



Sarance 46 (2021), publicación bianual, período junio - noviembre,
pp 67 - 83. ISSN: 1390-9207 ISSN: e-2661-6718.
Fecha de recepción 13/05/2021; fecha de aceptación: 12/06/2021
DOI: 10.51306/iaosarance.046.03

Heridas fronterizas: Una revisión crítica de la identidad desde la intersticialidad

*Saywak nanaykuna: intersticialidadmanta
kikinyarita kutin allirikushpa*

*Bodrer wounds: A critical review
of identity from interstitiality*

Marc Mariner-Cortés
marcmarinercortes@gmail.com
ORCID: 0000-0002-9063-7915

Laura Meneses Pineda
laura.meneses@udea.edu.co
ORCID: 0000-0003-2288-0873

Àger Pérez Casanovas
ager.perez@uab.cat
ORCID: 0000-0001-5135-0746

Diego Rodríguez Estrada
drodriguez@uotavalo.edu.ec
ORCID: 0000-0001-8896-6771

Zurcir. Laboratorio de pensamiento fronterizo
Vila-real, Pereira, Rubí, Otavalo
MAP Universitat Autònoma de Barcelona
(Barcelona, España)

Resumen

El objetivo de este artículo es desarrollar un primer acercamiento metodológico que permita la revisión crítica del concepto de identidad, desplazándolo de los discursos esencialistas y biologicistas. Proponemos la revisión de éste desde un acercamiento que denominaremos intersticial (Dotson, 2014), el cual nos permite habitar en el conflicto, la complejidad y construir un nuevo lenguaje a partir de lo híbrido y lo fronterizo. La pregunta por el lugar



y las consecuencias de la teoría nos lleva a señalar las heridas que se desvelan en los cuerpos vivos, atendiendo sobretodo a las brechas de un lenguaje marcado por un discurso colonial que oculta capas (Cusicanqui, 2014) y excluye ciertos modos de subjetivación. Se insiste en la imposibilidad de “purificar” el lenguaje y regresar a un momento originario más inclusivo, que no genere violencia sobre los cuerpos vivos, pues, para huir a la simplificación del discurso (“palabras mágicas”), se comprende la descolonización como un proceso, provisional y nunca concluyente. De este modo, la revisión del concepto de identidad conduce a la deconstrucción de la dialéctica de las máscaras tal y como ha operado en los dispositivos coloniales, esto es, desde una imposición y un blanqueamiento (Echeverría, 2007) - simplificando y prohibiendo así ciertas subjetividades. Finalmente, se apuesta por una atención a la complejidad desde una “tercera identificación” (Anzaldúa, 2016) que tenga en cuenta las esferas de lo social, económico, geopolítico, epistémico y lingüístico, y su desbordamiento conceptual, como matriz de la generación de un nuevo lenguaje.

Palabras clave: intersticialidad, identidad, decolonización, frontera, crítica conceptual

Tukuyshuk

Kay killkayka kikinyaripa yuyaykunatami kutinrikunkapak munan. Esencialismo, biologicismo yachaykunamanta harkarishpa mushuk yachayñankunata rurankapak munan. Chaypami, kallariyapika intersticial shimikunamanta kimirinkapak munan, (Dotson, 2014), shinallata ñakaypi, tinkuykipash kankapak ushayta kun. Shinashpa chapulla, saywaklla mushuk shimikunatami wasichinata yanapan. Shinami, kay yachayyuyaykunawanka aycha kawsashkapa nanaykunamanmi tawka tapuykunawan chayay usharinka nin. Chasnallata imashina shimi rimaypash mitmapachakwan watarishpa na alli ruraykunata shinashkatapashmi rikuchin (Cusicanqui, 2014). Shinallata wakin yaykunatapash kanchaman sakishkata rikuchin. Chaytamantami, kay killkaypika kunan shimitaka mana chuyayachiy usharinchu nishpa atirin. Ashtawankarin, kay shimika mitmapachakwan watarishka karpika, asha ashami payta pakishpa rina kan nin. Chayllami, shimi rimaywanpash ñukanchik aychataka mana llakichishun nin. Kashnami, kikinyaripa hatun yuyaykunata rikushpaka dialéctica de las máscaras nishkata anchuchita usharin, shinallata imashalla mitmapachakpa kamachinakuykunawan, blanqueamiento yuyaykunawan wiñarimushpa wakin yaykunata shayachishkatapash riksi usharin (Echeverría, 2007). Shinami tukurik pankakunapika, “tercera identificación” yuyaykunata sinchiyachin (Anzaldúa, 2016). Kay yuyayka tukuy wankurikawsaykunata, kullikikamay yuyaykunata, anchallpakamaykunata, yachaykunata, shimi yachaykunatapashmi mushuk shimikunapika kimichina kan nin.

Sinchilla shimikuna: intersticialidad; kikinyari; mitmapachak pakiy; saywak; kutinrikuy imakaychik.

Abstract

The objective of this article is to develop an initial methodological approach that allows a critical review of the concept of identity, displacing it from essentialist and biologicist discourses. We propose



a review of this from what we will call an interstitial approach. (Dotson, 2014), which allows us to live in conflict and, complexity and build a new language based on hybrid and border matters. The question about the place and the consequences of the theory leads us to point out the wounds that are revealed in the lived-in bodies, attending above all to the gaps in a language shaped by a colonial discourse that hides layers (Cusicanqui, 2014) and excludes certain modes of subjectivation. The article insists on the impossibility of “purifying” language and returning to a more inclusive original moment that does not generate violence on the lived-in bodies, because, to avoid the simplification of the discourse (“magic words”), decolonization is understood as a process, provisional and never conclusive. In this way, the review of the concept of identity leads to the deconstruction of the masks’ dialectic as it has operated in colonial devices, that is, from imposition and whitewashing (Echeverría, 2007) - thus simplifying and prohibiting certain subjectivities. Finally, the article aims to call for attention to complexity from a “third identification” (Anzaldúa, 2016) that takes into account the social, economic, geopolitical, epistemic and linguistic spheres, and their conceptual overflow, as the matrix for the generation of a new language.

Keywords: intersticiality; identity; decolonization; border; conceptual critique.

1. Desde dónde pensar la identidad: intrusiones e intersticios

Desanclar el concepto de identidad de paradigmas esencialistas arraigados a argumentos nacionalistas y biologicistas que fundamentan el discurso colonial no es una tarea fácil. Este movimiento permite desplazar la pregunta por la identidad hacia una perspectiva transdisciplinar e intersticial que, por un lado, significa flexibilizar las identidades y reconocerlas en toda su complejidad. Es desde este prisma que la revisión crítica del concepto de identidad aquí propuesta deviene un primer paso en un proceso de transformación de los discursos, el conocimiento y la realidad material.

Por otro lado, los lugares intersticiales que se abren conllevan una pérdida de maestría y experticia que suele incomodar a los profesionales de la academia y de las humanidades. Acostumbrados al refugio de un argot propio – el de la filosofía, la antropología, la sociología, la historiografía –, adentrarnos en el discurso transdisciplinar e intersticial nos podría conducir, por lo tanto, a lo que Jennifer Scuro denomina, en el contexto de los *Disability Studies*, ‘el problema del intruso’ (*the interloper problem*, Scuro, 2018: xxxi). Es decir, una sensación de ambigüedad que surge del traspaso o allanamiento de un territorio que no es el propio, de ir a un lugar al que no hemos sido invitados. Esta sensación se agudiza al aventurarse en propuestas que se sitúan en lugares límite-fronterizos entre la academia y el activismo, como es la revisión crítica de categorías aún contemporáneas y la puesta en relieve de su carga histórica.

Abiertas estas dificultades, ¿por qué es relevante primero habitar esta incomodidad y cuestionar el concepto de identidad desde nuestras propias posiciones de lugar, clase, género, edad, capacidad o disciplina? Desde las humanidades, tenemos la posibilidad de abrir un territorio con un potencial creativo y autopoietico, a la vez de alto rigor conceptual y de frágil propiedad, ya que debemos preguntarnos constantemente desde dónde hablamos, para quiénes y para qué puede ser armificado nuestro discurso – qué relaciones de poder fortifica o desarma. Así, seguimos a Scuro cuando, en referencia al discurso capacista¹, sitúa al filósofo tal que:

1 Utilizaremos aquí una definición operativa del capacismo (*ableism*) como un discurso que nace de la somatofobia occidental y que genera una percepción cultural de la discapacidad como un déficit, estableciendo los cuerpos con discapacidad o diversidad funcional como inferiores a los cuerpos supuestamente “capaces” (ver Hall (2011), Pfeiffer (2002), y Scuro (2018)). Invitamos la voz de Scuro a nuestra constelación porque, como han hecho notar otros en los estudios críticos sobre la discapacidad, “la discapacidad se parece mucho al sexo o la raza como tema filosófico, Concierne la clasificación de las personas en base a características observadas o inferidas. Plantean todas cuestiones decisivas sobre hasta qué punto estas clasificaciones se basan en la biología o se construyen socialmente.” (Wasserman, Asch, Blustein y Putnam, 2016),

Esto significa que el/la filósofo/a honesto/a – quien reconoce los límites de las especulaciones e incluso con sus mejores intenciones – permanece en la periferia y con frecuencia incapaz de ofrecer medidas prácticas desarrolladas; no tengo consejos que dar sobre la resistencia a una ideología capacista. No tengo una serie de puntos clave que resuman: “cómo detectar a un (dis)capacista”. También procuro resistir el capacitismo a través de resistir el asesoramiento filosófico; el discurso filosófico como “autoayuda” (que comprendo que muchas personas no-académicas y no-filósofas pueden considerar la función de la filosofía) porque la mayoría de consejos de auto-ayuda en tono filosófico son a menudo irreflexivamente capacitistas. (Scurio, 2018: xxxi, *nuestra traducción*)

Las observaciones de Scurio sobre la naturaleza capacista de este asesoramiento filosófico que surge de las humanidades se puede trasladar al discurso pos y decolonial: desde algunas esferas académicas de élite se pretende proporcionar herramientas a un, así llamado, “Sur Global” que se reproduce a todas escalas desde un complejo de salvador blanco², y reforzando una frontera binaria a nivel geopolítico. Esta dicotomía impide entrar realmente en diálogo, en favor de una falsa representatividad³ de los, así denominados, “sin voz”, ya que carece de un cuestionamiento previo y fundamental del paradigma esencialista de la identidad que sustenta las relaciones de poder. El trabajo colaborativo entre contextos históricamente colonos y colonizados, donde se afirme la agencia de ambas partes, es esencial para un análisis conceptual honesto que desmantele el concepto de ‘intruso’ a través de la creación de una ‘tierra de nadie’ que, paradójicamente, reconozca y evalúe constantemente los lugares de arraigo y las esferas de pertenencia de todos los participantes en el diálogo. Siguiendo con la analogía con los *Disability Studies*, esta propuesta consistiría en una aplicación del principio de “nada sobre nosotros sin nosotros” en el campo del análisis crítico y la conceptualización de discursos tanto decoloniales como poscoloniales⁴.

Es desde esta tierra de nadie, desde estos lugares limítrofes y fronterizos que pueden surgir nuevas posibilidades a partir del cuestionamiento del concepto de identidad que tenga en cuenta las dos dificultades mencionadas: la complejidad y

2 Ver Hughey, Matthew (2014) “The Significance of White Saviors in a ‘Postracial’ World” en Hughey, Matthew. *The White Savior Film : Content, Critics and Consumption*. Temple University Press

3 El problema de la representatividad va más allá de la academia, impregnando esferas políticas y movimientos sociales en múltiples contextos locales y globales.

4 Ver Charlton, J. (1998). *Nothing about Us without Us: Disability, Oppression, and Empowerment*. Berkeley, CA: University of California Press

la pérdida de pertenencia a un territorio propio. Este desplazamiento hacia un linde es doble: es un descentramiento encarnado, que sacude nuestra posición física y geopolítica hacia un lugar de encuentro distinto; y es un desplazamiento metafórico, hacia áreas de intersticialidad entre disciplinas académicas. Usaremos el término *intersticialidad*, que surge a partir del concepto de interseccionalidad, acuñado en 1989 por Kimberlé Williams Crenshaw⁵ a efectos de claridad, el acercamiento al análisis conceptual que se propone aquí se acerca más a lo que Falguni Sheth (2014) y Kristie Dotson (2014) denominan intersticialidad (*interstitiality*):

El término *intersticios* se suele definir como “espacios entre cosas cercanamente relacionadas”. La preposición “entre” [*between*] es una aproximación a un espacio intersticial, pero no es perfecta. Una preposición más adecuada, aunque menos usada hoy, es “en medio de” [*betwixt*]. Los intersticios hacen referencia a posiciones en medio de dos lugares, ideas, posiciones estrechamente relacionadas. Estar situado “en medio de” dos lugares, por ejemplo, es no estar ni del todo separado, ni ser parte del todo de ninguna de las dos áreas relacionadas aunque, algunos dirían, completamente demarcadas. “En medio de” [...] hace referencia aquí a una indecidibilidad. No es que los intersticios sean lugares de indecisión, como si quienes los habitan estuvieran en un estado de “no haber decidido”. Más bien, los intersticios están plagados de conflictos distintamente indecidibles. (Dotson, 2014: 12)

2. Palabras que cubren la piel: la efectividad de los conceptos sobre el cuerpo vivido

Planteada la intersticialidad como territorio de pensamiento, revisitar la identidad desde aquí revela dimensiones vividas que a lo mejor habían quedado ocultas en la homogeneidad esencialista, en los análisis abstractos⁶ y reduccionistas hechos hasta ahora. Volver sobre el interrogante de qué significa nuestra piel cuando se encuentra con otras pieles, desde una crítica fronteriza (“en medio de”) que palpa los efectos violentos del paradigma esencialista y biologicista pone en el centro unas

5 Referimos aquí a su conocido artículo “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”.

6 Nos referimos aquí a la distinción realizada por Hegel entre el análisis concreto y el análisis abstracto. Para Hegel, quien piensa abstractamente reduce los cuerpos, sus historias y su humanidad a un andamiaje que se cree complejo pero que realmente simplifica y prescinde de la particularidad. El pensamiento concreto, por el contrario, se detiene en la historia, las aristas y las causas de un evento o de un cuerpo. Con respecto a un asesino que camina hacia el patíbulo que dará fin a su vida, Hegel expresa: “Esto significa pensar abstractamente: no ver en el asesino más que esto abstracto, que es un asesino, y mediante esta simple propiedad anular en él todo remanente de la esencia humana.” (Hegel, 2007, p. 151)

consecuencias que siguen haciéndose notar con fuerza sobre los cuerpos vividos de aquellos que históricamente fueron colonizados y colonizadores, y que continúan enredando nuestra manera de relacionarnos. Pero para hablar de nuestra piel necesitamos tratar también aquello que la cubre: las palabras. El lenguaje juega un papel fundamental en lo que refiere a la cuestión colonial, de raza y de identidad. Esta centralidad del lenguaje se hace evidente en los acercamientos críticos sobre la raza y las estructuras coloniales, como Achille Mbembe (2016) y Gloria Anzaldúa (2016), quienes toman las palabras como punto de anclaje para interpretar las fisuras en los cuerpos. Las palabras -que siempre deberíamos interpelar- tienen el poder de legitimar, condenar, marcar y herir nuestro cuerpo vivido como una segunda piel de serpiente tatuada que nos envuelve.

Silvia Rivera Cusicanqui (2014) presenta claramente cómo el lenguaje entra en juego en la dominación colonial de un modo efectivo y es instrumentalizado para ocultar procesos de dominación y violencia: “hay en el colonialismo una función muy peculiar para las palabras: las palabras no designan, sino encubren” (Cusicanqui, 2014: 19). Es por eso que decimos que nuestra piel adquiere *capas* diferentes de significado con ciertas palabras. Dada la superficialidad de estas capas, el lenguaje es convertido “en un registro ficcional, plagado de eufemismos que velan la realidad en lugar de designarla” (p. 20). Este velo interpuesto por una densidad del discurso no puede ser levantado del todo, pues constituye a la vez la posibilidad de nuestros modos de subjetivación. Es decir, las palabras configuran de forma múltiple nuestra piel, dibujan a partir de ella un cuerpo definido⁷ que confina el desorden de la carne, nos permiten devenir un sujeto representable en el territorio político. Por lo tanto, lejos queda la solución fácil de eliminar estos eufemismos para que el problema colonial y de identidad quede ya sellado. No hay posibilidad de regreso a un punto zero, de “purificación” de nuestro lenguaje desde una *tabula rasa*, en donde se pueda sanar las heridas que habitan nuestra piel.

Sin embargo, seguimos este camino de cuestionamiento del lenguaje porque, a pesar de la falta (parcial) de efectividad de las palabras para sellar la herida colonial y racial sin dejar rastro, la generación de nuevos discursos mantiene el potencial de, hasta cierto punto, posibilitar una nueva mirada de nuestras realidades sociales, culturales, políticas y epistemológicas. Así, algunos movimientos que trabajan hoy

7 *Cuerpo definido* se usa aquí como correlativo de *cuerpo vivido*, que se ha venido usando como la vivencia fenomenológica del cuerpo. El cuerpo definido, en cambio, designa aquí los cuerpos representados de los ciudadanos, que toman distancia del cuerpo fisiológico y vivido para conformar el cuerpo social, metáfora que ilustra el frontispicio de la publicación de 1651 del *Leviatán* de Hobbes. (ver Hequembourg, 2013).

en día por repensar desde otros espacios la realidad⁸ y poner en relieve los poderes establecidos que la estructuran, utilizan un vocabulario, más o menos nuevo, para combatir con palabras estas relaciones de poder que someten nuestra piel. Sin embargo, aunque creemos y nos reafirmamos plenamente en esta tarea, es también importante no sucumbir a los espejismos que el propio lenguaje pueda generar, ya que “[l]a configuración abigarrada y colonización del tejido social nos pone frente al hecho de que las palabras resultan insuficientes para desmontar los bloqueos epistemológicos y las penumbras cognitivas que nos invaden en los tiempos de crisis” (Rivera, 2018: 38). Así pues, no serán las palabras por sí solas las que conseguirán un proceso de descolonización efectivo, pero lo lingüístico es un campo en disputa que modifica hasta cierto punto las prácticas sociales, y es por lo tanto un territorio de reconstrucción de la esfera pública. La efectividad (aun limitada) de las palabras queda expresada en la modificación del “*horizonte* intelectual y político”, que introduce Boaventura de Sousa Santos (2017) cuando argumenta que, aunque “los sustantivos fijan el horizonte intelectual y político de lo que es decible, creíble, legítimo o realista y, por deducción, de lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista” (Santos, 2017: 67). Esto es, las palabras tienen una fuerza perlocutiva que modifica la realidad social e intelectual, sin embargo combatir solo con “franquicias conceptuales” parece ser la trampa en la que la teoría y los movimientos sociales pueden caer. Al afirmar esto, no pretendemos posicionarnos en un lenguaje puro que nos aleja de estas franquicias, sino que meramente nos permite mostrar esta encrucijada y esta ineffectividad parcial del lenguaje frente a un “realismo colonialista”⁹.

Pero ¿qué estrategias se pueden adoptar frente a esta ineffectividad parcial? Acudir a herramientas conceptuales que permitan articular la complejidad *local* de las consecuencias reales que tiene la raza como identidad que se impone sobre un cuerpo vivido, implica no renunciar a habitar la incerteza que esto implica y a señalar en el propio discurso sus limitaciones para atrapar y agotar lo vivencial. Es decir, se trata aquí de armar una caja de herramientas que, lejos de ser abstractas, resuenen y resignifiquen nuestros cuerpos vividos y nos permitan hacer sentido y, en última estancia, resistir y subvertir la normalización de la violencia identitaria.

8 Estos grupos podrían ser sociales, académicos, comunicaciones, artísticos y políticos que desde los intereses particulares buscan construir un léxico que los identifique. Este gesto de agencia retórica y de reclamación de un cierto vocabulario puede generar tanto herramientas de interpretación como estrategias efectivas para el activismo, pero al mismo tiempo corre el riesgo de aplacar y neutralizar la potencia crítica de un movimiento social al generar términos cómodos, lo que Cusicanqui denomina “palabras mágicas” (2018: 40-41) que simplifican los procesos sociales complejos y empobrecen el análisis.

9 Decimos “realismo colonialista” parafraseando el “realismo capitalista” de Mark Fisher (2009) y siendo conscientes que ambos realismos van íntimamente unidos y no pueden ser entendidos como paralelos sino como coincidentes. No hay realidad capitalista como la que vivimos sin una realidad colonial y viceversa. Este concepto lo plantearé posteriormente.

La dimensión violenta del lenguaje nos conduce a los quebrantamientos que marcan la piel, los efectos más encarnados y encarnizados de las palabras, los cuales hacen palpables las desigualdades económicas y políticas, sustentadas bajo la premisa identitaria de un consenso semántico que esencializa la raza como categoría para distribuir cuerpos¹⁰ en los territorios de la producción, la cultura y el conocimiento. Son precisamente los límites de esta distribución lo que pone en cuestión un acercamiento intersticial. Sin embargo, hay dos aspectos a considerar para no caer en maniqueísmos y nuevas dicotomías aparentes, ni en ilusiones de evasión. En primer lugar, la necesidad de establecer la localidad como foco que permite iluminar procesos discursivos, políticos y disciplinarios paralelos sobre los cuerpos situados, pues aunque la violencia se reproduzca en puntos bien distantes del mundo, cuando tratamos de articular la relación entre las consecuencias económicas-políticas de la conformación racial, la organización social tejida desde los sujetos racializados y, finalmente, una posible respuesta o divergencia respecto del discurso de raza, debemos tener en cuenta este *punto de anclaje* como sujetos situados. En segundo lugar, la urgencia de atender los silencios y contradicciones de cada contexto colonial para encontrar trazas de resistencia, grupos sociales enteros que llegan al micro-acuerdo, como es el caso de revolucionarias (aún no designadas como) feministas que constituyen diques de resistencia mucho antes de la llegada del discurso decolonial¹¹. No se trata, por lo tanto, de procesos de lucha binaria donde se impone una violencia colonizadora frente un sujeto racializado anulado e impotente, sino de reconocer una agencia real y situada, y de ponerla en palabras desde una discursividad que se sabe incapaz de apresarla y agotarla.

3. Contra extractivismo y salvadores: redibujando el flujo Norte-Sur¹²

Para retomar el camino que estamos trazando, se ha mostrado hasta aquí como la exploración de identidades que resisten y no responden a los discursos

10 Para una cartografía exhaustiva de autores que tratan este vínculo de cuerpo, espacio geopolítico y raza en contextos específicos, ver la base de datos de acceso libre *Space/Race*. <https://bit.ly/spaceraceplace>. En la presente discusión, conviene destacar Jeremy Adelman, ed. *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History* (New York: Routledge, 1999)

11 Como el caso del rol de la mujer durante la revolución Kemalist en Turquía, la agitación por parte de mujeres en India durante Gandhi i Nehru y su subsecuente acción política, o la reforma educativa emancipadora propuesta en Indonesia por Raden Ayu Kartini. Ver Kumari Jayawardena ([1986]2016)

12 El uso de los términos Norte-Sur no deben limitar nuestra lectura a una dimensión geopolítica, nos interesa más la delimitación conceptual que ambos representan. Los sures y los nortes son plurales, multi-dimensionales y móviles, es decir, hay sures económicos, diaspóricos y deslocalizados que se pueden encerrar en una generalización del "Norte-Sur Global" unívoca. Usaremos "el flujo Norte-Sur" para hacer referencia al acercamiento dicotómico frente al cual una perspectiva intersticial pretende ser crítica, mientras que "norte" y "sur" en minúsculas se usarán como la delimitación conceptual que retiene la pluralidad de estas palabras y no las direcciona a un solo referente como nombres propios.

esencialistas y biologicistas requiere un acercamiento distinto, que hemos denominado como intersticial. En segundo lugar, hemos señalado las heridas que se desvelan en los cuerpos vividos de estas identidades cuando nos acercamos a ellas en la intersticialidad, atendiendo sobretudo a las brechas de un lenguaje marcado por un discurso colonial que oculta capas y excluye ciertos modos de subjetivación. Se ha insistido, sin embargo, en la imposibilidad de “purificar” el lenguaje y regresar a un momento originario desde el cual construir un lenguaje más inclusivo que no genere violencia sobre los cuerpos vividos. Se trata, pues, de un proceso de reparación siempre en proceso, provisional, nunca concluyente.

En este punto, surge la cuestión de cómo generar un discurso, atento a su dimensión política y efectiva en la distribución de los cuerpos y las subjetividades, que se construya desde una *frontera* (Anzaldúa, 2016) y desde una *intersticialidad* y que sea capaz de entrar en diálogo desde la localidad con una esfera transnacional. Un diálogo que no tiene por qué suponer la apropiación -ni legítima ni ilegítima- de nuevos sustantivos que escapen a la magia encubridora de las heridas de la piel. Tenemos que confiar, aunque solo sea un poco, en la capacidad del propio Occidente para generar, recuperar o reinventar sus horizontes -y cuando decimos horizontes, nos referimos también a maneras de narrar su propio pasado-. Sin embargo, decir esto no implica que el diálogo es una mera decoración, sino al contrario: el flujo Norte-Sur es clave para activar realidades más allá del “realismo colonialista”. Es por eso que adoptar plenamente el lema “nada sobre nosotros sin nosotros” implica reconfigurar dinámicas de producción de conocimiento y discurso hacia un diálogo donde se tengan en cuenta, pero no se supriman ni se anulen en pro de un igualitarismo abstracto, las relaciones de poder que encarnamos en virtud de nuestra procedencia geopolítica, clase, género y nivel de formación académica.

¿Por qué es relevante la reflexión minuciosa entorno de lo que las palabras son en nuestro contexto, como grupo que intenta establecer prácticas decoloniales? Consideramos más que necesario plantearnos hoy qué supone utilizar palabras como “decolonial” o “poscolonial” de una manera tan habitual y cotidiana. De hecho, corremos el riesgo que estos grandes paraguas que son la “decolonialidad” o la “poscolonialidad” no sean ya herramientas de cambio, sino que se hayan sumado a la larga lista de “palabras mágicas” que nos cubren la piel. Éstas “[s]on palabras que tranquilizan, pero de un modo engañoso [...], porque tienen la magia de acallar nuestras inquietudes y pasar por alto nuestras preguntas” (Cusicanqui, 2018: 40-41). Pero cuando hablamos de estas palabras no sólo las pensamos como “franquicias conceptuales” del mundo académico del que nosotros venimos,

sino que también han empezado a formar parte de otros lugares de enunciación. Evidentemente no es que veamos negativamente que se amplíe la crítica y conciencia de la herida colonial, sino que querríamos trabajar para que realmente funcione como herramienta de cambio social y epistemológico, y no solamente como una palabra mágica más. La máxima expresión de estas palabras en su sentido mágico, de franquicia y encubridora puede verse en la reciente proliferación de hashtags como el #blacklivesmatter tras el asesinato de George Floyd a manos de la policía de Minneapolis o el #decolonial en redes sociales como Instagram¹³.

Se presentan aquí varios retos. Para empezar, salvar el riesgo de que estas palabras se conviertan en franquicias conceptuales (Santos, 2017: 67) que extienden una exigencia de apariencia totalmente descolonizada, esconde que las heridas de nuestra piel van a quedar ahí por mucho que cicatricen, y que la descolonización no es sino una práctica y un discurso, no un estado ontológico al que se llegue por el mero uso de un término o hashtag. No se está descolonizando por adjetivar todo con estas palabras mágicas.

Estos usos permiten una máxima difusión de los términos ya que entran en los códigos establecidos de los medios de información - como los *memes*- en el sentido establecido por Dawkins, esto es, como estructura cultural viviente que constituye una unidad de información que se replica y transmite de modo altamente eficiente (Dawkins, 1976). Sin embargo, esta proliferación conlleva un riesgo elevado de conducir a una “política performativa” (*performance politics*), es decir:

Entrar en acción a través de performances superficiales [...] La política performativa es una política fundamentada en guiones reciclados que repite de forma no crítica roles prescritos. En virtud de la performance, las personas tienden a dejar de pensar por ellas mismas y dejan que otros dicten sus movimientos. Esta política abandona el potencial autónomo que reside más allá de las normas de política y protesta preordenadas y ‘acceptables’. (Anarchy in the ‘Burbs, 2020)

Por lo tanto, aunque semejante uso mediático no tendría por qué ser negativo de manera directa, es bien sabido lo que supone hacer entrar una palabra, un lenguaje o un discurso en el contexto de la industria cultural y lo rápido que esta lo convierte en mera magia y franquicia. Sin embargo, la cuestión es que no solo se corre el peligro

13 Para consultar #decolonial: <https://www.instagram.com/explore/tags/decolonial/?hl=es>. Para ver #blacklivesmatter: <https://www.instagram.com/explore/tags/blacklivesmatter/?hl=es>. Son solo ejemplos y no queremos señalarlos como los más problemáticos. Hay muchas otras palabras que corren también el peligro de convertirse en encubridoras.

de recurrir a estas palabras como mera mercadotecnia, sino que cabe la posibilidad de que se transformen en una peligrosa “exigencia de compostura”. Hablamos de esta exigencia partiendo de la noción de “compostura de blanquitud” que Bolívar Echeverría (2007) utiliza para explicar el racismo de la modernidad capitalista. Así pues, este no es un racismo étnico de la blancura, sino una exigencia, a los no-blancos por parte de los blancos europeos occidentales, por adecuarse a los modos de hacer modernos y capitalistas. De este modo se presenta como un “racismo tolerante” que puede llegar a aceptar a gente racializada si -y sólo si- se obedece esa compostura de una blanquitud burguesa, moderna y capitalista. Del mismo modo que el racismo de blanquitud exige esta compostura, decimos que el uso -y abuso- de sustantivos que pretenden generar nuevos horizontes pero que siguen funcionando con las lógicas del “realismo colonialista” -“poscolonial”, “decolonial”- pueden devenir en una mera exigencia de comportarse superficialmente como seres ya descolonizados.

Finalmente, surge el reto de subvertir lo que denominaremos la “dialéctica de las máscaras”, esto es, la sensación que tenemos de la capacidad característica del colonialismo blanco de generar “máscaras”.¹⁴ En un primer momento, el discurso colonial construye la identidad del sujeto racializado a través de una máscara para poder verlo y oírlo mediante los procesos varios de exotización, para generar la falsa ilusión de que ya no eran totalmente invisibles e inaudibles. Sin embargo, esta máscara se vincula a una narrativa de los espacios exóticos como la construcción de la vida “simple, dichosa y sin artificios”, sobretudo en la Europa decimonónica (Mbembe, 2016: 130-135), como insiste Mbembe, que anulan de hecho la agencia del sujeto racializado. Esa historia (*story*) del otro, construida en gran medida desde la antropología y las artes, generó relatos e imágenes que presuponían una sensualidad primaria y una pureza inicial de lo denominado exótico. Estos relatos, sobretudo los de las nuevas disciplinas, usaron como fundamento el “principio melánico”¹⁵ sostenido en los discursos evolucionistas y biológicos, que desde las expediciones de los primeros científicos viajeros construyeron una imagen de las

14 Entendemos “máscaras” tal y como lo trabajan conceptualmente Frantz Fanon y Achille Mbembe. Siguiendo la retórica elaborada por Fanon en *Peau noire, masques blancs* (1952), Mbembe retoma la máscara en su *Crítica de la razón negra* (2016), afirmando que “una de las funciones de la máscara es esconder una cara doblándola” (Mbembe, 2016: 107). Mbembe propone leer la invocación del nombre “África” como la instalación de una máscara que es responsable de que “cada cuerpo singular es revestido automáticamente de una multitud de telas opacas” (*ibid.*: 107). Así pues, si decimos que el colonialismo blanco -y también el poscolonialismo de hashtag- solo sabe generar máscaras, es porque vemos en el uso de estas “palabras mágicas” la generación de una realidad entelada -de unas telas que cubren las heridas de la piel.

15 El principio melánico fue desarrollado por Gobineau ([1853]1983) como argumento a favor de la naturalización de la diferencia de razas y de la superioridad de la raza blanca, con menos cantidad de melanina en la piel, sobre la piel con más melanina. Esto suponía una apropiación y una carga ideológica del término biológico ‘melánico’, según la RAE: Dicho de un animal: Que presenta coloración negra o parda oscura sin ser esta la habitual entre los miembros de su especie. (<https://dle.rae.es/mel%C3%A1nico%20?m=form>)

colonias y sus habitantes. Toda esta idea del paraíso no contaminado y puro es una simple fantasía inexistente y creada desde la voz portante de esta relación dialéctica; pero, a su vez, la fantasía europea de lo “radicalmente nuevo”, del acontecimiento que rompe esquemas, impide una superación de la misma dialéctica. Y esto se debe a que Europa ha naturalizado el lugar de enunciación, hasta el punto que el sujeto colonizado interioriza esta dialéctica y la hace propia.

En un segundo momento, la máscara del exotismo fuerza y retroalimenta un espejismo fundamental que es impuesto por el “racismo de blanquitud” del que nos habla Echeverría, y que podríamos denominar blanquear la máscara. Frente a la pérdida de agencia cuando se le asigna una máscara, el sujeto racializado recibe una sensación de tener que devenir otro: debemos blanquear la máscara. Debemos pintarla, disfrazarla y desfigurarla, porque solamente una adecuación a los modos burgueses, capitalistas y modernos de los nortes globales es suficiente para tapar nuestra piel, y escapar así del “principio melánico” y sus consecuentes violencias. Así pues, la “compostura de blanquitud” constituye la demanda por parte del colonialismo de que, para poder aparecer como agente, el sujeto racializado exista como máscara, pero una máscara blanqueada que no permita ver una realidad con heridas y modos de saber-hacer distintos.

En un último momento, eminente en nuestro presente, parece que todos los sujetos implicados en dinámicas coloniales ya no únicamente colocan máscaras a los otros, ni exigen que los otros mismos se las pongan, sino que se la colocan a ellos mismos. Por un lado, esta nueva fase activa en la dialéctica de las máscaras permite descubrir algo que en un primer momento quedaba oculto: si sólo a través de la máscara del exotismo se había podido subjetivar al otro racializado, es sólo también a través de la máscara de la blanquitud que se había subjetivado un *nosotros* falsamente des-racializado. Por otro lado, la exigencia del hashtag como máscara inmediata¹⁶, que sólo es capaz de generar subjetividades débiles¹⁷, confunde la urgencia de aprender con una fagocitación desatenta, y termina por banalizar la puesta en práctica de modos de saber-hacer decoloniales. Del mismo modo, la desatención al detalle provoca una ilusión de redención que simplifica y prescinde de los detalles del entramado del discurso colonial: nos hace vernos en un estadio de superación del colonialismo, en vez de comprender este como un proceso¹⁸.

16 Una inmediatez que es análoga y compite en velocidad con otras dinámicas aceleradas de las tendencias en la producción: la moda pronta, la comida rápida, los *trending topics*.

17 Un tipo de subjetividad que estaría vinculada al pensamiento débil (*pensiero debole*) acuñado por Vattimo y Rovatti (1988).

18 Queremos denotar que esta dialéctica de cómo el colonialismo genera estas máscaras no considera que las etapas sean cronológicas ni que se hayan ido superando, sino que son tres procesos que se superponen, conviven y actúan

4. Hacia una tercera identificación: nuevos lenguajes desde heridas cruzadas

Trabajar aún sobre lo que la raza y la identidad suponen obliga a intentar sacar todas las máscaras que habitan nuestras relaciones y que nos hacen ver desconflictivizado un problema que aún está más que vivo. Pero hay que tener clara una cosa: volver a la pregunta por la identidad y la raza no ha de convertirse en ponerle el camino fácil al reaccionarismo esencialista que nunca se marchó. Al contrario, se trata de analizar cómo habitamos el conflicto y cómo nos lo apropiamos para generar esa tierra de nadie a partir de la cual generar conceptos de identidad apropiados para nosotros, reescritos desde una agencia situada que hace memoria del pasado pero construye posibilidades desde ese arraigo desplazado. A la manera de Anzaldúa, quien en *Borderlands* (2016) pone el lenguaje híbrido del Chicano Spanish en el centro y problematiza su relación con la experiencia y los modos de sujeción que genera la frontera, se trata de crear una “tercera identificación”: “el Chicano Spanish surgió de la necesidad de los chicanos de identificarse a sí mismos como un pueblo diferente.” (Anzaldúa, 2016:106) A su vez, esta resolución de la problemática de la verdadera experiencia de la raza nace del privilegio epistémico de la doble visión que ya abordó Du Bois en los primeros años del siglo pasado. Es justamente el *habitar* este doble territorio que nadie quiere - para los vencedores, la frontera es un símbolo de poder y de violencia burocrática; para los perdedores, una guerra constante, una herida -, lo que otorga un punto de vista privilegiado. Es decir, el punto de vista es buscar una otredad a una vida que viene heredada; “la necesidad de [...] identificarse a sí mismos como un pueblo diferente.” Anzaldúa denomina a la práctica de esta identificación distinta como una *configuración de conciencia*. La configuración se entiende como una “fuerza liberadora de jugar en el límite”. Eso es configurar la conciencia. Tal y como ella lo expone, la herencia es justamente entender la frontera y habitarla de la forma geopolítica y/o burocrática; es decir, un espacio de paso y, normalmente, de conflicto o disputa. Pero la configuración de lo dado, es entender que en ese límite - donde acechan dos opuestos que quieren conquistarte - es donde yace una fuerza liberadora. En palabras de la autora chicana, “en algún punto, sobre nuestro camino hacia una nueva conciencia, tendremos que abandonar el bando opuesto, la división entre dos combatientes mortales curados de algún modo para que así estemos en las dos orillas a la vez y, a la vez veamos a través de los ojos de la serpiente y el águila... Las posibilidades son numerosas una vez que decidimos actuar y no reaccionar.”

en el presente. Dependiendo del momento y lugar pueden tener más o menos intensidad y presencia cada una de ellas.

La reacción es simplemente la herencia de ir de un lado a otro de la frontera, de buscar ser aceptado en el lado vencedor o perdedor, de tener que “traducir siempre”; en cambio, el actuar es la configuración de la tercera vía, de extraer de ahí un espacio liberador; la “reconciliación sería tener presente la misma pluralidad que hoy es anatema para la razón subjetiva pero ya no como enemiga.” Es por eso que la experiencia de la identidad (nacional, racializada, de género) de la que habla Anzaldúa no es una experiencia única, sino que es una experiencia que se debe abordar desde la intersticialidad entre esferas de lo social, económico, geopolítico, epistémico y lingüístico, y es su desbordamiento conceptual, su excedente, el punto del que nace el nuevo lenguaje.

Desde nuestro pequeño y modesto grupo entendemos que “no puede haber un discurso de la descolonización, una teoría de la descolonización, sin una práctica descolonizadora” (Cusicanqui, 2014: 60). Y esa práctica conlleva un combate por conseguir un diálogo que no quiera construir “franquicias conceptuales” ni quede atrapado en las garras mágicas del lenguaje. Creemos que nuestro diálogo debe darse desde la radicalidad de nuestras situaciones diversas. Algunos de nosotros desde la península ibérica y otros desde la América Latina, necesitamos una nueva comprensión histórica -genealógica, arqueológica- de cómo ha sido de compleja nuestra relación e identidad; de cómo la violencia y el expolio ejercidos desde los nortes ibéricos -castellano, sobretodo- imperialistas también supuso un cambio radical para la propia península. Nuestros esfuerzos, y por ende nuestra fuerza, residirán en ser capaces de mostrarnos las heridas que decoran nuestra piel.

Referencias bibliográficas

Anarchy in the ‘Burbs. (2020, July 30). *A critique of performative politics y symbolic protest. Anarchy in the ‘Burbs*. [Consultado el 11 de agosto de 2020]. <https://anarchyintheburbs.noblogs.org/post/2020/07/30/a-critique-ofperformative-politics-symbolic-protest/>

Anzaldúa, G. (2016). *Borderlands / La frontera. La nueva mestiza*. Capitán Swing.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(8), 139-167.

Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. Oxford University Press.



- Dotson, K. (2014). Thinking the familiar with the interstitial: An introduction. *Hypatia Special Issue: Interstices: Inheriting Women of Color Feminist Philosophy*, 29(1), 1-17.
- Echeverría, B. (2007). Imágenes de la 'blanquitud'. En D. Lizarao et al. (Eds.), *Sociedades icónicas. Historia, ideología y cultura en la imagen* (pp. 91-104). Siglo XXI
- Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Éditions du Seuil.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism*. Zero Books.
- Gobineau, J. A. ([1853] 1983). Essai sur l'inégalité des races humaines. En *OEuvres complètes* (Tomo 1). Gallimard.
- Hall, K. Q. (2011). *Feminist Disability Studies*. Indiana University Press.
- Hegel, G. F. W. (2007). ¿Quién piensa abstractamente? *Ideas y Valores*, 133, 151-156.
- Hequembourg, S. B. (2013). Hobbes' Leviathan: A tale of two bodies. *The Seventeenth Century*, 28(1), 22-36.
- Jayawardena, K. ([1986] 2016). *Feminism and Nationalism in the Third World*. Verso Books.
- Mbembe, A. (2016). Crítica de la razón negra. Ensayos sobre el racismo contemporáneo. Futuro Anterior Ediciones.
- Pfeiffer, D. (2002). The philosophical foundation of disability studies. *Disability Studies Quarterly*, 22(2), 3-23.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayo desde un presente en crisis*. Tinta Limón Ediciones.
- Santos, Boaventura de Sousa (2017) Justicia entre saberes. Epistemologías del Sur contra el epistemicidio. Madrid: Ediciones Morata
- Scuro, J. (2017). *Addressing Ableism: Philosophical Questions via Disability Studies*. Lexington Books.
- Sheth, F. (2014). Interstitiality: Making space for migration, diaspora, and racial complexity. En *Hypatia Special Issue: Interstices: Inheriting Women of Color Feminist Philosophy*, 29(1), 75-93.
- Vattimo, G., y Rovatti, P. A. (1988). *El pensamiento débil*. Cátedra.

Wasserman, D., Asch, A., Blustein, J., y Putnam, D. (2016). Disability: Definitions, models, experience. En E. N. Zalta (Ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2016/entries/disability/>