

Rita Laura Segato

LA CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD  
EN OCHO ENSAYOS  
Y una *antropología* por demanda

prometeo  
libros

Segato, Rita

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Prometeo Libros, 2013.

293 p. ; 21x15 cm.

ISBN 978-987-574-625-1

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

Cuidado de la edición: Micaela Magni  
Armado: María Victoria Ramírez

© De esta edición, Prometeo Libros, 2015  
Pringles 521 (C1183AEI), Buenos Aires, Argentina  
Tel.: (54-11) 4862-6794 / Fax: (54-11) 4864-3297  
editorial@treintadie.com  
www.prometeoeditorial.com

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723  
Prohibida su reproducción total o parcial  
Derechos reservados

## Índice

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

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

### ***Una Antropología por demanda: Hacia un pensar interpelado y disponible***

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

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

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

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

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

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

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

### **Feminicidio: síntoma de la barbarie del género moderno**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Mundo Estado y Mundo Aldea

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El imperativo de la conmensurabilidad desaparece.

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

## Bibliografía

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

Rita Segato

- diversidad", en *La Ventana. Revista de estudios de género*, México, Universidad de Guadalajara, N° 18, pp.7-39.
- Hernández, Rosalva Aída y María Teresa Sierra, 2005 "Repensar los derechos colectivos desde el género: Aportes de las mujeres indígenas al debate de la autonomía". In Sánchez, Martha La Doble Mirada: *Luchas y Experiencias de las Mujeres Indígenas de América Latina*. México DF: UNIFEM / ILSB.
- Lugones, María, 2007 "Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System" *Hypatia* vol. 22, N° 1, Winter, pp. 186 -209.
- Maia, Claudia de Jesús, 2010 *A Invenção da Solteirona: Conjugalidade Moderna e Terror Moral - Minas Gerais (1890-1948)*. Florianópolis: Editora das Mulheres.
- Mignolo, Walter, 2003 (2000) *Histórias Locais /Projetos Globais*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Oyewumi, Oyeronke, 1997. *The Invention of Women. Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paredes, Julieta, 2010 (3a. edición), *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Paz: CEDEC y Mujeres Creando Comunidad.
- Pateman, Carole, 1988 *The Sexual Contract*. Stanford: Stanford University Press.
- Quijano, Aníbal, 1991 "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día" en *ILLA. Revista del Centro de Educación y Cultura* (Lima) N. 10, enero. Entrevista de Nora Velarde.
- \_\_\_\_\_, 1992 "Colonialidad y modernidad-racionalidad" en Bonilla, Heraclio (comp.) *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas* (Quito: Tercer Mundo/ Libri Mundi/FLACSO-Ecuador).
- \_\_\_\_\_, 2000 "Colonialidad del poder y clasificación social" en *Journal of World-Systems Research* (Riverside, California) Vol. VI, N. 2.
- Quijano, Aníbal y Wallerstein, Immanuel, 1992 "La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial" en *Revista Internacional de Ciencias Sociales. América: 1492-1992*, N. 134, diciembre.
- Segato, Rita Laura, 2005 (1986) "Inventando a Natureza. Família, sexo e gênero no Xangô de Recife". In *Santos e Daimones*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_, 2003a "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Año 25 (repblicado en inglés como "Gender, Politics, and Hybridism in the Transnationalization of the Yorubá Culture" In Olupona, Jacob K. and Terry Rey (eds.): *Orisa Devo-*
- La crítica de la colonialidad en ocho ensayos
- tion as World Religion: The Globalization of Yoruba Religious Culture*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 2008 pp. 485-512).
- \_\_\_\_\_, 2003b *Las Estructuras Elementales de la Violencia*. Buenos Aires: Prometeo.
- \_\_\_\_\_, 2006 "Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento da Expansão dos Direitos Universais". *Mana* 12(1), pp. 207-236.
- \_\_\_\_\_, 2007 *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- \_\_\_\_\_, 2010 a "Los Cauces Profundos de la Raza Latinoamericana: Una relectura del mestizaje". *Crítica y Emancipación* 2/3, p. 11- 44.
- \_\_\_\_\_, 2010 b "Femi-geno-cidio como crimen en el fuero internacional de los Derechos Humanos: el derecho a nombrar el sufrimiento en el derecho" In Fregoso, Rosa-Linda y Cinthia Bejarano (org.): *Terror de Género*. México, DF: Editora de la UNAM.
- Warner, Michael, 1990 *The Letters of the Republic: Publication and the Public Sphere in Eighteenth-Century America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- West, Robin, 2000 (1988) *Género y Teoría del Derecho*. Bogotá: Ediciones Uniandes, Instituto Pensar e Siglo del Hombre Editores. Colección Nuevo Pensamiento Jurídico.
- Williams, Brackette F. and Pauline Pierce, 1996. "And Your Prayers Shall Be Answered Through the Womb of a Woman'. *Insurgent Masculine Redemption and the Nation of Islam*." In Williams, Brackette: *Women out of Place*. New York/London: Routledge, pp. 186-215.
- Young, Iris Marion, 2000 *Inclusion and democracy* New York: Oxford University Press.



## El Edipo Negro: colonialidad y forclusión de género y raza<sup>18</sup>

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

### Paternidades en la Etnografía clásica

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Las maternidades brasileñas en el registro histórico y estadístico

Presento aquí una muy sucinta noticia de esa sofisticada y extensa polémica para poner de relieve una laguna importante en la reflexión de la antropología brasileña sobre una estructura semejante<sup>19</sup>, 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<sup>20</sup>. Las prácticas "de larga duración histórica" incluyeron, durante la Colonia y hasta la segunda mitad del siglo XIX, los servicios de las amas-de-leche, en lo que Suely Gomes Costa denomina "maternidad transferida" —que estuvieron "presentes en la vida social desde los primeros días de la colonia" y que a partir del siglos XIX fueron restringiéndose lentamente hasta llegar a las amas-secas o "niñeras"

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### El espejo mitológico de las dos madres brasileiras

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

Probablemente se debe al interés en debatir la relevancia relativa de cada una de estas madres que uno de los pocos fragmentos del mito –de origen Yoruba– permaneció en la memoria de los miembros de un culto muy ortodoxo y conservador del Xangô de Recife<sup>23</sup>. Y es precisamente el de la separación de las aguas: “Ningún mito de creación es invocado, excepto algunos fragmentos sobre la ‘separación de las aguas’, que me fueron mencionados por unas personas con el propósito de argumentar contra el supuesto estatus más alto de Iemanjá (agua salada) en relación a Oxum (agua dulce). Por haber aparecido primero las aguas dulces en el principio del mundo, Oxum es –en esta versión (pero no en la versión dominante)– declarada más vieja que Iemanjá y, por lo tanto, de

<sup>22</sup> Cf. también para para indicadores de trabajo doméstico, ver Segato y Ordóñez 2006).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En síntesis, en este “códice” religioso, la figura de “madre legítima” hace referencia a por lo menos tres temas nucleares para la tradición, en general cargados de ambivalencia: la separación de los vínculos de parentesco de los lazos biológicos (ver, extensamente, en Segato 2005b y 2005); el carácter “falso” de la maternidad legítima en su palimpsesto de la matrona blanca de la Casa Grande esclavista; el papel del mar en la separación del África originaria; y la indiferencia y carácter traicionero del Estado<sup>24</sup>. He trabajado esta hermenéutica exhaustivamente en análisis anteriores.

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

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

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

### La Forclusión de la madre-negra por el discurso blanco

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

Como extranjera, un momento distintivo de mi encuentro con el tema aconteció cuando, años atrás y madre de un hijo pequeño, visité al palacio real de Petrópolis en compañía de un grupo de colegas profesores de Antropología<sup>25</sup>. En el periplo que realizábamos, conversando sobre temas

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La ignorancia de esa escena, el silencio que la suprime, la invisibilidad persistente del fondo trágico que la sustenta y su dilución literaria en un panel de costumbres finalmente festivo<sup>26</sup>, contrastan, por ejemplo, con la exhaustiva inscripción dada por los mexicanos, a través del tiempo, al tema equivalente del *malinchismo* y la repulsión del origen. Es permanente en la historiografía mexicana, en la antropología y en el vernáculo, la atención dada a la tortuosa ambivalencia del pueblo mexicano con respecto al complejo resultante de la madre Malinche: la madre india de toda la nación mexicana, concubina ilegítima, esclava primero de los aztecas y más tarde de los españoles: la amante de Cortés. Madre de los

<sup>26</sup> Me refiero al trabajo de elaboración y digestión de lo indigesto que Gilberto Freyre realizó para la nación brasilera.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*Mirando la escena a partir del pensamiento crítico de la colonialidad se percibe que la introducción del discurso higienista en el Brasil superpone y replica ese gesto psíquico.* Al ser transferido al Brasil por médicos y pedagogos, se aprovechó la exterioridad de la postura higienista, moderna y occidental para producir de ese modo una situación de exterioridad con relación a un cuadro que percibían como de contaminación afectiva y cultural por parte del África<sup>29</sup>. Así, el higienismo ofrece la posibilidad de un mirar desde fuera, extrañado, a una elite que está precisamente buscando esa salida. La forclusión de la raza encarnada en la madre es fundamentalmente eso: el acatamiento de la modernidad colonial como síntoma.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Rita Segato

de la madre-niñera su condición humana y la transforma en objeto de compra y venta<sup>30</sup>.

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

## Bibliografía

Alencastro, Luiz Felipe de, 2005, Entrevista dada a Cibele Barbosa y Eliana Bueno-Ribeiro: "Passages de Paris", *Revue Scientifique de l'Association de Chercheurs et Etudiants Brésiliens en France*, No. 1, 14 de abril. <http://www.apebfr.org/passagesdeparis/edition1/entrevista.html>

\_\_\_\_\_, 1998 a, "Epílogo", en *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional*, São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_, 1998b, "Vida Privada e ordem privada no Império", en *História da Vida Privada no Brasil 2. Império: a corte e a modernidade nacional*, São Paulo: Companhia das Letras.

Andrade Deiab, Rafaela de, 2005, "A memória afetiva da Escravidão", *Revista de História da Biblioteca Nacional*, Ano 1, Nº 4, outubro, pp. 36-40.

Aragão, Luiz Tarlei de, 1990, "Mère noire, tristesse blanche", *Le discours psychanalytique - revue de l'Association Freudienne*, 4, pp. 47-65.

Barnes, John A., 1964, "Physical and Social Facts in Anthropology", *Philosophy of Science*, Vol. 31, No. 3, July, pp. 294-297.

Bartra, 1987, *La Jaula de la Melancolía. Identidad y Metamorfosis del Mexicano*. México: Editorial Grijalbo.

Baudrillard, Jean, 1996, *El Crimen Perfecto*, Barcelona: Anagrama.

Butler, Judith, 1997, *The Psychic Life of Power*, Stanford, California: Stanford University Press.

Calmon, Pedro, 1963 (1955), *História do Brasil. Século XIX – Conclusão. O Império e a Ordem Liberal*. Volume V, Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 2a. edição.

Carvalho, José Jorge, 1988, "Mestiçagem e Segregação", *Humanidades*, 5 (17).

<sup>30</sup> Agradezco a Jocelina Laura de Carvalho el vislumbre de esta idea.

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos

CEDAW – *Convenção para a eliminação de todas as formas de discriminação contra a mulher*. Artigo 5 -inciso a, Nações Unidas, 1979/81; Brasil 1984.

Civiletti, Maria Vitória Pardal, 1991, "O cuidado às crianças pequenas no Brasil Escravista". *Cadernos de Pesquisa*. São Paulo, nº 76, fevereiro, pp. 31-40.

Del Priore, Mary (org.), 2006, *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto.

Fonseca, Claudia, 2006, "Ser mulher, mãe e pobre", en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto.

Freud, Sigmund, 1997, *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*, Rio de Janeiro: Imago.

Freire Costa, Jurandir, 1984, "Da cor ao corpo: a violência do racismo", en *Violência e Psicanálise*, Rio de Janeiro: Graal.

Fuentes, Carlos, 1992, *El espejo enterrado*, México: Aguilar.

Friday, Nancy, 1997 (1977), *My Mother/My Self: The Daughter's Search for Identity*, New York: Delta.

Gomes Costa, Suely, 2002, "Proteção social, maternidade transferida e lutas pela saúde reprodutiva", *Revista de Estudos Feministas* Nº 2, pp. 301-323.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, 2006, *Perfil dos Trabalhadores Domésticos nas Seis Regiões Metropolitanas Investigadas pela Pesquisa Mensal de Emprego (Recife, Salvador, Belo Horizonte, Rio De Janeiro, São Paulo e Porto Alegre)*, Brasília, Indicadores IBGE.

Jones, Ernest, 1925, "Mother –Right and the Sexual Ignorance of Savages", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol VI/2, pp. 109-130.

\_\_\_\_\_, 1953, "Introductory memoir", en Karl Abraham: *Selected papers on psychoanalysis*, New York: Basic Books.

Kantorowicz, Ernst Hartwig, 1998 (1957), *Os Dois Corpos do Rei: um Estudo sobre Teologia Política Medieval*, São Paulo: Companhia das Letras.

Knox Falci, Miridan, 2006, "Mulheres do sertão nordestino", en Del Priore, Mary (org.): *História das Mulheres no Brasil*, São Paulo: Contexto.

Kurtz, Stanley N., 1992, *All the Mothers Are One. Hindu India and the Cultural Reshaping of Psychoanalysis*, New York: Columbia University Press.

Leach, Edmund, 1983 (1966), "Nascimento virgem" In da Matta, Roberto (org.) *Edmund Leach*, São Paulo, Ática ("Virgin birth", 1966, *Proc. Royal Anthropol. Inst.*, pp. 39-49).

\_\_\_\_\_, 1968, "Virgin birth", *Man* (N.S.), 3: 655-56.

Rita Segato

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

La crítica de la colonialidad en ocho ensayos

- y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad, Buenos Aires: Prometeo).
- \_\_\_\_\_, 1998, "The Color-blind Subject of Myth; or, Where to find Africa In the nation". *Annual Review of Anthropology* 27 (traducido como "La Monocromía del Mito", en Segato, Rita Laura, 2007, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo).
- \_\_\_\_\_, 1999, "Okarilé: Uma toada icônica de Iemanjá", *Arte e Cultura Popular. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, No. 28, 1999. (También publicado como Segato, Rita, 1993, "Okarilé: Iemoja's icon tune. Interpretive Anthropology and the Music of Afro-Brazilian Cults", *Latin American Music Review* 14/1, Austin: The University of Texas Press).
- \_\_\_\_\_, 2003, "Género, política e hibridismo en la transnacionalización de la cultura Yoruba" *Revista de Estudos Afro-Asiáticos*, Año 25, Nº 2 (También publicado en Segato, Rita, 2007, *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo).
- \_\_\_\_\_, 2005a (1995), "Yemanjá e seus filhos. Fragmentos de um discurso político para compreender o Brasil", en Santos e Daimones. *O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- \_\_\_\_\_, 2005a (1995), "Inventando a Natureza: Família, sexo e gênero no Xangô de Recife". In Santos e Daimones. *O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília (traducido como Segato, Rita, 2007, "La Invención de la Naturaleza. Familia, Sexo y Género en el Xangô de Recife", en *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires: Prometeo).
- \_\_\_\_\_, 2005 c, "Oracle, Destiny and Personality in Afro-Brazilian Cosmologies", en Schabert, Tilo (ed.), *Prophets and Prophecies*, Eranos Publications, Würzburg, Germany: Königshausen & Neumann.
- \_\_\_\_\_, 2005d (1995), *Santos e Daimones. O politeísmo Brasileiro e a tradição arquetipal*, Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- Segato, Rita Laura e Laura Jimena Ordóñez, 2006, *MULHER NEGRA = SUJEITO DE DIREITOS e as Convenções para a Eliminação da Discriminação*, Brasília, AGENDE - Ações em Género, Cidadania e Desenvolvimento/ UNIFEM/ SEPPPIR.
- Spiro, Melford E., 1968, "Virgin birth, parthenogenesis and physiological pater-nity: an essay in cultural interpretation", *Man* (N.S.) 3: pp. 242-61.
- \_\_\_\_\_, 1982, *Oedipus in the Trobriands*. Chicago: The University of Chicago Press.

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

## Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje<sup>31</sup>

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

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

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

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

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

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

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

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

Considerando que, en Brasil, la Antropología, desde su fase pre-disciplinar, ha sido el campo que tuvo a su cargo la formulación de las bases de la ideología de nación, es decir, el brazo armado de las elites en la tarea de producir la representación hegemónica y unitaria de la nación brasilera<sup>32</sup>, no es de extrañar que, con fuerte presencia de antropólogos en su formulación, esta posición centre su crítica y teja sus reflexiones a partir del carácter incierto de la lectura racial en un ambiente como el brasilero. La raza, para este grupo, sería “creada”, instituida, si es men-

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

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

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

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

### **Raza: el punto ciego del discurso latinoamericano sobre la otredad**

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

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

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

Debido a que el Brasil es uno de los países con mayores índices de ejecuciones extraoficiales y de altísimo patrón de letalidad policial, el gobierno fue obligado a acoger a fines de 2007 la visita de uno de los grandes nombres de los Derechos Humanos, Philip Alston, que llegó como observador de ese tipo de exceso por parte de los agentes estatales en el campo de la seguridad pública. Sorprende constatar, en el informe de las organizaciones locales de Río de Janeiro incorporado en su “Relatório do Relator Especial de execuções extrajudiciais, sumárias ou 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 Odoroilton Larocca Quinto, perito consultado por la Comisión de Derechos Humanos de la Ordem dos advogados do Brasil (OAB), Seccional de Río de Janeiro, que analizó 19 laudos cadavéricos realizados por el Instituto Médico Legal del Estado de Río de Janeiro– aparece en la página 16 del siguiente modo:

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

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

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

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

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

La plica que aflora en los multitudinarios mestizajes es el tinte de algo tan genérico y general como la no-blancura: sin etnicidad, sin sociedad, sin "cultura" particular. Es el trazo de nuestra historia que aflora y aparece como un vínculo, como un linaje históricamente constituido escrito en la piel, una oscuridad que se adensa más en algunos paisajes, como las villas, favelas, cantegriles y cayampas de los márgenes urbanos, y, característicamente, el paisaje carcelario. Y que, también, precisamente porque la historia colonial no se ha, en momento alguno, detenido, es un trazo que nos tiñe a todos: los habitantes de estos paisajes somos todos no-blancos cuando viajamos al Norte imperial<sup>33</sup>.

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

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

<sup>34</sup> Disponible en <[www.cejamericas.org/cejacomunity/?id=369&item2=2592](http://www.cejamericas.org/cejacomunity/?id=369&item2=2592)>.

resista un análisis, pues si consideráramos el criterio de la afrodescendencia en Brasil, por ejemplo, no solamente un 49% de la población podría ser considerada negra, sino un número mucho mayor y nunca menor a un 70% de la población<sup>35</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Perplejidad me causó recorrer a lo largo de los últimos dos años las páginas del observatorio de este órgano público, y constatar lo que a continuación relataré, usando los datos actuales de su página web<sup>36</sup>. Efectivamente, si examinamos con atención los cuadros de la compleja encuesta que el INADI divulga como Mapa de la Discriminación por región geográfica del país, descubrimos el mismo tipo de "silencio" sobre la raza de las multitudes, en este caso, de la Argentina. Ejemplificaré aquí con lo hallado en el PowerPoint correspondiente a la Ciudad de Buenos Aires<sup>37</sup>.

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

<sup>36</sup> INADI, <[www.inadi.gov.ar](http://www.inadi.gov.ar)>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### Raza e historia, de otra forma

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Si bien las “razas” coloniales genéricas se plasmaron en ese momento inicial de la colonia, en el fragor de la guerra de conquista, la colonialidad de las relaciones de poder no deja en momento alguno de ser plenamente histórica y, por lo tanto, en constante proceso de transformación. En tiempos en que el régimen económico esclavista se encontraba vigente, la raza no se bastaba para fijar a las personas en su posición en el sistema, y era la legislación económica que decretaba quién permanecía sujeto a la esclavitud, quién se transformaba en “liberto” y por qué medios —permitía al esclavo acumular ahorro y capitalizarse como para comprar su manumisión, y hasta hacía posible que un ex esclavo se tornase propietario de inmuebles y esclavos, por menos frecuente que estos casos fuesen<sup>39</sup>—. Sólo cuando la legislación que regulaba las relaciones esclavistas es abolida, la raza pasa a independizarse y se vuelve canon invisible e,

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Una palabra sobre indios

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

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

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

publicaciones (1980; 1985; 2003). Ciertamente, la historia que recogí en Tangará da Serra difiere y complementa la historia oficial de los Tapuio, cuya síntesis se difunde en la importante página web de divulgación etnográfica del Instituto Socio-Ambiental de Brasil<sup>40</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Bibliografía

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

- Bonfil Batalla, Guillermo, 1987 *El México profundo, una civilización negada*, México DF: Editorial Grijalbo.
- Castillo, Lisa E. y Parés, Luis Nicolau, 2007 "Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do Candomblé Ketu" en *Afro-Ásia*, Salvador: Bahía, N° 36.
- Holy, Ladislav y Stuchlik, Milan, 1983 *Actions, norms and representations*. Foundation of anthropological inquiry (Cambridge: Cambridge Studies in Social Anthropology-Cambridge University Press).
- Keesing, Roger, 1975 *Kin groups and social structure*, Nueva York: Holt, Rinehart Y Winston.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida, 1980 *Relatório sobre os índios do Carretão*, Brasília: UnB.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida, 1985 "O aldeamento do Carretão: duas histórias". Tesis de Maestría en Antropología Social, Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.
- Lazarin, Rita Heloisa de Almeida, 2003 *Aldeamento do Carretão segundo os seus herdeiros tapuios: conversas gravadas em 1980 e 1983*, Brasília: FUNAI/DEDOC.
- Paixão, Marcelo y Carvano, Luiz Marcelo, 2008 *Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil 2007-2008*, Rio de Janeiro: Garamont.
- Passos, Tiago Eli de Lima, 2008 "Terror de Estado: uma crítica à perspectiva excepcionalista", Tesis de Maestría en Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Pena, Sérgio D.J. et al., 2000 "Retrato molecular do Brasil" en *Ciência Hoje*, São Paulo, Vol. 27, N° 159.
- Quijano, Aníbal, 1980 *Dominación y cultura. Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima: Mosca Azul Editores.
- \_\_\_\_\_ 1987 "La tensión del pensamiento latinoamericano" en *Hueso Húmero* N° 22, julio, Lima.
- \_\_\_\_\_ 1989 "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina" en Sonntag, Heinz R. (ed.) *¿Nuevos temas, nuevos contenidos?*
- Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el nuevo siglo*, Caracas: Nueva Sociedad/ UNE SCO.
- \_\_\_\_\_ 1991 "La modernidad, el capital y América Latina nacen el mismo día" en *ILLA*. Revista del Centro de Educación y Cultura N° 10, enero. Entrevista de Nora Velarde, Lima.

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

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

## El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción<sup>41</sup>

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

### Viñeta

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

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