaliente, 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 buena seducción amorosa, el erotismo materno-infantil del que hablaban las primeras contribuciones a una comprensión feminista de la maternidad (Freud, 1927). *Núñez y niño, ayer y hoy*, dice para mí

La mirada materna del bebé se apoya en con confianza en el pechoño seno de la joven y orgullosa madre negra, que te parece, mastilato a, muerdo fiero amante, al puerro con el cigallo de tecla madre, al nenepo que dirija al bebé una paternidad envolvente y segura. Busqué en torno a la pintura cualquier placa que pudese llevarme en la dirección de un pasado tan actual. Pero no la encontré.

Sólomente unos siete años más tarde, en 1995, navegando libros de historia brasileña antiguos en búsqueda de informaciones sobre esta imagen en la biblioteca Universitaria de la Universidad de Florida en Gainesville, me reencontré con el sorprendente y al mismo tiempo familiar cuadro que había visto aquella tarde, y me así una confirmación de mi primer palmo. Se trataba, según el prestigioso historiador Pedro Calmon, de "O Pedro II, com um ano e meio de idade, no regazo de sua mãe", retrato del emperador Delnet (Calmon 1963: 1649). Treinta y cinco años más tarde, en 1998, en el libro *As herbas do imperador – Dom Pedro II, um monarca nos tempos*, de Lygia Moura Schwarz, aparece una reproducción del mismo cuadro, pero se le otorga la identificación anónima prodigada por Pedro Calmon. La leyenda introduce una duda y se limita a decir solamente que las figuras pintadas por Delnet se atribuyen a Dom Pedro II y su "babá". Adoptando la incertidumbre 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 "Anônimo. Mariana com filho em los braços. Óleo sobre tela, sua firma". Hoy la identificación oficial de la pintura se aleja todavía más, eludiendo la raíz al emperador de Brasil, y en el catálogo la obra consta como "Mariana com filho em los braços, Óleo sobre tela, sua firma m. lcha", y se aclara "Trata-se de retrato de Luis Pereira de Carvalho Nhozinho, no colo de sua nucaza Catarina". Sin embargo, dos pistas nos hacen sospechar de esta descripción: todos los retratos no religiosos del Palacio de Petrópolis son de Dom Pedro o de sus parentes inmediatos, y la llamativamente amplia frente del bebé denota el conocido rostro del emperador adulto, en las numerosas imágenes que de él existen.

Aceptar por la descripción del historiador Pedro Calmon, que vio el cuadro como una representación del príncipe Dom Pedro de Alarcas cuando bebé y en brazos de su nodriza, grande es la tentación de recurrir

a Ernst Kantorowicz, para sugerir que en el óleo presentémos –uno oculto y el otro– Los Dos Cuernos del Emperador (1996), su cuerpo privado y su cuerpo público. Sabríamos que, en el cuadro, el cuerpo privado y el cuerpo público aparecen en un estado de confusión que estriba al extremo la amalgamación del intertexto. El bebé ensado y caudal agarrado en gesto lusionario, al por lo tanto de quien completa su mundo proyecta, en el pequeño óleo, simultáneamente, una escena pública y una privada, y además, una escena privatamente pública.

Veremos así, bebe una nueva, sorprendido e inmovilizado en su escena edípica cotidiana, quizás siendo paseado lentamente, el pintor, la Ley que lo instala en el mundo no solo meramente como sujeto pasivo, en este caso particular, como sujeto transcendente, la pintura, la madre Yocasta, negra. El bebé, sujeto interpelado y avanzado 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 transcendente, que otorga fuerza de realidad –quien sabe por qué vueltas– a tantas aquellos bebés “legítimos” de la tradición, en el proceso de desprendimiento forzoso de los brazos blancos, de regazo de piel siempre más oscura, de la inmundicia de la madre-negra, lusión de los cuerpos, imposibilidad de pronunciar un yo-rú 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 idiosincrasias en la emergencia de un sujeto que va a tener que operar una doble obliteración, cuya fecundidad será nada más y nada menos que inversamente proporcional, al apego que ahí había.

Se desgarró la madre no-blanca y se oculta su posibilidad de inscripción –sin que perdura codificada y encriptada, como siempre ocurre en el psiquismo– al contrabandearse en su lugar con escena que bloquea indefinidamente la posibilidad de rescate. María Elizabeth Riba, no Carneiro fue en la búsqueda de las arañas en aquellos historiadores –Gilberto

Freyre, Cláudio Prádo Jr., Emília Moura da Costa, entre otros – considerados clásicos y aun hoy ampliamente leídos – gira sobre en ellos la afirmación de la imagen de la madre negra, e el ama de leche como elemento narrativo instrumental en la composición de la ideología de la suavización de la esclavitud en el Brasil. Nos citó la autora:

Ahora como figura, el ama negra es invocada, como si incorporase y expresase, en ella, las experiencias múltiples –a veces no siempre tan buenas ni tan firmes– de las esclavas en la actuación del cuidado maternal. Mujeres destituidas de expresión propia o política, desprovistas de sus cuerpos y rostros – que, también en el discurso de tendencia marxista, reaparecen en imagen singular, acentuando el aspecto ‘sumamente’ de los golpes de la vida –de la clase, la raza y la etnia!... Con fragancia de májaras, la imagen negra de mujer madre figura en el escenario narrado por los conflictos de clase y de raza afectividad en el imaginario, tornado más leve y más suave el peso y el yugo de la esclavitud en la memoria social (Ribeiro Carneiro, 2002: 44-45).

Si el contrato reitera hoy la condición humana de la madre-niñera, la imagen de la madre negra negra y la ternura de su relato se utilizan para minimizar la violencia de la esclavitud. Losattos (frente a un ‘cuerpo perfecto’ baudouillardiano) los aspectos exteriores de la escena parecen preservarse como una casaca o epitelio, mientras aspectos determinantes de su contenido son removidos y sustituidos: subepticamente por otros a través de una estrategia de verosimilitud (Baudouillard, 1996).

La ignorancia de esa escena, el silencio que la suprime, la invisibilidad, persistente del fondo trágico que la sustenta y su dilación literaria en un panel de costumbres lindamente ‘lestos’, contrastan, por ejemplo, con la exhaustiva descripción dada por los mexicanos, a través del ‘tiempo’, al tema equivalente del malincheismo y la repulsi6n del origen. Es permanente en la historiografía mexicana, en la antropología y en el cine náhuatl, 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 naci6n mexicana, concubina ilegítima, esclava primero de los aztecas y más tarde de los españoles: la amante de Cortés. Madre de los

* Me referiré al trabajo de elaboración y digestión de los indigenas que Gilberto Freyre realizó para la naci6n brasileña.

lugar de la empujada (volada y fértil), la Malinche fue traductora y tradidora entre el español y las varias lenguas indígenas del México precolombino. Los mexicanos se perciben y se inscriben en la historia, a pesar de la ambivalencia y de la mezgería que de eso resulta, como sangre negra y gitana de esa unión y de la opulencia entre los dos linajes tan antagónicos tanto en ese entonces como ahora (Messinger / Cypess, 1991). Inscriben en las letras este origen como malhecho horizontal. La fundación de Malinche. Hay, por lo tanto, simbolizaciones sin distinción y sin ocultamiento de los aspectos tan paralelos e indeseables de esa zona de la nación. El ejercicio del poder y la sumisión no son espectáculo aislados en escenas de goce, y el elemento del escrutinio congénito continúa agrandándose desde el pasado, más o menos indefinible. La demora y el sufrimiento de los venidos no resultan, estrictamente, escamoteados en el ensayo, y perduran en su dramatismo, aún en la versión de los escritores liberales. *Cartas de Petras* (historiográficas y antropológicas de máxima importancia en la nación) representa la colisión ancestral de lo público con lo privado como una historia en clave trágica y no como una comedia indígena (Fari, 1994; Barria, 1987; Fuentes, 1992, entre otras).

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 a esta llaga de lo que de aquí no puede verse sino desde afuera, dejando sugerirlo un paralelismo entre tres miradas extranjeras convergentes, a comenzar por Debret. Se trata del relato de Nelson Rodrigues, que habla de la visita que San Tiburcio al Brasil, en compañía de Simone de Beauvoir, en 1969. El Sarric que Nelson retrata aquí ya se encontraba comprometido con la lucha por la descolonización de Argelia, y hacia más tarde el prefacio de *Los condenados de la tierra* de Franz Fanon (1961). Ciertamente los sectores de la élite caraca que hacían esas adquisiciones –y cuyo crecimiento aquí describe Nelson– evolucionaron en el El Cañon anterior al desarrollo de la consciencia, aquel El Cañon que en la Martinica, aun se pensaba francés.

¡Ah! ¡Sarric! En sus conferencias la platea lo llama con la vista. | Parecíamos, al verlo, unos trescientos cachorros ciegos. | Él nos miraba como si fueran un horizonte de cerros. | Una noche, al a fue él con Simone de Beauvoir de novia, al departamento de un colega. Fra

el mismo desprecio. Miraba a los presentes como quien dice: “¿Qué cretinos! ¿Qué imberbes!” En un momento dado vierte la comida de su plato ante ella e una locuena de sus tablas “sarcas se puso a comerlas. Pero, enternecida, las comía con cierto tedio (no estaba lejos de hallar las tablas cretinas, tabaco, y remedios). Hasta que, en la digestiva abundante, para un momento e incluso, con cierta terquedad, la pregunta: “¿Y los negros? ¿Dónde están los negros?” El género no había visto, en sus conferencias, un momento de solo rubios, solo ojos azules; y en la mejor de las hipótesis, precedido de playa, hasta el día que enfrentado a la olivia. Repasa, después de escupir el carrete de la pátula, “¿Dónde están los negros?” En la ventana, un brasero cuchucho o otro brasero: “¿Yar por ahí astillado algún chamfleu!”

“¿Dónde están los negros?” De aquí la pregunta que los brasileros calaban hacerse unos a otros, sin hallarla respuesta. No hay cómo responder al fazes. En verdad, no sabemos donde están los negros [...] Desde muchacha, 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” (Rodríguez, 1997: 50-51)

El “¿Dónde están los negros?” de la exclamación satírica equivale a un pregunta estereotípica: “¿Dónde está la patria?” 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 *bibá* no aparece ni una única vez, a pesar de ser parte del léxico convencional de la lengua portuguesa. La minera no está marcada 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 “argemias” que en ellas delegaron el ejercicio de una parte importante de la tarea materna. No encuentro ni un caso de ese tipo de relaciones. Como muchacha, hallo la categoría “*casas-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, lavadoras, bordadoras, carpinteras, vendedoras de aceite, amas-de-leche, pajes, cocineras, costureras, almidonadoras, y mano-de-obra para todo y cualquier servicio doméstico” (Knox Fale, 2006). La otra en la página

517. "Las estadísticas sobre Rio Grande do Sul en 1900 muestran que cerca 42% de la población económicamente activa era femenina [...] no faltan ejemplos de trabajo femenino: lavadora, planchadora, azafateadora, comerciante" (Bonsaca, 2006: 517). Si encontramos, en esta obra, el registro del gran tema de la circulación de niños y de la importancia del parto como un sangriento en las clases populares, que merece atención, vinculada al comentario mitológico del Xango de Recife, y que traté ampliamente en otra parte (Segate 2006b): "Para poder vejer algunas consideraciones sobre la maternidad en los grupos populares, tenemos que tener en cuenta también abuelas, tías y madres de crianza" (Bonsaca, op. cit. 535-536) y el texto 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 trágica en el punto ciego del vacío intermedio de pido por el desdoblamiento de las tres mujeres que entran, si, en el registro de las autoras, la madre privada-pública que Margareth Rago llama "madre carente" (Rago 2006: 592) la mujer laral, 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 excluidas. En que se concluye en la niñera es, al mismo tiempo, el trabajo de reproducción y la negritud. *Se trata de una forclusión, de un desajustamiento simultáneo de lo materno y de lo laral, del negro y de la madre.*

Uno de los raras 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 histriador de sensibilidad esclavista para el tema laral, que hace tiempo vive y enseña fuera del Brasil.¹⁷ Me refiero a Luiz Felipe de Alencastro, al comenzar 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 cuenta por Alencastro sobre esa foto es preciosa, emocionada y bella. Siempre que he podido reproducirla enteramente aquí:

¹⁷ Luiz Felipe de Alencastro vive en Francia, donde actualmente enseña, entre los años 1960 y 1986, y desde 1989 hasta el presente (Alencastro 2005).

El niño vino con su mamá [...] se inclina y se apoya en la cama [...] agarró con las dos manitas [...] como si bien en su oído supiera, sus alar. Había sido en el bulto del ama, al lado de la cama o pegado a él en las horas muertas y nocturnas de amamantamiento, que se habían lipido sus ojos de beber y luego comenzaron a mirar el mundo. Por eso el invade el espacio de ella, ella en casa suya, por amor e por derecho de propiedad. [...] el misterio de esa foto hecho hace 130 años llega hasta nosotros [...] la imagen de una unión paradójica pero admirada. Una unión fundada en el amar presente y en la violencia previa. En la violencia que hirió el alma de la esclava, abrimos 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 etípicamente humano con relación al territorio exterior e interiorizado del cuerpo materno-infantil. Este sentimiento de "propiedad territorial" sobre el cuerpo de la madre como parte del propio demarca y cuesta en ver abandonado. Es persistente. El sujeto se aferra a él por mucho tiempo, incluso nasia después de haber comprendido que la unidad territorial originaria no está. 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 funciona o "imita" ese dominio no es bien recibido, y fácilmente el sentimiento amoroso se transforma en ira ante la pérdida de aquella que se cree propio. Si sumamos esto al hecho de que efectivamente se es propietario o arrendatario del cuerpo de la madre, por aleuter o por salutar, la relación de apropiación se duplica, y así también sus consecuencias psíquicas. Finalmente — pero como el agravamiento en las dificultades al recordar que la madre, sustituta, esclava o contratada, aun cuando se involucra aleerivamente en el vínculo contractual con el niño, permaneciera dividida, "hendida", como dice nuestro autor, por la consciencia de un pasado —de esclavitud o de pobreza— que no le dejó elección. Por un amor que senta, siempre sobra que no llegó al vínculo como consecuencia de sus propias acciones sino coaccionada por la búsqueda de sobrevivencia.

Es también Alencastro que, pidiendo telegrafía 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 a quienes las paga esa libertad. La situación cambia en algo a partir de 1850, cuando la inmigración portuguesa de la época permite a unas amas blancas (Alencastro, 1998b: 63). Esa sustitución se va dando en el contexto, ya mencionado más arriba, de las presiones higienistas para evitar el pelear contaminado, en especial de las madres de leche de origen africano. En el Brasil, esas presiones no consiguen erradicar, como sucediera en Europa y en los Estados Unidos, las prácticas de la maternidad transitoria y solamente se introducen algunas transformaciones y límites. En relación, en los casos en que se cuenta con algún recurso o sustituto, 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*: 63).

La objetivación del cuerpo materno —esclavo o libre, negro o blanco— queda aquí de un lado; esclavitud y maternidad se venían proximas, 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 las pudientes acaba overlapiando también en otra superposición: la de la hierencia de leche con la herencia de sangre.

El Constitucional, diario paulista, explicaba en 1853: "El niño 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 poco ya casi en la pubertad como otros habitantes del Alca central, su lenguaje está viciado, y una terminología de lo más extraña, sirviendo de lenguaje" (*El Constitucional* 7/5/1853, apud Alencastro 1998b: 65).

En que la fuente aquí pchere tiene mucho sentido: un niño amamantado o simplemente alimentado desde temprano por un ama de piel más

oscura, un ama con raíces en la esclavitud, tendida e incorporada esta imagen como propia. Un *white blazon*, por lo tanto, daría en un caso relativamente poco frecuente de que no tuviese rastros de un *metissage* asociado en las tres últimas generaciones en su genealogía, sino también negro, por impregnación del origen fisiológico con un concepto materno percibido como parte del propio territorio. En un lenguaje biológico, su "imprinting" sería negro. En las diarribas, por lo tanto, que oponían una "leche mercedaria" y "contaminada" 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" (idem: 66). Discurso modernizador y racismo se entrelazaban así en un gran cuadro único contra un enemigo que no progredía, desde dentro y a partir de su propia interioridad, la orfología del blanco en el Brasil (Carvalho, 1988; Segato, 1998).

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

La leche, como otras sustancias corporales, es objeto 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 ocasionará de por sí solo contradicciones en el plano sexual– la relación entre el pezón y la leche está presente en el origen de las interacciones sexuales en muchas sociedades (2003: 471-472)²⁹

Sandre-Perera cita a Freud para enfatizar las dimensiones eróticas del amamantamiento: "Quien ha visto un niño sacarlo 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).

²⁹ Es sorprendente que en este artículo la autora trata con absoluta tranquilidad el uso de la expresión desacreduadora "madres de leche mercedarias", vocabulismo 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 maternidad– y la ancestralidad negra que este determina sobre la persona negra o blanca, más sumamente, en sociedades, como la brasileña, post-coloniales, quedan así expuestos. Los lazos de leche maternas y la intimidad de regazo que les da comunidad histórica confieren características particulares al proceso de emergencia del sujeto a ser leído. En este caso, la pérdida del cuerpo materno, o castración simbólica en el sentido lacaniano, vivencia 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 pluriracialidad armónica, o que se trata de una convivencia interracial armónica, como hacen quienes intentan romanizar este encuentro racial, lo que afirmo es, muy por el contrario, que el *caetano* y la *magriná*, en el Brasil, están entrelazados en un gesto pequeño único.

Mirando la escena a partir del pensamiento crítico de la colonialidad se percibe que la introducción del discurso higienista en el Brasil supone un y replaca ese gesto psíquico. Al ser transferido al Brasil por médicos y pedagogos, se apareció 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 África¹⁴. Así, el higienismo ofrece la posibilidad de un mirar desde fuera, extraño, a una élite que está precisamente buscando esa salida. La ley histórica de la raza que nació en la cuna es fundamentalmente eso, el acatamiento de la modernidad colonial como si muerta.

Encuentro, en los capítulos históricos de la forma de narrar a los mitos de las grandes 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. Raíza de Andrade Diniz analizó la transformación paulatina del tratamiento historiográfico de los mitos con sus miteras en las

¹⁴ Ver, en ese volumen, los capítulos 2 y 3 sobre la exterioridad de la mirada colonial y su analogía con la poscoloniales y post-racial.

fotos tomadas por Alfredo de Azevedo en sus dos estudios de San Paulo entre 1862 y 1865. Hasta aproximadamente 1880, los bebés capturan a los niños en composiciones a la moda internacional de la época, sólo que, en Brasil, el niño a cuadros empapa de la madre sujetando al niño junto a su resaca virginal 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. El ruido más habitual 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 inocuidad y la confianza eran mayores con esta última, lo que permitía 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 rasgos, como un mano y un puño, hasta ser completamente expulsadas de las imágenes... 1. Al principio, se la mostraba con orgullo, de rostro entero, después escudada, en segundo plano, desenfocada y recortada, hasta que se la retira completamente del cuadro nacional. Así y todo, incluso era oscura, persistía en los hábitos consuetudinarios durante tres siglos” (Andrade-Delab, 2005: 40). Impresiona, en el artículo citado, la fotografía de un bebé rubio apoyado encima de lo que parece ser una mano oscura, bajo la cual se adhiere una mano sosteniendo el pequeño cuerpo y la otra apretando la manecilla del niño, como para darle confort frente a la ausencia de la leche materna. Sin embargo, nada se percibe debajo del paño y el consorcio de la niñera oculto 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 cara. Raza y maternidad encubiertas, emerge en su lugar el vacío de la foreclosure que sustituye una realidad intolerable.

Juan Luis Freyre Costa –como yo– apunta al silencio que acecha en el psicoanálisis sobre el tipo de violencia que llamamos racismo: “Pensar que el psicoanálisis brasileño, para hablar de lo que nos invade, convive tanto tiempo con estos ‘crimenes de paz’, adoptando una actitud cómplice o complaciente, o, en el mejor de los casos, indiferente, debe

volvimientos a otra pregunta: ¿Qué psicoanálisis es este? ¿Qué psicoanalistas somos nosotros? (1986: 116).

Y Frenco Costa se aproxima al problema que vengo esbozando, pero sin cambiar a la materia. 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 profunda, 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 erudición que manifiesta, es forzado a querer destruir las señas de color de su cuerpo y de su descendencia" (1984: 107-108).

Con todo, me parece que Jarandir Faoro 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 brasileña. Es evidente que, en su enajenación, el sujeto, cualquiera sea su color, debe dejar atrás, en un movimiento único, a la madre con su negritud, sea esa negritud la sexual o la de la genealogía de esclavitud que aún resuena por detrás de, según alquildado del presente. El hecho de que la madre se encuentre impregnada de esta genealogía, que va del seno esclavo del pasado al regazo alquilado de hoy, hace que esa pérdida no pueda ser solamente reanuda, 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 también 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, aun cuando "blanco", en verdad, heredero de ese linaje esclavo. Infelizmente, esa táctica no es imputa, no sale gratis, tiene un precio.

"La repugnancia maníaca 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, diferente a la negación o represión de un deseo que existe de la forclusión o expulsión "anticipada" de la posibilidad de un deseo, es decir, de un deseo atropado y posteriormente expulsado con anterioridad a la experimentación de ese apego

(*Ibidem*: 23). El mecanismo de la fusión es, por lo tanto, para ella, lo que garantiza la anticipación y la prevención con relación a ciertos actos involuntarios abyectos. La negación efectuada por el mismo mismo de la exclusión es más radical que la efectuada por el mecanismo de represión. Si esta última consiste en rasurar algo dicho, aquella es la autogena misma de inscripción. Una ausencia que, con toda, determina una entrada defectuosa en el símbolo o, dicho en otras palabras, determina la lealtad a un simbólico inadecuado que provoca, ciertamente, un colapso cuando ocurre la ruptura del real, es decir, de toda aquella que no es capaz de contener y organizar.

En Brasil, contenidos del presente muestran la resistencia de algunos sectores de la élite brasileña a reconocer un sujeto diferencialmente por: racista, un sujeto negro que quiere hablar de su negritud y de su inserción diferencial en la sociedad brasileña. Al negar esa demanda, al impedirlo, esos sectores de la élite me piden emparejados con la imposibilidad tendiente de instalar la negritud de la madre en el discurso. El racista ciertamente arroja y —por qué no?— todavía ama a su carrera oscura. Solo que no puede reconocerla en su racialidad, y en las consecuencias que esa racialidad le impone como sujeto. Si su racialidad repentinamente hace su aparición en escena y reclama el parentesco a ella debido, el reaccionario con violencia incontrolable. *Estos son huérfanos de lo que no se puede nombrar, ni como propio ni como ajeno.*

Si esto es lo que se permite como falante desde el ángulo de visión del rano, del lado de la madre otra, la "madre legítima" en la terminología del Canónculo, también algo que debe ser dicho. Esta "madre crítica", esta es, la madre educadora que describe Margaret Hago, hegemocratizada por el per samonita haugés y las prédicas de la masculinidad, tendrá que encarnar por lo menos en parte la *função paterna* en el sentido de incorporar la ley e impedir la intinidad entre la niñera y el niño. Esta entidad *paterna* de la madre en la escena familiar coincide también con el hecho de que, al cargar el vínculo anterior de la niñera sustituyendo la clave del afecto por la clave del contrato, la madre legítima que la 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 venta.⁸

Cada sociedad tiene su forma propia de castración. Como almita en otras ocasiones, creo que en el Brasil esta operación es cognitiva y afectiva de espurgo, expulsión y expulsión no se ejerce sobre otro pueblo, pero emana de una estructura fijada en el interior del sujeto, plantada ahí en el origen mismo de su trayectoria de emergencia.

Bibliografía

- Alecrim, Luiz Felipe de. 2005. 'Intelectualidade e Círculo barboza e Flávia Buono Ribeiro: "Passages de Paris"', *Revista Semiótica de Associação de Críticos e de Estudos Brasileiros em França*, No. 1, 1- de abril. <http://www.apbho.org/passagesdeparis/section/letradaista.html>
- _____. 1999a. 'Epílogo' en *El sítema da Vida Privada no Brasil 2: Império, a corte e a modernidade nacional*, São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. 1999b. '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 Deias, Bataela de. 2005. 'A modernidade silenciosa da Escravidão', *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 1, Nº 4, octubre, pp. 36-40.
- Aragão, Luiz Tatlei de. 1990. 'Mère noire, mistress blanche', *Le discours psychanalytique - revue de l'Association freudienne*, 4 - pp. 47-65.
- Bateson, I.M.A. 1964. 'Physical and Social Facts in Anthropology', *Philosophy of Science*, Vol. 31, No. 3, July, pp. 294-297.
- Barba, 1987. *La Jaina de la Melancholía: Identidad y Metemorfosis del Mexicano México*. Editorial Grijalbo.
- Baudillard, Jean, 1996. *El Concreto Poético*, 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 o Ordenamento Liberal*. Volume V, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 2a. edição.
- Carvalho, José Jorge, 1988. 'Mestiçagem e Serugamento' *Humanidade*, 5 (17).

⁸ Agradezco a Jocelina Laura de Carvalho el esclarecimiento de esta idea.

- CEDAW - Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher. Artigo 5 - inciso 1. Nações Unidas, 1979/81. Brasil, 1994.
- Crosetti, Maria Virginia Pa. da. (1991), "O maldade das crianças pequenas no Brasil Escravista". *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, n.º 76, fevereiro, pp. 31-49.
- Del Priore, Mary (org.), 2010, *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Del Priore, Maria Virginia (2010), "Sua mulher, mãe e pobre", em "Del Priore, Mary (org.) História das Mulheres no Brasil". São Paulo: Contexto.
- Freud, Sigmund. (1997), *Textos sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, Sigmund. (1994), "O corpo feminino e a valência do incesto", em *Verdade e Falsidade*, Rio de Janeiro: Graa.
- Fuentes, Carlos, 1992, *El cuerpo en celo*, México: Aguilar.
- Gandy, Nancy, 1997 (1977), *My Mother/My Self: The Daughter's Search for Identity*, New York: Delta.
- Gomes Costa, Susy, 2002, "Fractura social, maternidade transferida e luta pela saúde reprodutiva", *Revista de Estudos Feministas* N.º 2, pp. 301-321.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 2006, *Perfil dos Trabalhadores Conhecidos nos Setores Metropolitanos Investigados pela Pesquisa Mensal de Emprego (PME) – Salvador, Belo Horizonte, Rio de Janeiro, São Paulo e Porto Alegre, Brasília, Indicadores IBGE*.
- James, Ernest, 1925, "Mother - Right and the Sexual Ignorance of Savages", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. VI/2, pp. 109-130.
- _____, 1974, "Introductory memoir", em Karl Abraham - *Selected papers on psychoanalysis*, New York: Basic Books.
- Karamowicz, Frieda Hartwig, 1998 (1957), *Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia, Física Mediana!*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krus Falk, Mariana, 2006, "Mulheres do sertão nordestino", em 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 (1985) (1966), "Nascimento virginal de da Mata", Roberto (org.) *Edmund Leach, São Paulo: Ática* ("Virgin birth", 1966, *Proc. Royal Anthrop Inst.*, pp. 32-40).
- _____, 1966, "Virgin birth", *Man* (N.S.), 3: 655-66.

Rita Segato

Leide dale Graham, Santa, 1992, *House and Street: The Domestic World of Servants and Mothers in Nineteenth-Century Rio de Janeiro*. Austin: University of Texas Press.

Macedo, Joaquim Almeida de, 1869 (1890 e 1991), *As Virgens Algebras*. Rio de Janeiro: Typographia Americana.

Magalhães, Elizabeth K. C., Groneman, Sonia Maria, 1983, "A escavação do leite: anjo ou demônio?", en Bettenc, C., Costa, A. D. (Orgs.) *Mulher, mulheres*. São Paulo: Cortez/Fundação Carlos Chagas, p. 73-88.

Malinowski, Bronislaw, 1923 (1927), *Sexo y represão na sociedade selvagem*. Petrópolis: Vozes.

... _____. 1966 (1927), *The Fetus in Primitive Psychology*. New York: The Norton Library, W. W. Norton & Company.

Messenger, Cyrene, Santa, 1991, *La Malinche in Mexican Literature: From History to Myth*. Austin: University of Texas Press.

Monte Schwartz, Lúcia, 1998, *As herbas do imperador - Uma Peleátria, um amor e um destino*. São Paulo: Companhia das Letras.

Paz, Octavio, 1994 (1950), "Los Hijos de la Malinche", en *El laberinto de la soledad*, Mexico: Fondo de Cultura Económica.

Pinto Venâncio, Renato, 2000, "Maternidade negada", en Del Priore, Mary (org.) *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto.

Rago, Margareth, 2006, "Trabalho feminino e sex-judicial", en Del Priore, Mary (org.) *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.

Pibeiro Correia, Maria Elizabeth, 2001, "Procurando-se Aires de Leite na Hierarquia: dia da Escravidão da 'Suaçidade do Leite Preto' no Paulo dos Homens Brancos", *Enje Tempo de Histórias*, Ano 5, Nº 5.

Rodrigues, Nelson, 1993, *O óbvio Óbvio: Promissas Confessões*, São Paulo: Companhia das Letras.

Rosas Laura, Claudia, 2001, "Madre solo hay una: Ilustración, maternidad y medicina en el Perú del siglo XVIII", *Arquivos de Estudos Americanos*, Vol. 61, No. 1.

Sandra Pereira, Gilza, 2003, "Armentação e 'sexualidade'", *Revista de Estudos Feministas*, 11(2), pp. 467-491, julho-dezembro.

Sartre, Jean-Paul, 1961, "Preface", en *Les damnés de la terre*. Paris: Seuil.

Segato, Rita Laura, 1995, "Cidadania: Por que Não? Estado e Sociedade no Brasil: a Luta 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.

- _____. 1995. 'The Colonialist Subject of Myth, or: Where to find Africa in the nation?' *American Review of Anthropology 21* (traducción en español: 'La Monogamia 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. 'Okangé: Um mito da rainha da Jejuangô', *Arte e Cultura e Popular Review do Departamento de História e Arqueologia Nacional*, No. 28, 1999. (También publicado como ségato, Rita, 1995. 'Okangé: Jejuangô ou uma Interpretação Antropológica and the Myth of Afro-Brazilian Cycles?' *Latin American Africa Review* 19(1), Austin: The University of Texas Press).

- _____. 2003. 'Gênero, política e hibridismo em a transnacionalização de la cultura Jejuangô', *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), 'Nação e seus mitos: Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil', en *Nação e Diferença: O politismo brasileiro e a tradição tupiniquã*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

- _____. 2005b (1995), 'Inventando a Nação: Família, sexo e gênero no Xangô de Recife', In *Nação e Diferença: O politismo brasileiro e a tradição tupiniquã*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília. (también como Segato, Rita, 2007, 'a invenção de la Nação: Família, 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).

- _____. 2005c, 'Chance, destiny and Personality in Afro-Brazilian Cosmologies', en Schubert, Tito (ed.), *Prophecy and Prophecies*, Eranos Publications, Würzburg, Germany: Konigshausen & Neumann.

- _____. 2005d (1995), *Nação e Diferença: O politismo brasileiro e a tradição tupiniquã*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

Segato, Rita Laura e Laura Jimena Ordóñez, 2006, *MÍO (HER)FERRA = SUJEITO DE DIREITOS e as Convenções para a Promoção da Diversidade*, Brasília: AGENCIE – Agência em Gênero, Cultura e Desenvolvimento/ UN.FEM/ SFF7K.

- Spiro, Melford U., 1968, 'Virgin birth, pantheogenesis and physiological parenting: an essay in cultural interpretation', *Man* (N.S.) 7, pp. 242-61.

- _____. 1987, *Geopros to the Sovereigns*. Chicago: The University of Chicago Press.

Rita Segato

Zegarza, Mariana, 2001, "La construcción de la madre y de la familia sentimental. Una visión del feminismo a través del México Postmoderno." *Historia*, Vol. XXX, N.º 1. Lima, págs. 161-207.

Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje¹¹

"Al final, cuando comprendo, quis, por mi madre"
me dijo, en Tleam, Guatemala (Orlando Álvarez Frade)

A pesar 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 o recursos— centradas en la idea de identidad. Este no es el cambio *tercermundista* de la política después de la caída del muro y hasta el presente —a 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 esta nueva escena, el debate dentro del campo crítico comienza entre dos posturas. Una de ellas afirma que la promesa de inclusión constituye y reproduce una falsa utopía, 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 inmitable. La otra, más cara a los activistas de Derechos

¹¹ Agradezco la ayuda que recibí de Aivaldo Lirio Altes, profesor de la Universidad Estadual de Bahia, y de Luis Ferreira Maké, profesor del Instituto de Alas Esudus Sociais de la Universidad Nacional de San Martín, en el proceso de composición de este artículo, y lo dedico a Ambal Q'ajano, 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 censura al poder económico, así como también alie caminos para obtener parcelas de poder político.

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

Estas dos posturas pueden ser contrastadas, por ejemplo, en el gran debate nacional brasileño en torno a la política de cuotas para estudiantes negros en las universidades, de cuya primera e histórica proposición fue coautora en noviembre de 1999. Ese debate fue compendiado en sendas conjuntas de manifiestos, *en pro* y *en contra* de la política de reserva de cupos. El primer *pro* de manifiestos –*pro* y *contra*– fue entregado por representantes de sus respectivos signatarios al Congreso Nacional en 2006 y el segundo *pro* a la Suprema Corte Federal, en 2008.

En los manifiestos contrarios a esta política es posible encontrar dos posturas, 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 impudico desvelo de las elites blanca y blanqueada brasileña por impedir y hacer sumamente interceptar el paso 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.

Como demandando 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 brasileña²⁴, no es de extrañar que, con fuerte presencia de antropólogos en su formulación, esta posición, centrada su crítica y teja sus reflexiones a partir del carácter racista de la lectura racial en un ambiente como el brasileño. La raza, para este grupo, sería “creada” instituida, si es men-

²⁴ En la Argentina, para ejemplificar, si la Historia la disciplina que se convirtió como este brazo ideológico de la nación, construyendo su representación hegemónica (ver “*Traces*”).

cionada en la legislación. No mencionada en la legislación, su realidad no tendría connotación. Crear raza legislativamente, según afirman, es contraproducente porque divide y fragilita la unidad nacional.

A diferencia de este, el argumento de la segunda posición contraria se define como erróneo y no conservador, y había sido ya anticipado por un en un texto hablado por primera vez en enero de 1988, 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 sabiente y relevante de los líderes de sindicatos o del Movimiento de Trabajadores Sin Tierra", y que "insertar una segmentación por raza en estos sectores populares sería no sólo espurio, sino que podría tener consecuencias desastrosas", aludiendo así al libre albedrío racial como potencialmente fragilizador de la causa por detrás de causas no urgentes (Céggio, 1988). 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 brasileña, 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, vuelvo a este argumento, simultáneamente crítico a del capitalismo y contrario a los derechos basados en una acción alternativa 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 identidad des 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 existencia permanentemente actualizada del Etnico Brasileño, Flávio Celi de Lima Passos muestra, con claridad, y fundamentado

análisis y cortejo de las prácticas de la así llamada seguridad pública con la visión sesgada de la narrativa historiográfica sobre el autoritarismo de Estado, la habitual filia de restringir los periodos autoritarios a los gobiernos dictatoriales —básicamente el Vargasismo y su dictadura encasada en 1964— (Passar, 2008). Mirado desde los ojos de los pobres no blancos, el Estado brasileño, afirma nuestro autor, fue siempre autoritario y siempre impuso 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 mortal de los jóvenes negros entre dieciséis y veinticinco años es la "muerte matada" (Passar y Corvino, 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 ningún otro la ausencia de racismo, es decir el silencio que pesa sobre la raza, aun 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 extrajudiciales y de un mismo 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 exacción por parte de las agentes estatales en el campo de la seguridad pública. Sorprende constatar, en el informe de las organizaciones locales de Río de Janeiro incorporada en su "Relatório do Relator Especial de ejecuciones extrajudiciales, sumarias o arbitrarias", 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 Odeorilton Larocca Quinto, perito consultado por la Comisión de Derechos Humanos de la Odeum (los abogados de Brasil (OAB), Secional 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 megacaptación también es reveladora de las evidencias de ejecución. La mayor

parte de las víctimas fue alcanzada en órganos vitales como cabeza, caderas y nalgas. Las fotos también indican que las víctimas, en su mayoría hombres jóvenes y negros, estuvieron en el lugar y que no deberían haber sido retiradas antes de la llegada de la policía teutona (Alston, 2008: 15). Esta, como dije, es la única mención al color de las víctimas en todo el Relatorio, a pesar de que el propio Observador de la Organización de Naciones Unidas (ONU) repeta, en el documento final de su misión, la generalizada "percepción de que las operaciones policiales en paradas con la finalidad de matar a pobres, negros y jóvenes del sexo masculino que, según afirma, comprende por ser colectiva y general" (Alston, 2008).

En "El color de la cárcel, en América Latina" intento llamar la atención sobre la dificultad, precisamente, de hablar sobre el color de la piel y afirmo 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 (Sepúlveda, 2007b). De la misma forma que lo hasta aquí relatado, constato, 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 afinidad étnica identificable o a personas provenientes de territorios negros (como en el caso de los palenques calumbianos). 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 inferencia censal que considere el parámetro "raza", viéndose prácticamente imposible encontrar datos sobre "el color de la cárcel".

Son esas circunstancias —verdaderos silencios cognitivos, feroces, tanto historiográficos e indiferencia genotípicas— que, como me propongo mostrar en este ensayo, permiten, definitivamente afirmar que al cuando me le cuesta hablar del color de la piel y de los trazos físicos de sus mayoría. Puede no haberle dios a mano para inscribirle 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 masivas poblaciones y en algunas situaciones, de nosotros mismos, ya que, como he repetido

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

Es típica que allí en los m. heterocéntricos mestizajes es el tono de algo tan genérico y general como la no-blancura o el racismo, sin sociedad, sin "cultura" particular. Es el trazo de nuestra historia que allí se y aparece como un paisaje, como un paisaje históricamente constituido escrito en la piel, una oscuridad que se adensa más en algunos paisajes, como las villas, favelas, conventos y casonas de los márgenes urbanos y, característicamente, el paisaje carcelario. Y que "muebe" precisamente porque la historia colonial no se ha, en momento alguno, detenido, es un trazo que nos trae a todos. Los habitantes de estos paisajes somos todos no blancos cuando viajamos al Norte imperial.¹⁵

Consecuentemente, por lo tanto, el tratamiento de este tema por la mayoría parte de las entidades y los organismos que estudian la situación carcelaria se ve propulsada 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 segura sintomatología, que se encuentra 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 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) A¹⁶. En ambos documentos, es evidente que los autores no empujaron el camino para hablar del color de las cárceles visitadas sino en términos de indígenas, aldeados en zonas rurales o indígenas, es decir, culturalizados, de negros territorializados, o, como mucho, de "afrodescendientes", en el sentido vago de una herencia cultural africana, aunque esta última categoría es

¹⁵ Y cuando cruzamos la gran frontera para residir en Estados Unidos, allí la cosa se agrava: somos todos con venidura en Chicago albergados en esa generalidad humana que tiene bastante capacidad para hablar sobre cada uno de nosotros, de quienes en realidad somos, por fuera de las historias particulares de las cuales venimos.

¹⁶ Disponible en www.cejamerica.org/region/community/?id=309&item2=2500.

resista un análisis, pues si consideráramos el censo de la afrodescendencia en Brasil, por ejemplo, no solamente un 49% de la población podría ser considerada negra, sino un número mucho mayor y hasta bien por un 70% de la población.³⁵

Esto se debe a que el "volar" de las cárceles al que me refería en aquel texto es un dato viviente, que no puede ser destruido de ninguna otra forma que cortar la marca en el cuerpo de la prisión que se ocupó en la historia. Esta marca tiene la capacidad de revelar y comunicar, al que en realidad 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 comunes. 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; auto-declarada como afroamericana o afrodescendiente. Por otro lado, la racialización de las personas en las cárceles se encuentra tan naturalizada que las agencias y los organismos públicos no se han percatado de la necesidad de mostrar ese hecho y adjudicarle categorías que permitan su mensurabilidad y su inscripción en el discurso.

Entre los movimientos contraligeros más importantes y concretos 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 piramidal de la colonialidad. Por eso la raza del continente, combatida, 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 arca de pueblos despojados y ahora en reemergencia, es decir, raza como un viaje, cambiante, que a pesar de su carácter impuro, podrá servir

³⁵ Esta afirmación se ve confirmada por el estudio de Sérgio Penna et al. (2000), citado 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 correcto y disculpadamente necesario, hoy en días de desinstrucción.

Mestizaje conciliador utilizado para sujetar memorias y cancelar genealogías originarias, cuyo valor estratégico para los élites se ve, a partir de ahora, progresivamente invertido para hallar en el rostro mestizo, no blanco, índices de la persistencia y la posibilidad de una realidad o, con un pasado atemido, subliminar y pulsante, que se intenta 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 alterna en formas diferentes cuando cruzamos cada frontera, es el que podría guiarlos en la dirección de la reconstrucción de pueblos emeros, 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 niega por alguna razón espesa: 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.

Eso es así por efecto de una censura, ya que es a partir de su trazo que podrían tomar forma y consistencia los prohibidos oídos por siglos en el Nuevo Mundo, que cada pedrón oculto de la trama de su historia Neruda ya le decía en su *Canto General*: Esa raza incierta, incapturable y nuestra —de todos, al final, cuando mirados desde el Norte—, en su realidad nouniforme, será la única 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.

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

nuestra disciplina antropológica hasta el momento. No solamente, como interte decir en qué textos, porque hablar de ella toca la sensibilidad de varios actores entronizados de la izquierda tradicional y académica, ya que implica dar cuerpo y hueso a la matematica de las clases, introduciendo color, cultura, historia propia no eurocéntrica y, en suma, diferencial: toca la sensibilidad sociológica, porque los números sobre este tema son escasos y muy difíciles de producir 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 ello implica iniciar una nueva época en las propuestas políticas, que tendrán que ser de enmienda, de recuperación 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 infancia genealógica.

Hablé sobre Brasil, durando mi preocupación central a partir del tema siempre agudo de la seguridad pública. Cual no sería mi perplejidad al rescatarme demasiado pronto poder demostrar este mismo punto usando como coya la más inocente y hura interconaria 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.

Complejidad me causó recorrer a lo largo de los números dos años las páginas del observatorio de este órgano público, y constatar lo que a continuación relato, usando los datos actuales de su página web⁹. Efectivamente, si examináramos con atención los cuadros de la compleja encuesta que el INADI divulga como Mapa de la Discriminación por región geográfica del país, descubrirnos 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 Aires¹⁰.

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

⁹ INADI <www.inadi.gov.ar>

¹⁰ Ver <www.inadi.gov.ar/ciudadweb/in_tex_php?view=analisis&id=43&cat=estadisticas/inadi-144-investigacion_faq/que-como-entendi-los-ds-22>

aquella que primero se le ocurre" la lista de términos propuestos es: "Inmigrantes", "Latencia por maternidad", "Persona con discapacidad", "Abander", "Sexo", "Drogadicción", "Delincuencia", "Homosexualidad", "Villavieja", "Culpeabilidad", "Indio/a", "Amante/a", "Joven", "Maya man", "Pe breza", "Afrodescendiente", "Arabe", "Indígena". La raza mayoritaria, mestiza, provinciana, "carretona del Otro" argentino no está mencionada y evidentemente carece de nombre, y aunque la palabra "Villavieja" está relacionada, refiriéndose al pueblo donde hoy pareciera 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 esperaba: en 36,3% de las respuestas hacen referencia a "Persona polifunccional", y las otras respuestas remiten a "Que vive en una villa", "Villa", "Humilde", "Comodos", "Educación/ignorante". Solamente en "Otros", que constituye la segunda mayoría, con 35,8% de peso en las respuestas, en medio al y goante conjunto y sin presión de porcentajes relativos aparece una mención a la raza: "Forma de vida/relajo de los desigualdades/vida humilde/negro/del no tiene/otro/vulnabilidad/ drogadicción/peo caldi cauyó/vivula imagen/autorero/muaculos".
 Acceso 17 de octubre de 2009.

En la lista siguiente, con relación a los términos presentados después de anunciar el "Ahora le voy a leer una serie de palabras..." en asociación con "Princesa" aparece el término "África" en un ardo dentro del conjunto "Otros", que lo responde al total de 16,2% de las respuestas. En "Afrodescendiente", Ni-Né (no sé, 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 1,5%. 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: "Negro/indio/qui indos 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 retencionan "Raza autóctona". Cuando la pregunta es inductiva, en este orden: "¿En

que medida le parece que existen en la sociedad argentina prácticas discriminatorias?, con respecto a: "Personas con discapacidad", "Mujeres", "Minorías sexuales (gays, lesbianas)", "Personas adultas/mayores", "Minorías religiosas" "Personas con sobrepeso", "Sectores populares", "Isiños y tinis", "Judeces", "Personas que viven con VIH/sida", la opción "Sectores populares" obtiene el primer lugar, con 88,6% de las respuestas, aunque esta es la única rama 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 obvias señalan "Las/os inmigrantes bolivianas/os" en primer lugar, con 62,3%. Los sectores socioeconómicos destacados en segundo lugar, con 45,4%, y a continuación "Gays, lesbianas, transexuales", "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/mayores", "Las mujeres", "Los islámicos", "Otras inmigrantes".

Frente a las preguntas por "Vivencias y experiencias en situaciones de discriminación" "¿Qué tipos de discriminación sufrió o 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 adulto/a 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 tacitamente vinculadas a la variable "raza" o, más exactamente, "no-blancura", posibilidad parca indagada en la encuesta.

Sólo en la modalidad de pregunta espontánea múltiple "¿Podría describir la situación?" aparece, en sí, la nomenclatura, por lo común dependiente y predicada por la pobreza, representada por el tipo de colonia (barrio "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 encuentra un poco más a la cualitativa etnográfica, solamente en ese caso, la no-blancura genera es mencionada. Sin embargo, aun así no hay nombre específico ni variable independiente para la categoría que hasta los años setenta llamábamos "caabeña 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 listas que podrían permitir la construcción de un futuro coherente con el pasado que hasta extrañaba, por fuerza de una 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 superar 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 mención, de 86,4% 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-

gatos que dominan la indagación: "Por ser mujer", "Por religión", "Por discapacidad", "Por sobrepeso", "Por obesidad", "Por orientación sexual", "Por vivir en el extranjero", "Por nacionalidad", "Por nivel socioeconómico", "Por ser joven", "Por ser solista/madre", "Por aspecto físico" y "Por otras razones".

De las encuestas numerosas del INADI surge pues, con más contundencia que antes, 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 delinciente ni drogadicta, ese intermedio general, que maneja los taxis, limpia las calles, es "cana", subalterno de ejército, changuero en los atascados, es peón de estancia, es casero, a veces encargado, lentamente capaz de leer y resucitante, empleada doméstica en muchas casas.

Fueron los así llamados "populismos" latinoamericanos los que proyectaron a estas multitudes con categorías de autorrepresentación y "reconocimiento" que implicaron en juicios de contenido étnico y clasista, resultado de la asociación entre raza, clase y partido político. Ideologías le pueblocentes con la historia de América Latina fueron allí loquaces, pero se mostraron frágiles para ultrapasarse los penones históricos marcados por la fuerte presencia de bandillos políticos y permanecer como categorías de representación con efectiva cohesión y consistencia.

¿Qué raza es esa? ciertamente una raza que sufrió la mayor de las expropiaciones: el robo de su memoria, el secuestro de sus lugares 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 secuestrado y figura solamente como espacio hueco de la memoria. Una de esas fotos en la que nos esforzamos en ver aunque nada no sea la sutura de aquel personaje que una trama intervencora, posiblemente por alguna razón o miedo a la verdad no revelada, expropió de su derecho a la presencia en la escena.

Porque el mestizaje —crisol de razas, tripode de culturas— se impuso entre nosotros como etnocidio, con el cancelamiento de la memoria

na 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 ebra lestrumal de siglos a los cauces subterráneos de sangre indígena a los flujos profundos de la memoria que a ellos se vincula. Por esto mismo, también e inversamente, el mestizaje podía ser —y de cierta forma siempre ha sido—, entre nosotros, otra cosa, mucho más interesante, vital e inteligente.

Hablar de esta raza genera, en base de su memoria, de una realidad y de un nombre para sus antepasados, nos lleva en dirección a otra comprensión, del mestizaje, ya no del producido por la élite blanca/blancuena y siempre colonizadora, no el mestizaje *través de, en* o *para* el mestizaje perfecto, en el viaje que sepultó la memoria de quienes es, de donde se ha venido, sino como un lanzamiento del ser del niño, del ser del negro, hacia el futuro, *nadiendo en nueva sangre, aleccionado por un resque de esas escarpes o trojando en nuevos contextos sociales, con nuevas aserminaciones de cultura, transitando por las universidades, pero sin que se raiante el vector de su diferencia y su memoria como la cosa de la experiencia acumulada en el pasado y proyección para el futuro.* La raza es, de esta forma, a pesar de las impresiones de su lectura, entendida como nada más y nada menos que el inicio de la subyugencia de un vector histórico y pulsante en cuanto pueblo, como sujeto colectivo vivo y ya no "objeto" resultante de las operaciones clasificatorias a que hacen referencia la idea de "etnicidad".

El cuerpo mestizo puede así ser entendido como carta de navegación, a contramarcha. Pues, como Benítez ya dijo, su horizonte filosófico, ontológico y espiritual no es europeo (Benítez Bacalla, 1987), ni lo es el nicho co-temporal, el paisaje histórico en que arraiga y que lo tiene con los toques 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 esfera europea, de una no-blancura, y nos transforma a todos en mestizos. *Torque el signo racial en el cuerpo mestizo es nada más y nada menos que indicio de que se existe en una determinada posición en la historia y de que se pertenece a un paisaje/signo corporal leído como trazo, texto 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 trineo hilo para constatar una secuencia de dibujada por el tiempo, una cadena histórica que se perfila. Se buscan todos los indicios que puedan decir, atestiguar desde dónde el sujeto ha venido analizando hasta el presente a través de los eventos de esa huella, que en caso de no ser hablar del paisaje del cual es arribo. Su lugar en el tiempo, su ubicación 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, hacia la lectura racial, y de esa lectura dependerá su inclusión o su exclusión en el ambiente social en que se realiza la operación de categorización, como código 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 Anibal 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 fuerzas diversas de sujeción al poder que corren a 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 consistió en reducir toda la estructura de poder a relaciones de clases. Esto produjo dos resultados indeseados. Uno, la invisibilidad sociológica de los órdenes como las etnias y el género, sin embargo tan abundantemente presentes en las relaciones de explotación y de dominación todo el tiempo. Otro fue borrar siempre clases pertenecientes a patrones estructurales puros o depurados, capitalismo e feudalismo" (Quijano, 1989: 355).

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

Ya en su artículo "La etniaidad de 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 anotación de posiciones sociales en América Latina. Crítica, en ese texto, lo que califica como la "vergüenza ancestral" del propio Marx, al escribir "después de 500 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 global, genera también Marx, según Quijano, "el hecho de que las relaciones de dominación originadas en la explotación 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 cambios e históricamente producidas, se anticipa la diferenciación entre capital y capitalismo, muy útil para comprender las “relaciones heterogéneas entre capital y todas las demás formas de trabajo”*. *El capital* permite, así, leer inicialmente las relaciones a partir de la dualidad capital-salario, pero el capitalismo es un sistema que conlleva muchos otros tipos de relaciones de producción no siempre mediados por el salario. Es importante, también, recordar que la diversificación de relaciones de producción y la multiplicación del trabajo no solamente aumenta a cada crisis del capitalismo y, muy especialmente, con la desindustrialización.

La crítica de Anibal Quijano a la teoría de clases es fundamental para tratar la cuestión 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 los formatos combinados de salario y servidumbre de varias del sub-salario. Para Quijano, “la producción de aquellas nuevas identidades históricas no podría ser

* No dejó de advertir el autor citado que, hacia el final de su vida y al tomar seriedad en el debate de los populistas rusos, Marx llegó a pelearse del carácter colonial 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 *manifiesto* histórico no considera sus últimas reflexiones y sólo por consuetudina una dice, en retrospectiva (Quijano, 2009a: 360P).

explicada por la naturaleza de las relaciones de producción que fueron establecidas en América" (1993: 21), sino que, en su discurso teórico, esa relación es invertida y las nuevas identidades ocupan y definen las posiciones relativas en el proceso productivo. Se podría agregar, sin embargo, que la anti-fuerza de no-blancura es también instrumental para la disminución del valor atribuido al trabajo de las racializadas y a sus productos, es decir, para su sub-valorización o, en otros términos, para el incremento de la plusvalía extraída del mismo. Esto sucede en la línea el *da ne hey*, 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 telediversidad de ese "capital" racial agrega valor a los productos, incluyendo en él los ejemplos posibles, sin duda, la propia producción académica.

Anibal Quijano cree, entonces, en la existencia de las denominaciones sustantivas de raza, en términos de "biología, de cultura y de sociedad" como, por ejemplo, en la noción de Black Atlantic enunciada por Paul Gilroy, que atribuye una unidad cultural a la diáspora negra. Se trata para Quijano, no de un pueblo, referido a una cultura común, ni de una población, en el sentido levostraussiano de una agrupación con un vínculo genérico identificable. Antes de cualquier particular de clase que emerge en el sistema, la clasificación impuesta por las modalidades del poder y su época a partir de la experiencia colonial. Reconocer el autor la existencia de diversas formas de etnicismo y xenofobia desde tiempos remotos, pero castiga la "raza" en sentido moderno: formas de "etnicismo" dice: "han sido, probablemente, un elemento frecuente del colonialismo en todas las épocas" pero es solo la modernidad colonialmente originada a que inventa "raza" con el conjunto de castas, tribus y consecuencias para el centro de la sociedad y de la producción, que aquí reside (Quijano, 1993: 3).

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

Estado. Eso plantea inmediatamente el aserto de un “problema indígena” y aunque mencionado el “problema negro” (Quijano, 1993, 10 en las propias palabras).

Es que esa información de una delimitación de este tipo que podemos aproximarnos con mayor fidelidad a la constitución social no solo en la fase de implementación de las relaciones coloniales, como es el propósito de Quijano, sino también a todas las variaciones intermedias, regionales y locales, que sulca el proceso de racialización a partir de entonces.

Verdad es que examiné en mi libro *La Nación y sus Otros* con las nociones de “formaciones nacionales de identidad” y “alteridades históricas” (los aztecas, en oposición a los “indianidades puréparas” que se globalizan) (Segura, 2007a), cómo en la comprensión de esa realidad a la que llamamos raza resulta de una selección cognitiva de rasgos que pasan a ser transformados en diagnósticos para marcar grupos poblacionales y atribuirles un destino como parte de la jerarquía social, y, muy especialmente, en las relaciones de producción, poderosas del eje del centro, un maleable de ese proceso siempre instrumental al poder en el desarrollo de su capacidad explotadora. Por lo tanto, entender cuales 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 término, en una relación precisa de signifiante-significado, es la única forma de mantener a raza abierta a la historia, y retirada de los marcos teóricos, 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. Eso 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 rasgo que la lectura contemporánea de los cuerpos vincula a los pueblos venidos, aunque más no sea por habitar el mismo paisaje de su oritura de mitología 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, "paramente" "racial" pero con traye una parte, en dirección a quien se fue, y a quien, 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 fundamentales en el proceso de acumulación y concentración del capital, inmutante por todos los días. Sin embargo, la multifrenética en la encuesta examinada anteriormente lleva praeclarante 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 expansión progresiva de las clases subordinadas. De la misma forma, en el ejemplo brasileño, al puntualizar la raza de los caídos por la letalidad policial, se silencia la realidad de permanente 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 biológica y a toda posibilidad de esencialismo. Mas 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 aminoradas por la real llamada "recomquista" española –"paramente racial"– y la racialización de todos y todas en una doctrina neorobertiana de la "limpieza de sangre" que asocia la sustancia biológica "sangre" con una afiliación religiosa. Es en ese momento y de esa forma que se inventa, según Quijano (1993), la manobra 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 inferencial de una multiplicidad de signos, en parte biológicos, en parte de valores del arribo 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 rasos que constituyen "raza" a medida que nacimos 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 "latino", la causalización de contingentes humanos particulares no se fijaba y no ocurría moral, como afirma, a través de los siglos 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 blanco y del negro como los "rasos" genéticos 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 en 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, para ser originarios de la conflagración entre los dos mundos.

Si bien las "razas" coloniales genéticas 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 quien pertenecía a sujeto a la esclavitud, quien se transformaba en "blanco" y por qué medios —primaria a este caso— acumular riqueza y capitalizarse como para comprar su manumisión, y hasta hacer posible que un ex esclavo se tornase propietario de manutiles y esclavos, por menos frecuente que estos casos fueran.³⁶ Sólo cuando la legislación que regulaba las relaciones esclavistas es abolida, la raza pasa a independizarse y se vuelve entonces invisible en

³⁶ Nuevos estudios históricos revelan ese aspecto del final *ex* *latro*. Ver, por ejemplo, Aihwa Ongie (2006) y Castilla y Fariés (2007), así como también el pionero estudio de Rea (2001).

inclusiva, innombrable, como he venido afirmando. Las creencias que la racialización alcanza la plenitud de su autonomía como estructura que da forma a la realidad en las relaciones sociales y económicas, como un gran capé organiza las normas desde detrás de las bambalinas. Como sea posible, por esta razón, de identificar como homólogos, por un lado, la relación entre la fase de la administración colonial, hecha 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 ahí 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 nacionalidad—sofocadas, alteradas (Segro 2002)—como modalidades constante y regionalmente actualizadas del racismo que la suceden. En otras palabras, el régimen colonial es a la "colonialidad" persistente que continúa, como el régimen racial imperialmente colonial es a las formas variables de racismo propias de la colonialidad.

La raza "estratégica" como verdadera "prosumencia" no legislada, se vuelve entonces, medular e y plenamente histórica, se adapta como válvula instrumental siempre a la acumulación y a la concentración. Su carácter ahora a la vez e innombrable la vuelve más libre. 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 souvenirs, por detrás de las castas, como supuestamente democráticas, en lo que aún llamamos de "raza suya 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 acena el mundo transformado 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 posible 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, habiéndose de antes coexistentes, pasan a existir a partir de esta verdadera refundación del mundo como verdaderos

rentenas historiográficas. Sin embargo, no deja de notar la plena vigencia permanente, a partir de allí, de las nuevas identidades y sujetos colectivos erigidos en la conflagración mundial por el "Jumade revolucionario de América". América que avanzamos hacia el periodo post-independencia, las formas de control del trabajo y los nombres de las categorías étnicas fueron pastas al día", advierte, para inmediatamente precisar que el racismo propiamente dicho "fue en gran medida una creación del siglo XIX, como una etiqueta de apuntalar culturalmente una jerarquía económica a cuyas gamas políticas se estaba demandando" (Quijano y Wallerstein, 1992: 535).

Es por eso que la fijación de la raza a partir de lo que se conoce como películas de la identidad, de la diferencia o del ser o no miembro tiene un costado perverso a pesar de sus momentos de eficacia en la demanda de idénticos y recursos. Es porque, si bien ciertas formas de identidad se generan a partir de una conciencia de sufrimiento compartido y no a partir de una experiencia histórica o una perspectiva cultural plenamente común, el congelamiento de las identidades plasma fundamentalismos, y los fundamentalismos son a-históricos, nativistas, culturalistas, invariablemente 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, proponen la suspensión del proceso histórico y de las búsquedas de forma de convivencia más justas y felices. Las relaciones de género e intergeneracionales peribuladas y construidas como "tradicionales" son, en general, los mejores ejemplos de cómo la relatividad cultural que sustenta las identidades puede ser perversa, 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 delatada como *platalismo 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 *platalismo del relativismo cultural*, que, por definición, atribuye a las culturas un alto grado de merita. La perspectiva del "platalismo histórico" no deja de ser una tipo de relativismo,

sólo que, en lugar de colonar la cultura como efecto de la formación del sujeto, muestra al tiempo, cultura e proyecto histórico de un pueblo como vector central de la diferencia.

Delante 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 maltratado. Por un lado, en la perspectiva de las élites, el mestizaje fue construido como un camino en dirección a la blancura, homogeneizador y, en ese sentido, etnocida, porque, a pesar de construirse como "utopía mestiza" capaz de unificar la nacionalidad como resultado de una amalgama de sociedades, de hecho perdía 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 desprendera de una parte de su ancestralidad y abdicaría de su pasado. En Brasil, la noción modernista de la antropofagia, que por digestión daría origen a un pueblo nuevo, mestizo, cruzado, olvida decir que es un organismo único el que primero a todos los efectos se digiere violenta, una digestión unificadora. El mestizaje, en la versión de las élites, es, así, un camino unitario de la nación hacia su blanqueamiento y modernización, es por tanto:

A esta visión dominante a partir de las primeras construcciones 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 "memorias" políticas étnicas y raciales. Lo pardo, en Brasil, se declara negro, y el mestizaje, en vez de entrecruce de avenidas de terrores y reconstrucción de historias perdidas, se unifica y reduce 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 laterales 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 geográfico e histórico al mismo tiempo.

Una palabra sobre indios

Si las clasificaciones y confirmaciones recurrentes con base en la idea de raza nos parecen incógnitas en nuestro subconsciente, pensamos que la misma antropológica de cultura nos acompaña en la creencia al hablar de etnicidad, por lo menos en el caso indígena. Sin embargo, ha llegado la hora de hacer algunas rectificaciones del camino en ese sentido. Suerte que, cuando nos preguntamos "¿qué es un pueblo?", no encontramos tampoco, pero esto, respuesta simple para el caso de un americano. Y la pregunta es esta y no puede ser otra menos que esta: ¿no solamente porque la noción de grupo étnico, basada en ideas de los repertorios culturales usados como fundamento de identidades, tanto por los investigadores como por las propias sujetos considerados "étnicos", es una noción clasificatoria, de un mayor archivista, y por lo tanto reificadora de dichos repertorios, sino, y por sobre todo, porque ese fundamento de identidad falta en algunos casos históricos concretos?

Esta ilustra esta idea usar aquí un relato de una indígena Tapuia de la Aldea Cameta, del Estado de Goiás, nacido en 1952. Recibí ese relato al calor de una reunión del naciente feminismo indígena brasileño, 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 el tema 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 hablar sobre su piel blanca, cabellos ondulados y apariencia europea, Ana Lino Tapuia, mi compañera de habitación en el hospedaje que ocupábamos, explicó que, cuando vivía a la localidad sede administrativa del municipio de Sabiazeira, a que su aldea pertenece, nadie coloca en duda su filiación indígena. En otras palabras, a pesar de sus rasgos físicos, la lectura que hace 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 Lizanti, que lo registró, según constaté, en tesis y

publicaciones (1980, 1987, 2003). Concretamente, la historia que recoge en *Longira da Serra da Ilha* y complementa la historia oficial de los Tapujos en ya sinesis se difunde en la copulante página web de divulgación etnográfica de Instituto Socio-Ambiental de Prasi.⁴⁰

De acuerdo con el extraordinario relato de Ana Lima, los Tapujos que cabían solo uno de los pueblos más numerosos en tiempos de la ocupación 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 rescatan soamente tres mujeres vivas en las primeras décadas del siglo XX, una de ellas la bisabuela de Ana Lima. Frente a la inadecuata de un local 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 conjugación carnal con todo el sistema, de cualquier origen y color que atravesase sus tierras. Hombres blancos, xavantes y negros fueron de la misma forma abducidos y convocados a la tarea de procrear y, así, reconstruir, las bases demográficas que permitieran rehacer el pueblo Tapujo, hasta que la garantía de su continuidad y condición de ocupar el territorio que les fuera concedida por la corona portuguesa a fines del siglo XVII les dio el 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 sustentabilidad hoy no dudamos.

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

⁴⁰ Ver <<http://pt.socioambiental.org/pt/posuota/povo10.htm>> Acceso 25 de octubre de 2009.

Las tres regeneradoras del mundo latino abputaron 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 reconstruido 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, las asperidades de las reglas fue siempre tan estricta y a veces relevante en la experiencia humana como el cumplimiento de las mismas (Keesing, 1975; Holy y Zuehlke, 1983). La consideración de casos límite, como este, que someten a prueba la noción de pueblo, debe ser crítica para permitir las lallas y falencias de las etnicidades relativas a las nociones de cultura y al propio relativismo cultural, así tal como “frente de desplazamiento” a la hora de proceder a la observación etnográfica, pero tan polar al abordar los procesos históricos de larga duración y, en especial, los contextos de crisis e intervenciones propias de la historia profunda de la colonialidad.

Es por eso que me parece en general más fértil la perspectiva que llamo “pluralismo histórico”, como abordaje más comprensivo y capaz de contener las pluralidades de la cultura y renunciarles 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 terrontando los tiempos. Es posible aquí, nuevamente, recurrir al autor que sirve de referencia para este ensayo y a su crítica de la que denomina “la metafísica del macho-sujeto histórico” (Quijano, 1992: 446). Ella apunta precisamente hacia el hecho de que el eurocentrismo propio de las relaciones de poder que llama “colonialidad” resulta en el predominio del paradigma organicista de totalidad social inclusive dentro de la propia teoría marxista. En otras palabras, el evolucionismo que da como 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 totalidad histórica solo como

estratificación, y el sentido y dirección del curso histórico establecido por Europa. Este "orden jerárquico" de la sociedad concebida como "estructura cerrada", con "relaciones funcionales entre las partes", por supuesto "una lógica histórica única de la totalidad" y lleva a concebir la sociedad como un macrosujeto histórico, dotado de una racionalidad histórica de una legalidad que permita prever el comportamiento de la totalidad y de cada parte y la dirección y la finalidad de su desenvolvimiento en el tiempo" (Quijano, 1992: 443), dentro de una "lógica histórica única, y como una matriz evolutiva 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 geoescológica que pretendo romper al proponer la categoría de "plurialismo histórico", con un giro semejante al que en el pasado reciente a los antropólogos se propuso la idea de "relativismo cultural" como invención capaz de decastrar 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 herramienta 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 eurocentrico que dominó el mundo, y por el otro, pasó a servir y sostener prácticas fundamentalistas y autoritarias. Es por eso que me parece ahora que para romper la metálica mítica del orden de Europa como macrosujeto histórico y de la historia como tiempo, unificado y homogéneo, la noción también relativista de "plurialismo 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 eterna variabilidad y en la variedad de sus códigos de lectura, tiene, de acuerdo a lo dicho, este

valor de índice de posición. Esta posición es remitida a un paisaje, y este paisaje en que el sujeto arraga representa un locus en la historia. Lugar de poder e sujeción, de ancestrales derrotas e victorias. Al intentar la tentativa de una interpretación que aquí presente el cuerpo mestizo como un dispositivo mesurable, simplemente lo llama la atención acerca del problema de la nación latina, el problema de todos: la necesidad de ser muchos como condición de género, cada uno en busca de su proyecto histórico abarrotado por fuerza de la intervención colonial. Es necesario pensarse a partir de ese arrago, de esa "posición" ubicada por el trazo leido como racial, para poder formar un proyecto de existencia humana. Es por ello que la política de la identidad como programa global, con sus reducciones en el presente, basadas en la estrechez 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 juego.

En un par de ensayos muy antiguos, "Dominación y cultura" y "El cholo y el conflicto cultural en el Perú", de 1966 y 1964 respectivamente (Quijano, 1980) más tarde revisados en "Colonialidad del poder, cultura y raza: una crítica en América Latina", Anibal Quijano los usa también en el mestizaje una alternativa para el blanqueamiento, es decir, ve el mestizaje en oposición a la identidad cholla –un mestizaje de abajo, en oposición a un mestizaje de arriba–. La subjetividad mestiza, "lo chollo", 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 la "etnicidad oligárquica" costeña y a lo "genérico-andino", con gran "potencialidad de autonomía y originalidad cultural" (Quijano, 2000c: 128). A gran distancia de las teorías gilbertofreytianas en Brasil, que afirmaban la positividad de la captiva –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 anticolonial de la nación a partir de lo indígena, un sujeto adaptado a la modernidad, pero andino-étnico y también autóctono. Sin embargo, como más tarde reconocería, su propuesta no se comprobó, y la potencial subjetividad

política emergente del cholo se perdió, captada por el proyecto populista burgués, tecnocrático y autoritario del "velasquista" peruano.

La idea de la fertilidad del mestizaje para la reconfiguración de nuevas realidades en una perspectiva crítica y radical retoma, en el mismo andrino, solamente ahora, y en ofensiva compañía con el camino que recorro en este ensayo. En su crítica a lo que llama el "asimilacionismo" de la utopía mestiza como travesía evolutiva de la nación en su búsqueda de su destino moderno, Javier Sanjinés se propone desestabilizar la narración del "mestizaje" como identidad consumada o consumible, y revelar el sueño desarrollista ineluctable a que responde. Al concluir su extenso ensayo sobre el "proyecto mestizo boliviano", Sanjinés hace referencias y examina un emanado político del ideólogo socialista radical Felipe Quispe Huarcaya, el Mallku, citado al afirmar para sus entrevistas en la revista Pulso (en el número del 13-19 de octubre de 2005) "que 'hay que indiarizar a los q'aras'". Más antes, rebota Sanjinés, "el ideólogo había afirmado que 'el mestizaje me da asco'" (Sanjinés, 2005: 183). Para el autor que era "al afirmar, más tarde, que 'hay que indiarizar a los q'aras' y corregir las injusticias cometidas en contra de las nacionalidades indígenas, el Mallku pone de cabeza la construcción mitológica de lo nacional" y pone en práctica una "pedagogía al revés", "que lee negativamente la construcción del mestizaje", descomponiéndolo (Sanjinés, 2005: 169). Haciendo referencia al ideólogo boliviano de la opción mestiza Franz Tamayo, el Mallku señala "Tamayo nos quitó nuestra ropa y nos vistió como mestizos. Hemos estado viviendo con ropa prestada desde entonces. Sabemos que esa ropa no nos pertenece, aunque muchos insistan algunos en seguir usando corbatas, pareciéndose a chanchos gordos. Debajo son indios y seguimos siéndolo" (Sanjinés, 2005: 185).

En mi interpretación libre y generalizadora, el "blanqueado" es, aquí, invitado 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. El también se describe por el 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 reconfigurarse de otra

forma, retornar los huesos de un gran histórico desgraciado, interrumpido por su intemperancia, la represión, la prohibición, la multa, la incertidumbre, la censura de la memoria, y su resultado: la larga, inmemorable, claudesimada de los pueblos del continente y de africanos que a ellas se sumaron en las múltiples marchas de resistencia al poder colonial. Todos los nombrados por el arraga en estos pasajes deambulamos desorientados desde entonces.

Para concluir, en pocas, retorno a la pregunta que dejó pendiente al comenzar: ¿Cuál puede ser, entonces, el valor de la lucha por las políticas de inclusión en la universidad de los estudiantes negros? Como ya he defendido anteriormente (Segato 2002, 2007a, 2007d), dos importantes méritos se derivan de la lucha por la inclusión educativa que, en mucho, trascienden la política de las modalidades propiamente dichas. El primero de ellas es lo que, usando un término clásico del activismo, podríamos llamar "agraciación", ya que la sola existencia de la posibilidad de abrir las compuertas del acceso a la educación universitaria provoca un debate apasionado en la sociedad, que de inmediato alcanza los medios y la política, obligando a las élites 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 sustituir las por otras. En otras palabras, lo que se llama de "la historia", es creer, la creencia de que la historia se encuentra abierta, indecisa, y expuesta a la voluntad colectiva. En las palabras de Amílcar Quijano, la concepción de que, "en su transformación necesaria", "la historia es una apuesta, en el más poético de los sentidos" (Quijano, 1987: 110).

Bibliografía

- Albuquerque, Wilmaria R. de 2009 *O fogo da diversidade: Abolição e cidadania negra no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Alston, Philip, 2008 "Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumários ou arbitrarias: Adriano Mesquita ao Brasil", Naciones Unidas, Rio de Janeiro.

- Verdel Batalla, Guillermina, 1997 *El México profundo, una civilización negada*. México: DE. Frecuencia Cultural.
- Cavalle, Lisa T. y París, Luis Nicolao, 2007 "Marcha in Silence and other untold stories: dados para uma historiografia do Câncer de Mama". *Acta Antropológica*, Brasília, Nº 50.
- Crab, Ladislav y Stuchlík, Milan, 1984 *Actions, norms and representations: Foundations of anthropological inquiry* (Cambridge: Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press).
- Kretzsch, Roger, 1973 *El grupo social en el Anáhuac*. Nueva York: Holt, Rinehart, & Winston.
- Lacari, Rita Heloisa de Almeida, 1980 *Relato sobre os índios de Carretão*. Brasília: UNB.
- Lacari, Rita Heloisa de Almeida, 1989 "O aldeamento do Carretão: dois problemas". *Tese de Maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília*.
- Lacari, Rita Heloisa de Almeida, 2003 *Aldeamento dos Carretão segundo os seus herdeiros tapuias: conversa gravada em 1986 e 1989*. Brasília: FUNARTE/DOC.
- Passão, Marcelo y Carrazzo, Lina Marcela, 2008 *Selva urbana: a história das desigualdades raciais no Brasil, 2007-2008*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Passos, Tago Eli de Lima, 2005 "Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista". *Tese de Maestría en Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília*.
- Pena, Sérgio D.J. et al., 2000 "Retratos moleculares do Brasil." em *Ciência Hoje*, São Paulo, Vol. 27, Nº 159.
- Quispe, Anibal, 1980 *Dominação y cultura. Lo costero y el conflicto cultural en el Perú*. Lima: Mosca Azul Editores.
- _____, 1987 "La teorización del pensamiento latinoamericano" en *Uzquiza* número Nº 22, p.1-5, Lima.
- _____, 1989 "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" en *Somnag, Heinz R. (ed.) ¿Nuevos temas, nuevos contenidos?*
- Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo. Caracas: Nueva Sociedad/UNF, SICO.
- _____, 1991 "La modernidad, el capital y América Latina: hacia el umbral" en *IJA. Revista del Centro de Educación y Cultura Nº 10* enero. Encuentro de Nova Mérida: ULA.

- _____. 1992. "Colonialidad y los ternidos-racionalidad" en *Batallas, Huelgas, huelgas* (comp.) Los comunistas: 1992 y la política indígena de las Américas. Quito: Center Eureka/Luz Mundial/ACSO Ecuador.
- _____. 1994. "Raza, forma y nación en Mesoamérica: cuestiones aborígenes" en *Ensayos. Roland Ged y José Carlos Méndez y Françoise. La construcción del subcontinente. Latin America*.
- _____. 2006a. "Colonialidad del género y clasificación social" en *Journal of World Systems Research, California Research*, Vol. VI, 67-72.
- _____. 2006b. "Colonialidad, poder, cultura y conocimiento en América Latina" en *Miguel A. Walter (comp.) Capítulos y geografías del conocimiento: El conocimiento y la filosofía de la diferencia en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- _____. 2006c. "El fantasma del desarrollo en América Latina" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* Vol. 6, Nº 2, mayo-ago, Caracas.
- Quigano, Anibal y Wallerstein, Immanuel. 1991. "La internacionalización como concepto: América en el moderno sistema mundial" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, América Latina, 197- 262, Nº 134, diciembre.
- Reis, João José. 2003. *1968: Rebelião escrita no Brasil. A história da Revolução dos Moços em 1965*, São Paulo: Companhia das Letras.
- Sejines, Javier. 2005. *El espejismo del racismo: la raza*. Fundación IFF y IFEV Embajada de Francia.
- Segato, Rita Laura. 1998. "The color-blind subject of race, or, where to find Africa in the Nation" en *Annual Review of Anthropology*, Nº 27. [En español: "La monarquía del mito, o donde 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.
- _____. 2004. "Cotas. Por qué reagrinos?" en *Cavalari, José Jorge y Segato, Rita Laura. Uma proposta de cotas para estudantes negros na Universidade de Brasília Série Antropológica* Nº 314, Brasil.
- _____. 2007a. "Identities Politics/Abilities: Historicizing a cruza 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 descomposición" en *Nueva Sociedad* Nº 208, marzo-abril. En: <www.nuso.org> Buenos Aires.
- _____. 2007c. "Raza es siglo" en *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo.

Rita Segato

_____. 2007d. "Resistencia, discriminación y acciones alternativas. Percepciones conceptuales." En Ansolina, Juan y Lucero, C. de. (eds.) *El Juicio en el Ecuador: una mirada circular*. Lima: Proméica. 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 disciplinan mayoritariamente a la población afroblanca. 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 — su currículo, el nivel curricular —, no podría construir un estado plenamente democrático ni un discurso jurídico penal que no sea utópico e irrealizable.

Vifera

Es de las palabras de un médico que tiene la vifera de este texto. James Gulligan abre las páginas del libro en que reúne veinticinco años de reflexión con un pasaporto foráneo de una cárcel estadounidense con

⁴¹ Laura Jimena Ordóñez Vargas y Mario Rufin me acompañaron a lo largo de toda la reflexión y consultó de datos y fuentes para la elaboración de este trabajo. Agradecemos también a Rodolfo Brandanelli, de la Universidad Nacional de Quilmes, a Natalia Belinson y Silvana Ranzani, del Instituto de Estudios Comparados en Ciencias Penales y Sociales de Mar del Plata, a Julia Lemgruber, del Centro de Estudios de Seguridad e Criminología de Río de Janeiro, a Claudia Cerasani, de la Secretaría Nacional de Derechos Humanos de la Argentina, a Ana Calatay, del Observatorio Temático de Convenciones de Detención en Instituciones de Encierro de General Roca, a Raquel Yaguy Hujando, de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica de Lima, y a María Carolina, 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 geografía central del autor: un hombre, una mujer y una niña, abriéndose mutuamente por una inmensa y continua llanura entre Nebraska y Dakota, como si "por alguna buena razón" (en el original) 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, una hija de catorce años que tenía y que desde entonces sería llamada no por su nombre sino simplemente Hallyree (o a Mesuzó). Es la escena inaugural de una historia trágica y violenta, tal como el autor la vio con los ojos de su abuelo recién nacido, cuando de niña oyó sin querer a los adultos conversando después de la cena frente al fuego, sobre eventos que consideraban inadecuados para que los niños escucharan, aunque pertenecieran a un pasado ya remoto. Hijo de varias generaciones en ese lugar y deseando a menudo comprender una violencia que considera una "epidemia nacional", Gilligan comienza por reconstruir parte de esa historia. Su 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 cuya prada es la sangre de los nativos que habíamos desplazado. La violencia en mi familia era solo una versión reducida de la violencia que había sido inscripta a lo largo y a lo ancho en el paisaje de la historia americana. Es por eso que pensé que el microcosmos de cualquier violencia familiar solo puede ser entendidamente entendido cuando es visto como parte del macrocosmos, de la cultura e historia de violencia (...) Ninguna familia americana puede desentenderse de los diéramas morales y trágicos que surgen, como en las de agua manso halo 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 encuentran la marca, el vestigio y la herencia de esa matanza y esa rapiña inaugural, así como la de la esclavitud 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 anunciado 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 continente en el Nuevo Mundo, cualesquiera sean los hechos que allí tuvieron hasta aquí.

(In)justicia e historia

Inscribo este argumento en la obra, todavía pequeña, de aquellos pensadores que escriben las páginas del terror de Estado en el continente en una historia unida, antigua y continua, en la que el encarcelamiento selectivo, la tortura en la prisión y las ejecuciones punitivas 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 una comunidad considero la tortura carcelaria, la violencia punitiva 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 comienza 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 la élite¹² — que quienes, precisamente, hablar en nombre de los despojados—, los métodos de los agencias 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, es decir, aquellos rechazados por la dominación colonial. Esa comunidad entre la reducción a la servidumbre y a la esclavitud del pasado y las cárceles del presente —continuidad que los involucraos ser—. Estas no consiguen un fractura — 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 Mundo¹³.

¹² De todos modos, entre los desaparecidos argentinos — 30% eran obreros, según datos de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP).

¹³ Considero que Néstor Kayer es un autor paradigmático de esta idea de comunidad ligada en un tiempo como colonialismo-ideológico-político (ver, por ejemplo, 2006). También identifique esta continuidad de élites y continuidades en el libro

El Estado que ejerce hoy el terror entre los desposeídos es hereditario 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 élites blancas y blancuzadas, continuaran garantizando el proceso de expropiación de las posesiones y del trabajo de los pueblos coblancos. Todos los movimientos contrahegemónicos más importantes y eficientes del presente apuntan en su dada en esta dirección: desmascarar la persistencia de la colonia y enfrentarse al sigmatizado político de la raza como principio capaz de desestabilizar la estructura prebuda de la colonialidad.

Perdida la raza del continente, nombrarla, es una estrategia de lucha esencial en el camino decolonial. Es por eso que hablar de raza en nuestros continentes, y dentro de esa perspectiva crítica, resulta tan difícil. No me refiero a la idea de raza que domina al metanarrativo justificatorio 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 amoldado en aras de desoctrinación, como indicio de la persistencia y la presencia de un pasado que podrá generar también a la recuperación de ciertos saberes, de estructuras 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 é la que tomaron forma y consistencia los pueblos ocultos por siglos en el Nuevo Mundo, que casi perdieron los hilos de la trama de su historia. *No aceptar que son los desheredados del proceso colonial, con su marca legible, que nos habitan, incertamente, 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 Mosas sobre la justicia del orden represivo en la Argentina (1984) añade la superposición de esas historias de violencia temporadas por el poder masoquista con la disposición de hacer carceralidad una serie de transparencias superpuestas en las que un motivo nunca se desplaza a través de la Lustrera. Ver también un magnífico análisis del fundamento racista de la legislación penal brasileña en Piza Fuente (2002).

siempre vista en la población encarcerada del continente. Esta crítica al derecho, en primer lugar, del hecho de que la criminología crítica fue concebida y formulada inicialmente en Francia, aunque allí el fenómeno de la pobreza tiene raíces, no era, en el momento de sus formulaciones, término inherente a una marca colonial.

El segundo problema para hablar de raza es que el origen de la cárcel había de una guerra a la que los pobres –los africanos, los quechuos, los mulattos– estaban llegando tarde. Además, intentar enunciar lo que se ve al entrar en una prisión, hacer referencia a la vida del pueblo encarcerado, no es fácil porque toca las sensibilidades de varios actores entroncados de la sociedad tradicional y académica, ya que impide dar carne y hueso a la matemática de las clases e involucrarle el color, cultura, etnicidad y, en suma, diferencia, toca la sensibilidad sociológica, porque los números sobre ese tema son escasos y muy difíciles de pactar con algún grado de tolerancia a las complejidades de la vida hecha en masa, y toca la sensibilidad de los operadores del derecho y de las fuerzas de la ley, porque sugiere un racismo estatal. Esto le falta construir un argumento crítico criminológico desde una perspectiva latinoamericana que sea capaz de volar 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 surtitan las bases del presente argumento, como, por ejemplo, cuando enjuicia la visión de crimen como “cualidad ontológica de determinados comportamientos y determinadas individuos”. Crítica, de esa forma, el “estatos 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 Alejandro Portes, el crimen, en cuanto “bien negativo”, “es distribuido desigualmente según la jerarquía de intereses típica 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 surge la criminalización, y el estigma incrementado por esta, una doble estigmatización, moral y jurídica.

Zaffaroni desenmascara la selectividad de la justicia en relación con “los sectores más carentes de la población y sobre algunos disidentes (o diferentes)” (199, p. 24). De forma retórica, critica el sistema penal y califica el sistema punitivo penal como un sistema inegalitario (p. 29). Sin todos los linos, todos los adulterios, todos los abortos, todas las defraudaciones, todas las falsedades, todos los sobornos, todas las lesiones, todas las empujadas, etc. – fueran concretamente criminalizadas, 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 estrictamente limitado para que la legalidad procesal no merezca, y, para que ejerza su poder con alto grado de arbitrariedad selectiva califica – naturalmente, a los sectores vulnerables (Zaffaroni, pp. 25-27).¹⁴

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)¹⁵. Además de contravenir este Estado es también delincuente. Su insolvencia es general no solo para enfrentar 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.

¹⁴ 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 élites. Como ha sido demostrado en Brasil por Fla Wercio V. de Castello (1998). En ese estudio el Banco Central aparece como responsable del libro de las estadísticas encubiertas.

¹⁵ Mientras redactaba este texto, los dos presidentes daban una investigación del Instituto Latinoamericano de las Naciones Unidas para la Prevención del Delito y el Tratamiento del Delincuente (Inaiuz). Con datos de los organismos de seguridad de los estados de Rio de Janeiro y San Paulo para el período 1984-2002, el estudio concluye que no hay una relación directa entre el rigor de la legislación penal y la reducción de las tasas de violencia.

Fare es el momento: entonces, para hacer una breve digestión en el argumento y desbaratar uno de los estereotipos más sólidos que tenemos sobre el sistema penitenciario en el Islam, recordando aquí lo señalado por Abdullah Ahmed An-Na'ima en su búsqueda por desarrollar un discurso de derechos humanos desde una perspectiva islámica: “¿a) y con qué requisito 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 cordática, 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 de autor acreedor, usados para separar y calificar al infractor y la sociedad (representada por el Estado y sus instituciones).

Lois Wacziarg, posiblemente el más elocuente de los teóricos de la selectividad de la justicia en los países centrales, ha denunciado la invención estadounidense del encamalamiento como la “solución” del problema social y su exportación a Europa mediante la transformación del “Estado providencia” en el “Estado punitivo”, del “Estado social” en el “Estado penal”. En su crítica, Wacziarg explica el rasgo prolijo de la policía estadounidense (“portaban de catal” entre nosotros)⁴⁶ y se refiere únicamente 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 latín una sobre diez, contra una sobre veintitrés en el caso de un blanco. (...) En efecto, la profundización rápida y continuada de la

⁴⁶ “Según la National Urban League, en diez años, esa brigada (la Unidad de lucha contra los delitos callejeros), que se movilizó en su momento con identificación y apoyo de moral, dinero y registro en la calle a 45 000 personas por una sospecha basada en la topa, el aspecto o comportamiento y —sin que cuide por otro motivo— el color de la piel. Mas de 37 000 de esas arrestos resultaron inactivadas y los cargos de la mitad de las 8 000 restantes fueron condescendidos o anulados 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.” (Wacziarg 2002, p. 37.)

distancia entre blancos y negros no es el resultado de una divergencia o súbita en la propensión de unos y otros a cometer crímenes y delitos. Por lo tanto, en toda, el carácter fundamentalmente discriminatorio de las políticas policiales y policiales llevadas a la práctica en el ámbito de la policía de ley y orden⁴ de las dos últimas décadas. Como prueba, los negros representan el 13,5% de los consumidores de drogas (lo cual corresponde a su proporción integral en el total de la población) pero un tercio de las personas arrestadas y les tres cuartas partes de las condenadas por infringir la legislación sobre estupefacientes (2000, pp. 106-107).

La importancia de las políticas de "ley y orden" por parte de Francia y otros países europeos se ha profundizado junto a la consolidación de una estructura de enclaves aislada dentro del continente europeo, y ya no fuera de él. Se trata de una nueva etapa histórica, caracterizada por la incorporación o integración de esa estructura de enclaves a la definición de las metrópolis. En toda Europa, los extranjeros, es inmigrantes no occidentales calificados de "segunda generación" y las personas de color están más y más representados dentro de la población penalizada (v. Wacziarg 2003, pp. 112-114).

La llegada de un "sálmir" que ya se encontraba brevemente construido en los años de conquista y colonización de territorios desiertos reproduce ahora, en el ambiente europeo, lo que se gestaba en el ambiente de ultramar, escenario de una estrategia 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 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 respecto⁵. El tratamiento de este tema por la mayor parte de

⁴ Entre los pocos documentos disponibles se encuentra el informe de 2001 de la

las entidades y los organismos que estudian la situación categorizarse ve conlleva en perpetuación 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 raciales" y "raza" indistintamente, confundiendo ambas categorías.¹⁷

El "color" de las caras es al que me refiero porque la raza en el cuerpo de un pasado indígena o africano, una realidad que permanece en respuesta estadística pero que ha generado algunas respuestas territoriales. Mi argumento pretende también, iniciar el debate sobre el tema y poner a disposición algunos elementos que permitan pensar mejor. Lo que deseo enfatizar es que puede haber una "raza" habitada en el 90% por personas de blancos, sin que ninguna de ellas se considere miembro de una sociedad indígena o forme parte de una entidad política, religiosa o de cultura popular, auto declarada 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 delimitar ese hecho y adjuntarlo en categorías que permitan su mensurabilidad y su inscripción en el discurso. En Brasil, el principal estudio al respecto es el de Sérgio Avelino (1995). Su investigación revela, entre otros elementos, una diferencia considerable en las detenciones en flagrante entre negros y blancos (39% y 46% respectivamente), lo cual sugiere una vigilancia policial mucho más estrecha sobre los primeros. En el mismo modo, el estudio registra una mayor proporción de casos 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 peticiones testimoniales: 96% de los blancos

Vision Internacional sobre Derechos Humanos y Situación Carcelaria en Colombia, e Informe para la Comisión Colombiana del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas y el informe "Matanza judicial y masacre contra campesinos: Brasil, Colombia, Perú y República Dominicana. Observaciones finales y recomendaciones. Investigado en 2004 por el Centro de Estudios de Justicia de las Américas (CEJA), España. <http://www.cejainternacional.org/cecomunidad/?id=369&tema=2397>

¹⁷ En Sérgio (2005) y en el capítulo "Raza es signo" de mi libro sobre el tema (2007), como en varias otras respuestas y presento una idea de raza que sea operativa sin borrar la complejidad de su debate. <>

que presenta un precio más elevado, mientras que entre los negros la cifra se reduce a 26,2%.

Un estudio realizado en Rio de Janeiro por Silvia Kaimo y Leonilda Muscareli (2005) demuestra la selectividad de la policía cuando en las abarrotadas calles:

La población de Rio de Janeiro está compuesta por 58,9% de blancos, 10,1% de negros ("pretos") y 31% de mestizos ("pardo"). La investigación muestra que los blancos representan 74% de los detenidos a pie y 47,6% de los indigados en otros lapsos, mientras que en el caso de los negros las cifras fueron de 2,05% 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 las abarrotadas por la policía, solo 32,6% de los blancos sufrió un revista corporal, contra 55% de los negros y 38,8% de los mestizos.¹⁵

Sin embargo, vuelvo aquí a Le Cárquari para introducir una torsión en su argumento. En la perspectiva que yo adopto, no se trata sólo 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 (segrega) 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 "segregación física y moral", que nada tienen de naturales, para profundizar y proyectar a futuro una campación que impide la preservación de la vida y de un común propio de existencia para las comunidades marginadas.

Es así el efecto y no causa el uso de una historia colonial que persigue su curso y se reproduce con nuevas estrategias, un producto de siglos de modernidad y del trabajo marginado de académicos, intelectuales, artistas, filósofos, juristas, legisladores y agentes de la ley, que han clasificado indistintamente como marginalidad 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 función de la segregación, la subalternización y la expropiación. Si es del orden racial de donde emana el orden carcelario, éste lo reafirma,

¹⁵ V. C. Kaimo, Geráldez, Barbosa de Lima y Santos.

metra y reproducir. Y en orden social es el orden colonial. Este quiere decir que el etiquetamiento que ocurre en la jerarquía política y en el proceso judicial relanza y reproduce el etiquetamiento preexistente de la raza lo relanza hacia el futuro como vector de un orden colonial.

La racialización, que define como la constitución de un capital social positivo para el blanco y un capital social negativo para el no blanco, es el eje gravitacional del parón de la colonialidad; como tal, en el orden político-judicial, permite “justificar”, encerrar diferencialmente y así desalojar a los que llevan la marca de los pueblos conquistados del espacio hegemónico, del territorio marcado donde habita el grupo que controla los recursos de la Nación y tiene acceso a los sellos y miembros 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 abstracción mecánica y la concibe como una abstracción 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 étnico-racial que de ningún modo existía fuera y de forma independiente a ellas. Por el contrario, cada una de estas instituciones produce (o coproduce) esta división (de nuevo), a partir de demandas y demandas heredadas del poder grupal, y las inscribe, en cada época, en una construcción característica de formas materiales y simbólicas. (2002, p. 51.)

En este texto, Wacquant finalmente considera estas instituciones como agentes estratégicas en el largo proceso de otificación y racialización típico de la colonialidad/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 particiones tribales y cuerpos pertenecientes a sus 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

relocezan, lo profundizan, lo reduplican y hasta lo suplementan, pero no lo fundan, sino que lo expresan y relanzan.

Michel Foucault desarrolla teóricamente estas continuidades entre condena, raza y escuelas de la conquista en el curso *El Poder del Sujeto de la Soberanía*, traducido al español como *Genealogía del racismo*. “El racismo se desarrolla en primer lugar con la colonización, es decir, con el *genocidio* a lo largo de la historia. Pero esta vez hay que tomar personas, poblaciones, ciudades, personas, ¿cómo se lo podrá hacer si se tiene una según la modalidad del linaje? Pues bien, gracias a los temas del evolucionismo racista, de por medio” (p. 206). “Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del biopoder, la función homicida del Estado cuando se le puede ser negada por el racismo” (p. 207). “Aunque en una época a las tesis humanitarias por venir, Foucault advierte que el racismo moderno nada tiene que ver “con mentalidades, con ideologías, con teorías del poder” y sí con “la tecnología del poder”. El racismo moderno se adapta cada vez más de la guerra de razas y de esa forma de inteligibilidad étnica que viene por ella, para ponernos dentro de un racismo que permite al biopoder ejercerse. El racismo está pues ligado con el funcionamiento de un Estado que está obligado a valerse de la raza, de la diferenciación de las razas o de la purification 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 irradia la cesura en la comunidad idiomática del mundo natural, haciendo posible separar lo que debe vivir de lo que debe morir, lo que se puede dar al castro” (p. 206).⁸ En el orden discursivo de la biopolítica, la raza es el otro de la soberanía y la ciudad emerge, como soporte de la racialización, con el proceso de ocupación de territorios vencidos.

El prejuicio de la raza, en mi argumento, no añade a la discusión racial como una razón autoexplicativa en el sentido de ser causal, por sí misma, de los eventos de las diversas formas de la guerra, incluida la social, o de la guerra étnica y el enfrentamiento. La diferencia racial no es

⁸ Recordemos, por ejemplo, los números de la muerte violenta de los jóvenes negros en Brasil, en general o 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 17 años corresponden a negros. Muchos de ellos, además, son cometidos por la policía. (Hondt, p. 106).

causa y se empuja para los fenómenos de un mundo diverso y del presente y de la pasadas, sino que es un efecto del interés y de la acción concentrada de

El concepto de "colonialidad" y el significado de la raza

¿Cómo hablar del color de los genes melanos? ¿Cómo es posible hablar de raza cuando no forma parte de la categoría de las diferencias biológicas ni necesariamente la pertenencia a determinadas grupos étnicos? La raza presente y visible en las cárceles no es la del mito de un saliente de la aldea en la del campo de grano que gana en su momento la corona de la esclavitud. La raza que vive en las cárceles es la de "no haber" o de aquellos en los que hemos una posición, una herencia, parte del, el peso de una historia, una carga de enfermedad muy fragmentada con un correlato cultural de clase y de estrato social.

La articulación de esta lectura es enmerita. Primero, la existencia en un continente que olusan, con el ideal mestizo, la posibilidad de la memoria y de la queja de los "mareados". El ideal mestizo hizo el cual se formaron los Estados nacionales de América Latina —y que en algunos países, como Brasil, la antropología ayudó a construir²⁴— fue el mito ideológico que secundo la represión que obligó a la multitud despreciada a temer y silenciar memorias que vinculaban sus vidas con una historia profunda y clara en el paisaje latinoamericano. Se perdió así, en el callejón de la esterilización, el rastro del parentesco de los miembros de la multitud no blanca con los pueblos americanos o africanos, de sus antepasados. Se conformó así la idea que nutría las narrativas familiares y que daban continuidad a una trama ancestral. El "crisol de razas" —definido por las razas o trazo de razas en portugués— fue la figura que garantizaba la especificidad de la nación. Pero, finalmente, la idea de la fundación de razas no cumplió un deber más noble al que podría haber servido: dar a las elites blancas y blanqueadas de la nación soberana, para entender que, mirado desde afuera, desde la metrópolis, nadie que habra en este continente es blanco.

²⁴ Por una crítica contundente del papel de la antropología brasileña en este sentido, véase Barba (2009).

Negar la racialización de los cuerpos sería contradecir la experiencia.³² Es por eso que necesitamos, para poder mirar este secuestro de la raza, una teoría de la colonialidad, de la comunidad de la estructura colonial en el presente. Lo inevitable es cruzamiento, más tarde o más temprano, con la crítica epistemológica, 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, como no fue consumada en los Zaffaroni ya lo había profetizado al afirmar que no es el paradigma de Bentham quien es heredado por Foucault, el modelo del poder disciplinado y configurado en las cárceles, sino la delincencia biológica 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 desentramiento demuestran la falta de visiones transdisciplinarias de los autores. En mi caso, como en el caso más arriba, voy a referirme 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 Anibal Quijano. Nadie explica con más claridad que él el fenómeno de la "invención de la raza" como parte de la estructuración del sistema-mundo desde el colonialismo.³³ 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 eversión como contrapartida indispensable para la construcción de la pureza e blancura del dominante.

³² Esta negación o silenciamiento sería equivalente a la negación y al silenciamiento que pesan sobre el blanco de las rupturas y discontinuidades de la posesión de alto prestigio, consecuencia del racismo excludente "razismo académico" (y "razismo legal", Caraballo).

³³ Para comprender cabalmente la radicalidad del significado de "formación" siempre es útil recordar a Theodor Adorno en su argumento de fondo, sobre la dependencia de la raza en relación con las diferencias fenotípicas entre oprimidos y opresores y su demeración del origen sociogénico de la opresión racial, al respecto que los blancos se construyeron como raza que existían tanto de los negros como de los indígenas norteamericanos y de los esclavos africanos (1994).

Esto no significa, sin embargo, que la raza en pueda verse —o que se vea—, sin embargo, es una historia colonial inscrita en la totalidad 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 años¹⁴ ya que “sobre ella se fundó el fortalecimiento del poder mundial capitalista y la consiguiente distribución mundial del trabajo y del imperio” (2000a, p. 37).

Ciertamente, la invención de esta idea coincide con la invención de Europa, una idea preexistente antes de la colonización de América. En ese sentido, raza, modernidad, colonialidad y Europa son una forma única en la historia mundial. Esa invención conjugó palabras: jerarquía, asimetría y dominación, en otras palabras, habla de derechos desiguales y de lo que el autor llama “capital racial”. El “colón”, advierte Quijano, entra solo tardamente, en la construcción de raza. De hecho, las ibéricas no se venían 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 “brinco” fue, en este momento, la primera raza. La inferioridad estaba determinada por un conjunto de diferencias, pero no por el color. Solo después, a mediados del siglo XIX, se inicia la racialización 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).

Peru, a idea de raza no basta. Para dar sentido a la violencia racial, aún es crucial sobre los no blancos, pero crucial es también otros conceptos que definen la naturaleza del Estado-nación independiente. Dentro de la tradición hindú de estudios poscoloniales de E. V. Rieuwerts, los 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-

estas coloniales, el narcoestado brinda, que constituye el fundamento ideológico de "nuestro Estado independiente" produce un discurso en el cual, al caso al desdichar la prole en "colonial de dominación" para la "autonomía" epistémica misma por sus "relaciones de maximidad" sobre las cuales la dominación colonial se "basaba" (2000, p. 196). Este fue el argumento más también puede ser identificado, aunque con otros elementos, en Oropur, así como también en otros textos de los autores, como Walter Mignolo y Santiago Casanueva.

En la "genealogía" que Walter Mignolo da a para el "deleite" "Himnismo Occidental" y su papel en la cooptación de los "estados fallidos", formadores de las naciones poscoloniales en nuestro continente, así como su énfasis en las "fronteras internas" diseñadas después de la independencia de los Estados nacionales "fallidos". La construcción de "nuevos tiempos" (Bolívar), 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 eugenética enunciada por Pablo González Casanova en 1967, aquí relecta en el pensamiento de la poscolonialidad), como "colonialidad del poder" inculcada en la construcción del Estado nación después de la descolonización (Bignola 2003a, p. 313).

Tanto la cooptación de "cientifista" como la creación de las fronteras internas frente al "cero interior" —arrachado o albedos creciente, o ambos mezclados, pero tanto occidental —implican una continuidad de la "modernidad" racista que orienta y organiza, en nuestros países, los saberes y el ejercicio del poder. Frente ellos se encuentra la "pasión" estatal, fundamentada por el discurso "racista" —benal y especialmente su práctica en manos de los agentes del Estado, desde el policía hasta el juez. Es una "frontera interna" y en ese sentido el "Estado" donde debemos buscar la razón del color de las cárceles.

Sin embargo, quiero introducir aquí una "curiosidad" —un descubrimiento en esta atención —que sin duda gira en argumento pero de la cual me distanco en parte. Mi énfasis no siempre está puesto en la raza como signo de "pueblo" —constante, de "pueblo otro", que es el modo en que generalmente es abordada por estos autores. Me alejan en algún

a traza también como traza y como huella en el campo del peso de una historia en la obra que construye. Traza –para comenzar– “Europa” como traza epistémica, económica, tecnológica y jurídica-moral, que distribuye valores y gradiente en nuestro mundo. El espurgo, la exclusión y el empuje del cuerpo no se dirigen penitentemente a otro mal o a una mala, sino a otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su laboriosa condición humana, que son los que constituyen todavía las grandes masas de población desposeída. Si a gran parte de ellos se les niega, entonces, está muy lejos espantando la herencia de su desposesión, en el grado preciso de una explotación tanto material –de terrenos, saberes que permitan la manipulación de los cuerpos y de la naturaleza y formas de resistencia de conflictos recordadas a lo largo del mundo y del mismo– como simbólica –de etnicidad e historia propias–.

Hay, sin embargo, nuestro continente, constituido en el siglo XVIII por las élites criollas, mestizas y castizas, se encuentra “en descomposición”. Hay evidencias de un movimiento de reparación y memoria de las elites cortadas y del retorno a razas históricas abandonadas. La reemergencia crítica es un estallido que involucra un esfuerzo de “releitura de las ‘memorias’ compactas o fracturadas, de historias cortadas desde un solo lado que se pierden en estas memorias, y de historias que se cuentan, y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial” (Mignolo, 2006, p. 63).

En su análisis de la emergencia de la elite criolla hispanoamericana y eurocentrica –yo diría “autodescribida ‘mestiza’ cuando desea diferenciar sus posesiones nacionales frente al otro metropolitano y pretendidamente ‘blanca’ cuando quiere diferenciarse de aquellos y quienes despara en esos términos–, Mignolo provee algunos pistas para comprender el proceso de autonegación. La idea de “Hispanidad Occidental” solo aparece a fines del siglo XVIII y le confiere al continente americano una “posición ambigua”, como “diferencial” en relación con Europa y, simultáneamente, como proximidad de Occidente. Los elites norteamericanos y hispanoamericanos en efecto hasta el final del siglo XIX, cuando se inició la égula colonial de Estados Unidos sobre las últimas posesiones españolas (Cuba y Puerto Rico). El efecto de esta ambigüedad sobre la identidad de las elites criollas latinoamericanas fue perturbar “la idea de ‘herencia’

occidental estaba ligada al surgimiento de la conciencia en ella: “anglo e hispánica.” La conciencia en la América española e ibérica fue heterénea de los colonizadores y emigrantes: “Nuestra América”, como la llamaba más tarde Martí, y la idea de “Hemisferio Occidental” son figuras fundamentales del imaginario, del mito, sajon e ibérico, pero se del imaginario se funden en el norte y en el sur o del emigranismo hispanoamericano. (...) La conciencia en sí misma en su relación con Europa se soporta como concepto geopolítico más que como conciencia racial. Y la conciencia en ella, como conciencia racial, se define internamente en la diferencia con la población afroamericana y amerindia. La diferencia coloral se transforma y reproduce en el periodo nacional y es esta transformación la que recibió el nombre de “colonialismo interno” (Alighiero 2000b, p. 68).

A partir de ese proceso de formación de una elite sub-hemisférica, Andrés Quijano diseña una contradicción que aqueja los intereses, pues tiene crisis teórica para la acción del Estado policial sobre una ciudadanía internamente civilizada. “El proceso de aceptación a de los Estados en América Latina sin la descolonización de la sexualidad no pudo ser, no fue un proceso hacia el desarrollo de los Estados nación modernos, sino una manipulación de la unicidad 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 eurocentrista de las élites, 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 aun 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 el “proyecto de gubernamentalidad” en la modernidad, del Estado como “flexible capaz de formular metas políticas, viables para todos”, del monopolio de la violencia por parte de Estado y de su capacidad para “originar institucionalmente las actitudes de los ciudadanos, de acuerdo con ciertos estándares científicos de autocracia” (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 no sean viables el proyecto moderno de la gubernamentalidad” (p. 289).

Las conductas fueron regulando en la infancia 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 construcciones, los manuales de urbanidad y las gramáticas de la lengua” orientaron prácticas disciplinarias que separaron a la población e inventaron un otro no incluido en la ciudadanía. La estructura disciplinaria “era 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. 293). 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 “barbara”. 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 emergieron en un campo social dividido, donde se ha inventado a otros, una cesura

Rita Segato

entre aquellas donadas de derechos plenos y las que no forman parte de este contingente.

Este extenso acapite alude a la necesidad de pensar una comunidad, y su relación entre la castigada, es, evidentemente, colonial del mundo y la forma de pensar, el modo problemático que se extiende hasta hoy. En su buena historia, el castigo de "indianos" con el que actualmente se le castiga describe a los mandados es el mismo que se utilizaba antes, como parte de la diada civilizada-en-barbarie, para castigar a los indígenas y, posteriormente, a todos aquellos que quedaron al margen del disciplinamiento territorial: todos los no blancos. Mientras las nociones latinoamericanas mantengan vigente en su interior la estructura colonial –y su correlato, el orden racial–, no será posible un Estado plenamente democrático en un discurso jurídico penal que no sea utópico e inalcanzable. Descolonizar la justicia exige, entre otras cosas un rechazo a la noción de la "imparidad": esto implica rehacer el cálculo de las deudas –incluyendo la deuda representada por la figura de la responsabilidad penal–, con la construcción y redistribución de posiciones entre deudores y acreedores.

Bibliografía

- Adorno, Sergio, 1995, "Discriminación Racial e Justicia Criminal en Nuevos Estados", *Concep* N° 43, noviembre, pp. 45-53.
- Alonso Medeiros, Marcos (en memoria), 2006, *Derechos Humanos: Una Breve Historia Rejida*, Belo Horizonte, Rede de Cidadania Marcos Alonso Medeiros / Rejida e.
- Alexander, Theodore W., 1996, *The Invention of the White Race* vol. 1, Nueva York, W.W.W.
- Al-Najati, Abdulh. Ahmed, 1992, "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The Meaning of Crime, Infamy, or Degrading Treatment or Punishment" en *Annals*, Abdulh. Al-Najati (ed.), *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives*, Florida: University of Pennsylvania Press.
- Baratta, Alessandro, 2002, *Cronología Crítica y Crítica del Derecho Penal: Introducción a la sociología jurídica penal* [1982], Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bayer, Osvaldo (coord.), 2006, *Historia de la cinefobia argentina*, tomo 1. Julio Argentino Roca, Buenos Aires. Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Guzmán
- Bevilaqua, Hélio, 2001, "O que Significa a Unificação das Políticas?" en De Oliveira, Diogo, David Sales Augusto dos Santos y Valéria Gusdin de Brito e Silva (eds.), *Visões Políticas: Jahn e o Rio-2*, Goiânia-Brasil. Editora da UFG/MPDCA
- Cavallaro, José Jorge y Rita Isabel Segura, 2002, *Uma Proposta de Curso para Estudantes Negros na Universidade de Brasília*, Série Antropologia N.º 3-4. Brasília. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília
- Cavallaro, José Jorge, 2006, *Indígenas, Pretos e Raciales no Brasil: A Questão das Cotas no Ensino Superior*, 2ª edición. São Paulo: Annablina
- Cazulho, Eva Wiscenko de, 1998, *O Casarão Pretal nas Cidades Litorâneas: Sistema Educativo Nacional, Belo Horizonte*. Del Rey
- Castro-Gómez, Santiago, 2004, "Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invencción del otro'" en Dube, Saraibh (ed.) *Saraibh Dube y Walter D. Mignolo (eds.), Múltiplos mundos, México, D.F. El Colegio de México*
- Chalchabany, Dipesh, 1999, "La nova colonialidad y el artículo de la Historia: ¿Qué habla en nombre de los pasados 'indios'?" en Dube, Saraibh (ed.) *Pasados porvenientes*, 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, Alvaro (comp.) *La invención de la Nación: Escritos de la identidad de Néstor y Homi Bhabha*, Buenos Aires: Manantial
- Foucault, Michel, 1996, *Genealogía del racismo*, Buenos Aires: Altamira
- Giligan, James, 1997, *Violence: Reflections on a National Epidemic*, Nueva York: First Vintage Books.
- González Casanova, Pablo, 1965, *La ideología en México*, México D.F. Ediciones Fra
- Mignolo, Walter D., 2001a, *Local Histories / Global Designs*, Princeton: Princeton University Press
- Mignolo, Walter D., 2006b, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el biencuentro occidental en el horizonte colonial de la 'modernidad'" en Landolt, Eugenio (comp.) *La colonialidad del saber: gubernamentalidad y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: CLACSO

Rita Segato

Glivena, Diana David de, Helen Cristina Giezales, Ricardo Barbosa de Lima y Salei Augusto dos Santos (eds.), 1998, *A Cor da Mula*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília / Editora da Universidade de Goiás / Movimento Nacional de Direitos Humanos

Pechancho, Mónica Hecceza Soares, 2005, *O Brasil no Diálogo da Antropologia Nacional*, Curitiba: Canone

Piza Dizon, Evandro Charles, 2002, *Criminologia e Racismo*, Curitiba: Juruá

Quijano, Anibal, 2000a, "Qué tal raza?" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* vol. 6 N° 1, abril, pp. 37-43

_____, 2000b, "Colonialidad de poder, eurocentrismo y América Latina" en London, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires: Clacso

_____, 2002, "Colonialidad, Poder, Globalización y Democracia" en *Néstor Kuczynski* año 17 N° 37

Ramos Silva y Leonardo Mayuraci, 2005, *Elemento suspeito: Abandono Policial e Discriminação na Cidade do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro: LetraCabeça/Brasília: CESEAC

Rodríguez Molas, Ricardo, 1984, *Historia de la cultura y el poder represivo en la Argentina*, Buenos Aires: Eudeba

Segato, Rita Laura, 2005, "El sistema penal como pedagogo de la irresponsabilidad y el proyecto 'habla preso' el derecho humano a la palabra en la cárcel" en *Alfonsín Sierra Méndez* (ed.) *Diversidade Cultural e Desenvolvimento Urbano São Paulo: Jumanizuras / Associação Arte sem Fronteiras*

_____, 2006, "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales" en *Ansión, Juan y Fidel Iuhmo* (eds.) *Enfocar en ciudadanía intercultural*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú

_____, 2007, *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de guerras de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo

Wasquini Lotz, 2000, *Las cárceles de la miseria*, Buenos Aires: Manantial

Wasquini Lotz, 2002, "De la esclavitud al encastellamiento masivo" en *New Left Review* en español N° 13, abril, pp. 38-58

Zalazari, Eugenio Raul, 1991, *Em Busca das Penas Perdidas: A Prova de Legalidade 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 brecha de interacción en el 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 vinculadas 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 silenciosa interno.

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 valores en esa comunidad tanto en el nivel local como en el internacional. Si

⁵⁴ Agradezco a Gladys Izuil 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, entendiendo también que ella tiene un papel central en la definición del quien-es-quien y en la atribución de autoridad en el mundo de la formulación de las ideas, su divulgación y su influencia. Su, por un lado, comprensión esto es esencial para combatir ese orden de cosas, por el otro, permítaseme 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 confiantemente me encontraba ausente, cuando comencé a movilizarme por cambios de algunos elementos dentro de ella que, en respuesta a la dinámica contentosa acalorada por revelarse constitutivos y fundacionales de la vida universitaria, su carácter eurocentrico 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 decir, naturo: la universidad volvería más humana, accesible, responsable por el bienestar colectivo y traigo 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 (le) que acabo de renunciar 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 intenciones anecdóticas 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 los malos frutos de un seminario en el nivel de doctorado. Ese evento, que tuvo lugar en agosto de 1988, dio lugar 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 cuatro profesora a la Universidad de Brasilia en 1985, solamente en 1988, tres 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 penitencia con relación a los polos de poder. Supongo, 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 obcurada, "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 ramificaciones desde el día en que aquel conflicto se inició.

En otros palabras, a pesar de que la raza es un tema central para pensar la realidad afrobrasileña en nuestros países, un paraguas de la distribución de recursos y de los derechos como bienes en nuestros países, no hemos conseguido nombrarla adecuadamente. Porque ello implicaba también el peligro de hacerla desde el Norte anglosajón, con su hegemonía sobre los conceptos, y padeceríamos entonces el equívoco de parir del universo multiculturalista propio de la realidad norteamericana. Lo que implicó crear una anglicización en las formas en que nuestra historia afrobrasileña 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 viene defendiendo tesis académicas sobre el tema, narrando y actualizando sus eventos. Incluso podría decirse que se está librando 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, paraguayo, 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 disciplinaria que recibí de mi delegación 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 estatales y municipales. Este proceso condujo 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 élites comprendieron inmediatamente que democratizar la universidad pública significaba abrir

el acceso al currículo que conlleva 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 tal vez aumentan— interponer una serie de argumentos que la universidad es meritocrática y el proceso de selección equitativo y ciego, que no existe racismo en la sociedad brasileña y mucho menos entre los miembros de la comunidad académica. Pero el debate exige y obliga esta afirmación, y las estadísticas educativas —así como las de empleo, salario, salud, etcétera— indicaron lo contrario. Los datos entonces, alcanzados en la fibra de su estrategia de auto-reproducción y endogamia, se vieron atrapados en un argumento indefendible y respaldados en una posición de la que no consiguieron ya salir, porque al tratar de arguir contra la acción afirmativa negando el racismo, acabaron comprobando la raza y no consiguieron probar la ausencia de discriminación.

Fu el caso que usamos, 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 él 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 cubrió 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 noviembre

lre de 1994, se luce 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 *journal de Globo*, que ha publicado el libro criticando esta lucha (Al Kamel. *Não somos racistas: uma recada dos que querem nos transformar numa nação bicolor*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2006), así como Demétrio 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 *duplotes*, es decir, antagónicos.

La política pública que preserva variantes en cada institución y en cada región del país reserva vacantes para estudiantes negros e indígenas, y va produciendo un "entreguismo de la universidad". Ella niega la idea de que el examen de ingreso, llamado "vestibular" en Brasil, sea realmente equitativo y meritocrático a pesar de aplicarse de forma universal y "ciega", nativa, a los postulantes. La niega porque para poder ingresar por ese camino a la universidad pública es necesario haber tenido acceso a escuelas de élite en los niveles primario y secundario en su absoluta mayoría privadas, que enseñan más que nada a responder ese examen, lo que reproduce un libro natural. Raramente los estudiantes negros pertenecen a familias con ese privilegio, y la Universidad acaba siendo altamente estuzada 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 cotan para educarlo en centros privados, experimenta una gran soledad en el medio académico.

Cuando se pronuncia una palabra capaz de nombrar en sufrimiento que corre por las venas de la sociedad, que hace referencia a una realidad 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, "obtinada", "incluidas". 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, muen-

tanda inmedida. 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 brasileña el proceso que llevaron hasta la Suprema Corte Federal brasileña, se basó en la idea de que introducir "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 incluir, representar o reconocer esta discriminación que da forma a muchas de las prácticas cotidianas. Asimismo, 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 un cumplimiento de Precepto Fundamental de la Constitución. Alentadamente, mientras el gobierno aglutinaba la banca en que la Suprema Corte lo juegue, los consejos internos de sesenta 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 una 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 de trantes y antisociales. Pero, porque lo que decíamos nombraba un fenómeno reconocible —que no es otra que el racismo tanto socio-racial como epistémico de la academia, manifestado en su tría a las presencias de los signos *branço* y *afro*, descendente entre sus cuadros— inmediatamente la idea unció 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 cosas solitarias, frente a la representación dominante del Brasil como país sin racismo, de convivencia cordial. Ese imaginario se basa en que las personas conviven y comparten la escena cultural, a diferencia de, por ejemplo, los Estados Unidos. La "gelen" general del verso de Castano, el carnaval, la antropología 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 rigida jerarquía de la distribución de los bienes y recursos de todo tipo. La lucha de intensa convivencia en la escena cultural esconde una realidad diferente. Como ya mencioné, la reserva que las elites blancas 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 que ellos gozarán en la distribución de los recursos de la nación, aunque la universidad es el terreno 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 recursos, a esos espacios de decisión.

Al relatar esta historia, no puedo dejar de percibir cuanto hemos caminado en Brasil, y hasta que punto, en otros países del subcontinente, la raza no está debidamente "normalizada". Es notable, realmente, el bajísimo nivel de conciencia racial en la América Latina. Sin embargo, como sugeri, entre nosotros no habría entrada un diferencial 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 —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, decretando 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 colonizados y colonizadores, y sus herederos—, aunque algunos de nosotros tengamos etnia aborígenes europeos —cuando visitamos los países del Norte siempre somos leídos, clasificados, racializados con referencia al pasaje 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, cada quien sea nuestro linaje propiamente biológico y aunque desmintamos el papel de Blancos en nuestros propios escenarios nacionales, seremos vistos desde una perspectiva biopolítica como no-blancos. El hecho ineludible de que sin us perambulo con orientaciones del paisaje geopolítico al que pertenecemos y con referencia a la posición histórica de ese paisaje, alterna y continúa el placer intelectual y la atribución de valor a nuestra producción académica, y determina una valoración 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 premios son producciones o atribuciones-estabulaciones de los modelos teóricos que adoptamos y construimos —damos del gran cuerpo de conocimiento sobre el mundo.

Debido a que la imaginación interviene inevitablemente en los procesos del pensar, y porque las ideas son, efectivamente, "penetradas", el sujeto del saber, del conocimiento, de la autoridad científica, no deja de presentarse enmascarado, y lo hace con una figura pasmada por la estructura de la subjetividad racializada, 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 validarse comportamientos sin pasar por verificación. La creencia en la apariencia europea de la autoridad sapiente es central en la distribución racial 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 Aímbé Quijano. Ese prototipo, an imaginado, es el referente universal del capital racial, y agrega valor a

Rina Segato

todos los productos originados en la labor de sujetos que detentan su imagen y semejanza.

Esa 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 'monstruo capital racial' que conseguimos infulectiles 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, e diferencia a 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 apropiación de lo que Acbar Quijano tan meridianamente ha llamado patrón de la colonialidad del poder, también descrito como colonialidad-modernidad eurocentrica. Como ese patrón también pasa a regular 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 Fuerza Hiperreal de que nos habla Dipava Chakrabarty.

Estamos, por lo tanto, en un mundo donde una gente figura como productora de modelos, que rimbomban con su firma o patente (aunque no siempre sea éste el caso), y otros deben apañarlos, con frecuencia forzando sus resacas para hacerlas encajar. *El gesto pedagógico por excelencia de esta universidad surge entonces, 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 respaldó produciendo categorías de impacto global. El orden jerárquico de la pautas 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 ocurre en nosotros, miembros de academias de países no blancos, es decir, que exhiben los trazos de ajeridad con relación a la medietad de los países caudales, actitudes curiosas, aceptamos la absoluta falta de reciprocidad cuando de buen grado abrimos nuestros textos, muchas veces sin necesidad real, con referotes y referencias de autores del Norte, pretendiendo afianzarnos a sus genealogías intelectuales en una tradición de pertenencia no validada por su contraparte. Es este, sin duda, un comportamiento corriente, finicamente habitual, de los miembros de las academias del Sur, que tocan las puertas del Norte palitando y ramiogidos, y adoptando lengua, tecnología de producción textual, retórica de argumentación, elementos de emoción, y una letanía ramesis del prestigio destinada a secular una inclusión inexistente. Sin embargo, dolerosamente, 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 llevar a marca de la ajeridad 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, el rami 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 indinidad, 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 Correl en América Latina" (en este volumen), *la raza, la no-blancura, es el trazo de la historia en los cuerpos, léido por una mirada que forma parte y es, también, formada.* *Formado*

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 que 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 mezcla con 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 empujados 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 conjeturas y lealtades 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 blanquencia.

En esos términos, y por haber utilizado extensamente el maltrato culturalista 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 alfabeto del Norte, plagiado en la historia particular de la sociedad norteamericana. Entre nosotros la discriminación existe, las universidades son blancas, y cuanto más de élite 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 quien-es-quien en nuestra escena, con medios, discursos y foros 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 - partróquial 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, *invençõ*, formulada por primera vez por el activista y parlamentario dalé Blumeno Ramp Ampekdai en las 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 resaltar nuevamente en este la discusión sobre el pos en las universidades en Brasil (así como principal consecuencia entender 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 hubo hecho). Aggravaron el debate y consiguieron racial luchar 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, incluía la posición de los aspirantes con relación a las cuotas raciales.

Esta línea abre la reflexión sobre el verso (mis) 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 eurocentrico, la del marxismo clasico, que se refiere solamente a clases. Tocamos otras también, como las de la universidad que, siendo fatalmente eurocentrica, no soporta verse negra, no-blanca, india, o contactarla 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 en un individuo en una persona cuyo aspecto físico es asociado por el imaginario eurocentrico con el subdesarrollo, el atraso, el pasado “bichano” de nuestros países?

Sera 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 ventura, hemos como guía

una universidad que no produce propuestas de bienestar, que no sabe pensar colectivamente, cuyas metas se realizan en cámaras 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 del formalismo que pueden abirse en la educación para democratizarla, no en un sentido como el neo, el liberal-moderno y liberal de la rúbrica 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 es urgente 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 indisoluble 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 mantención de la memoria de las luchas y demandas colectivas que impulsan el proceso de democratización de la educación. Es central que la inspiración comunicativa de los proyectos y propuestas de una Universidad en la cual la fidelidad al valor comunitario promueva proyectos estudiantiles 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 ambiguo y doloroso y solo la intervención contestataria en el campo de la educación acaba develando la realidad que se esconde detrás de la fachada del falso democratismo de la institucionalidad académica para dejar aparecer los intereses y proteccionismos 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 de la conjunción de acciones 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 de los excluidos, en parte, por acciones afirmativas. Junto a esa modalidad para promover el acceso a la educación de quienes se encuentran históricamente en desventaja y, sobre todo, para agrar 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, universitaria y no universitaria. Por otro lado, la capacitación permanente del personal docente tendrá que responder a una perspectiva situada, contextual. No podemos olvidar que toda teoría responde a una política y se dirige a fines de ese orden, y que la política siempre se transfiere en posiciones que persanan "teóricas". Esos dos términos son, en todos los casos, indisolubles.

Una 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 detenida 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 lo 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 élites que construyeron y administraron desde entonces los Estados nacionales, herederos directos de Estado colonial.

Raza es, vista así, trazo, huella en el cuerpo del paso de una historia o, más exactamente, una pista de lectura de los cuerpos instalada a partir de la conquista. Este proceso histórico implica 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 los Repúblicas, que consolidaron el patrón de la colonialidad. Como anticipo, quien lanza el discurso único para esta lectura de la historia contrapelo es Anibal Quijano, inaugurador 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 desmonta la noción esencializada de raza, fijada en un supuesto referente fijo, 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 colonia, el *comercio* (comercialización, escuela, la urbanización activa y sus leñas asociadas, sorceryes, artes infalibles en la producción y reproducción del poder, expropiación, 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 racista de la raza*.

El discurso de la historia nacional, de esta forma, puede ser comprendida como la colonización de un "nosotros" como sujeto colectivo y excluyente, y el desplazamiento forzado de grandes contingentes de indígenas, afro, desechables y mestizos hacia los márgenes de esa subjetividad oficial. Colonizada, estatalmente sostenida y escolarmente reproducida, de nuestras naciones. Sus perfiles, cosumbres y producciones artísticas afloran en ese discurso solamente cuando transformados en íconos televisualizados para componer la heráldica de que las élites nacionales se valen para representar las relaciones apropiadas. Íconos de los diferentes continentes 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 ineludible y constatable de la comunidad del proceso colonial en la historia de los Estados nacionales.

A. forzar el "terceros mundos" 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 eso que en bastantes 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 no importa definirse en las luchas por los rituales y en el sentido mismo de la raza, plenamente histórico y de raza geográfica, 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 en la pasiva transmisión de información sobre cuáles son los que —supuestamente— existen, protegen y promueven (a). Los —presuntos— cuidadores de tribunales internacionales. Una parte importante de esta educación debe ser dirigida a atacar la noción de responsabilidad, posición ética y acciones dirigidas 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 estado 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 coste-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 a título de acumulación significa detener y desaparecer. Hasta las categorías más recordadas 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 ayude a formular en un momento muy inicial y defendi para Brasil, hemos visto ocurrir también este proceso de desvirtuación. A pesar de que la lucha fue para los miembros de determinadas grupos –negros en un principio, indígenas inmediatamente después–, la política viene promovida supeditada que la usen para apartarse de las comunidades que les transformaron en beneficiarios de ellas, como siendo la construcción de carreteras americanas, de patrimonio culturales, de vacías que se venían desarrugadas de sus actividades de origen y ya no consiguen volver a ellas para compartir el beneficio. La oferta y la demanda que trajo al contingente de beneficiarios hasta la universidad pasa a ser, de esta forma, cancelada por un objeto instrumental, que permite sustituir la responsabilidad con el estado por el ambiguo involucro!

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 intrínseca 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 inmensurable 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, científico 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 adaptación, por medio de la progresiva capacidad de perfeccionar la sensibilidad al sufrimiento que experimentamos y que nos afecta, 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 poca 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 benignas 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 resignar estos nombres y consensuarlos 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 desactivada en todos, desde la infancia, si promovemos, a través de la educación, la conciencia de que es posible modificar el pasaje de sufrimiento naturalizado en que vivimos.

Más que su dimensión punitiva y retributiva, es esta que aahó 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 poca, 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 conocimiento positivo de los existentes sino también, y sobre todo, promover el conocimiento de las luchas y de las formas de contribuir en 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 toda clase es la de pluralismo democrático

El tema que aparece en esta discusión de derechos se refiere a las prácticas escolares programadas 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 empuja, 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 infancia institucional, son, a veces, infelizmente definitivas.

Por eso es necesaria y prioritaria reflexionar y madurar gestos e intenciones propias 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 transitoriedad de los contenidos disciplinares, y consiste en transformar el ambiente 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 circunstancias culturales 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 despectivas en la boca de un profesor, su menosprecio, son graves obstáculos al propósito inseparable del proyecto educativo, y ciertamente no orientan hacia la convivencia pacífica y cooperativa en el espacio público.

Expresiones que cobijan 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 expositos de un movimiento social, a los que practican formas no normativas de sexualidad, o a las mujeres, este 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, e les dispense un trato o bien tratado de menoscabo, no tiene derecho a hacerse oír, porque el valor de la pluralidad de presencias jurídicamente reconocidas 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 cultura y derechos humanos es la que podemos 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 enseña y también, cómo se enseñará. En proyectos de educación intercultural este tema se hace más potente 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 que parten 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, representados 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 aportar a la nación. Verdadera educación intercultural es aquella en la que el Estado se coloca frente 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 nacional. 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 u conformadas en términos de una actividad productiva tradicional? En un

experimental, es difícil tener claridad sobre este tema y no creo que se haya llegado a un acuerdo. Baso 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 promoviendo a la permanente reflexión sobre las acciones inclusivas, sus motivos y sus metas. Me refiero a esto hace un momento al evocar a la universidad que, a través del proceso educativo, forma profesionales ajenos y distantes a los de sus comunidades de origen, incapaces de un retorno a ellas. Esto es a veces referido como un tipo de "blancuización", y hace que el proyecto inclusivo pierda su sentido, disolviera los vínculos de los beneficiados con las comunidades que legitimaron su demanda y educándoles 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 críticas de las comunidades 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 gratuita y el silenciamiento étnico, la erradicación de enfermedades, la educación 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 creencias, la menguación 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 puntos y en su rehabilitación como proyectos históricos particulares. Lo que la universidad debe proporcionar son los *herramientas para elaborar el antídoto contra el veneno que el patron de la colonial / modernidad inyectó, 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. Tocas*

los pueblos las necesitan como consecuencia de la forzosa occidentalización del mundo.

¿Pero cómo hacer para que este traspaso de conocimientos no conlleve al ser nuestro cumplimiento 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 actividad y de conducta, 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. Es decir, en Brasil justamente, ese estudio y grial blanco "historias de vida y relatos de existencia" de los estudiantes negres e indígenas que ingresaron por el camino de la acción afirmativa, para entender cómo operan estas adaptaciones y negocia acciones 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 permanecerlo del vínculo con el ámbito originario.

En este más pensable 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 cauto y no sucumbir en el mundo del blanco, ingresa, contrabandeada, una regla de autoridad que eromona las relaciones de consideración que aún se encontraban vigentes. Se podría decir que se trata de una pedagogía del desrespeto, que daña la mala costumbre. Al entrar en silencio ese tejido relacional, al ser menospreciados sus códigos, el propio sujeto del aprendizaje se ve en la coara 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 señas del valor para las comunidades, de la educación que se está impartiendo, en todos los sentidos, es decir, si esta educación coloca a no a la disposición de las usuarias herramientas que respondan 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 apoyar 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 propia. Para esto, será necesario que los profesores aprendan a ejecutar la escuela 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 acomodarse a sus hábitos decimoniosos, sino que lo hacen a través y como consecuencia de la agitada lucha por la educación. Viene, por lo tanto, con razones mucho más claras y precisas de lo que están buscando de nosotros. Sólo basta escucharlos para que lo expresen: responder a ellos será disponerse a modular 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 insostenibles para una cantidad de gente que llega a la escuela que 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 notable en un régimen

de racionalidad que, desde numerosas generaciones atrás, le dio al sujeto precisamente que no está autorizada, que no puede aspirar a la capacidad de inscribir su realidad en palabras presentes diótopas. Sin un gesto pedagógico de autocrítica no se puede enseñar a nuestros estudiantes a escribir. Sin embargo, no es fácil seducirlos a los sobrevivientes de la conquista, que solo viven la vida en la testuna de la desautorización: «algunos nosotros, en maltrato, con las razones que explico y que nos vinculan existencialmente a un país de de derrota y expropiación», que superen el terror ante la hoja vacía, se lanzen a ella con el oraje de los vencedores, y exalten su palabra consolidando de esa manera un documento indeleble tal como lo exigimos en la universidad: «trazando 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 universalidad latinoamericana, libertaria, democrática, pluralista, incluyente y francamente abierta e interactiva con las nuevas presencias que ahora arde».

En segundo lugar, es preciso elaborar el hecho de que la autora, el propio acto de escribir de asentar por escrito lo observado, es un gesto que presume una distancia administrativa, burocrática, es decir, un desplazamiento intencional 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 advierte Jack Goody. Diversos autores, entre ellos Foucault, Deleuze, Derrida, Blanchot, o miembros 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, casualidad y perenne. Esta operación requiere una atmósfera experimental 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 viaje 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, mediatas y organizadas por el vínculo con las cosas. Un equivalente universal daría la medida relativa de los bienes, y el nexo de las personas con estos bienes pasaría 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 toma académica, logó-centrica 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 transubstanciala en su obra: el sujeto como obra. Este nacimiento de alienación con relación a la vida inserta en comunidad no es sentido como existencialmente proximo 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, modos estilos de parlamiento, otras pautas de conexión entre discurso y texto diferentes de los propios de la praxis académica. Entende: esa distancia y esa diferencia es crucial para resolver los impases 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 interlaces 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 dio origen e impregna todos los aspectos y todos los niveles del quehacer educativo en nuestros

países. Para este fin, la educación superior en todos 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 canónica y el acervo 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 a la nación como heterogénea y jerárquica, y sacará 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 trópicos 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 prejudicial en las instituciones educativas y la adaptación de las currículos 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 cuidadosamente implementado, pueda reforzar y hasta garantizar los otros tres. La discriminación, el eurocentrismo y la alienación 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 permueven el control monopolístico de las profesiones y de las narrativas de los grandes temas nacionales. El acceso a la educación de otros grupos podrá llegar acompañada 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 líneas históricas.

Impreso por TREINTADIEZ S.A. en Septiembre 2015
Pringies 521 | (C11183AE1)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Teléfonos: 4864-3297 / 4862-6294
editorial@treintadiezes.com