

Una posibilidad para pensar la “violencia ontológica”: la cuestión de la “alteridad” en la figura del “colonizado”

A Possibility of Thinking the “Ontological Violence”:
the Question of “Otherness” in the Figure of the “Colonized”

Beatriz PODESTÁ¹

Universidad Nacional de San Juan, Argentina

beatrizpodesta@speedy.com.ar

DOI: <http://dx.doi.org/10.15366/bp2015.10.017>

Recibido: 22/07/2015
Aprobado: 17/09/2015

Resumen:

En el presente artículo se propone abordar el problema de la “alteridad” en la figura del “colonizado”. Colocar en cuestión a la alteridad conlleva problematizar todo intento de naturalización de cualquier forma de absolutismo filosófico, i.e., de “violencia ontológica”,

¹ Profesora y Licenciada en Filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, ARGENTINA. Doctora de Filosofía por la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, CHILE. Desde 1989 se desempeña como Docente e Investigadora en la Universidad Nacional de San Juan, ARGENTINA. En el Instituto de Filosofía, dirige el Programa de Investigación *Perspectivas Filosóficas en el Mundo Contemporáneo*. Actualmente es Directora del Proyecto de Investigación *Declinaciones de la biopolítica: nuevos modos de subjetivación*. En la actividad docente de Grado, es Profesora Titular Regular de las cátedras “Filosofía Contemporánea” y “Filosofía Política” en el Profesorado y Licenciatura en Filosofía, carreras pertenecientes al Departamento de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes – UNSJ, Argentina. Ejerce en la docencia de Posgrado en la Maestría en Historia del Departamento de Posgrado de la Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes teniendo a su cargo el dictado de los Seminarios “Filosofía de la Historia” y “Filosofía Política Contemporánea”.

a la vez que dispone al pensamiento a “otros” modos de referir aquello que “extraña”, el colonizado; modos que se trazan en un espacio de resistencia a toda apropiación que intenta soterrar lo diferente en el territorio de “lo mismo”. Este disponerse al “otro”, al “extraño” se solidariza con lo que no se somete a incautación alguna, en definitiva, con lo que se resiste a cualquier forma de pensamiento que se ejerce desde una violencia homogeneizante.

Palabras clave: Violencia ontológica, alteridad, colonizado

Abstract:

This paper approaches the problem of “otherness” through the figure of “the colonized.” Bringing this question into focus requires the problematization of all attempts to naturalize any form of philosophical absolutism, i.e. of “ontological violence”, while also inviting “other” ways of thinking and referring to that which is “strange,” the colonized. Such alternative ways are outlined in a space of resistance to any appropriation that seeks to bury that which is different in the territory of “the same”. This openness to the “other”, to the “stranger,” implies not accepting any form of seizure; ultimately, it entails resisting any form of thought exercised by a homogenizing violence.

Keywords: Ontological violence, otherness, alterity, colonized

Tú ya sabes que me gusta tanto la sombra tanto, como la luz. Para que un rostro sea bello, una palabra clara y un carácter bondadoso y firme, se necesita tanto la sombra como la luz. No sólo no son enemigas, sino que se dan amistosamente la mano, y cuando desaparece la luz la sombra se marcha detrás de ella.

F. Nietzsche. *El caminante y su sombra.*

I

Disponerse a pensar la problemática de la alteridad conlleva, indefectiblemente, la puesta en discusión de las condiciones de posibilidad de una racionalidad alternativa que habilite a la desnaturalización de una suerte de absolutismo filosófico, i.e., de “violencia ontológica”, modo del pensar que tomó prestancia en la racionalidad moderna. Fue A. Gargani² quien abordó a la razón en su expresión clásica consagrada al rito de la transubstanciación de los conceptos, de los números, de las expresiones lingüísticas en objetos, cosas y realidades objetivas; la línea recta debía estar de algún modo “ya” trazada para ser proyectada a juicio de G. Frege. El drama del pensamiento moderno ancló en la encarnación de los instrumentos cognitivos, lingüísticos, lógicos y matemáticos en un dominio de substancias, cosas y procesos. Se estaba frente a una realidad ya esbozada de antemano, el hilván de la trama cognitiva se develaba en el tiempo. La tragedia de la racionalidad moderna gravitó como manifestación de la verdad que traducía un mundo en el

² Gargani, A., *Crisis de la Razón. Nuevos modelos en la relación entre el saber y actividades humanas.* México, Siglo XXI, 1983.

que todo estaba lógicamente decidido y ordenado; la estrategia puesta en funcionamiento buscó, lindando con la obsesión, satisfacer el impulso conservador agrupando lo semejante en el concepto a fin de domeñar lo otro, lo diverso, lo diferente. El instinto de conservación terminó traduciéndose en la lógica de la re-presentación realizada por un Sujeto que se funda a sí mismo y fundamenta todo lo que es.

Plantear desde el horizonte abierto por la filosofía contemporánea “otra” forma de racionalidad implica, sin duda, asumir la huella del pensar nietzscheano que dispone a modos diferentes de referir lo “otro”, modos presentes en un espacio resistente a toda apropiación que intenta acallar lo diverso en el territorio de “lo mismo”. La óptica nietzscheana aborda lo extraño y a los extraños con los cuales se solidariza, favoreciendo la aparición de lazos siempre provisorios, signados por la disposición a lo que no es apropiable y por la hostilidad de lo que resiste unificarse. Tales son las figuras que en Nietzsche otorgan vigor a un pensar que se desplaza de las metafísicas de horizontes totalizadores y explicativos del sentido único, subsumiendo en el Uno todas las formas posibles de lo Otro³.

La crítica a la razón moderna realizada por F. Nietzsche no se basa en un desarrollo argumental-crítico exhaustivo, sino que se orienta a mostrar los efectos que esta razón produce. Los resultados se traducen en un tipo de voluntad de poder –decadente– que opera a través de una forma de racionalidad específica que se hace presente como la razón hipertrofiada del nihilismo decadente que ocupa el lugar del Dios muerto, convirtiéndose ella misma en una nueva totalidad, en gramática de un lenguaje transparente decidor de la verdadera esencia de las cosas. Nietzsche nos advirtió que el nihilismo integral es la expresión de la crisis de la razón conciliadora de opuestos, superadora de todas las escisiones a partir de la anulación de las diferencias, de lo otro imposible de reunirse en el concepto pretendiendo saldar la deuda singular–universal. La llamada razón clásica es aquella que se rige con esquemas que habilitan una jerarquía ordenada dentro de la cual es posible disciplinar todo evento y forma de experiencia, en otros términos, toda irrupción de un otro que pone en peligro aquella racionalidad que sostiene la universalidad desde la igualdad. Mediante esta faceta disciplinante y ordenadora, la razón deviene legisladora, referente último y juez de todo arbitraje de la jerarquización del mundo natural y social. Esta razón total y totalizante capaz de abarcar todas las posibilidades del conocer, del ser, del decir y del hacer es, también, una razón a-histórica convertida en punto de apoyo de toda filosofía logocéntrica monótono-teísta en la que se perpetúa en un camino unidireccional buscando el *arkhé*. Se trata de una razón omniconciliadora que no reconoce conceptos-límites, “todo puede ser nombrado”; constriñe a la repetición, al atenerse a lo que es idéntico e igual, al tiempo que se mantiene en la prohibición de la eventualidad, de la irrupción; en otros términos, su *status quo* se sitúa en la remisión del evento o acontecimiento a una escena primordial en la que ya todo ha sucedido⁴.

La primera precaución para pensar la alteridad consiste en sustraer de su sentido los elementos que recibe en los márgenes de la filosofía de la identidad, lugar en donde fue pensada bajo el dominio del concepto y de la metafísica de la re-presentación. La diferencia que supone toda alteridad se ubica en la condición de “diversidad” de especies subsumibles en un mismo concepto, i.e., formas de algo idéntico; la idea de repetición de lo mismo que subyace al concepto de re-presentación la diluye en “diferencia simplemente conceptual”,

³ Cfr. Descombes, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, trad. de Elena Benarroch. Madrid, Ediciones Cátedra, 1988.

⁴ Cfr. Cragolini, M., *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del “entre”*. Buenos Aires, Ediciones La Cebra, 2006.

en diferencia entre conceptos o entre dos identidades. En el mejor de los casos aparece reducida a una oposición dentro de un todo idéntico a sí mismo. Frente a ello, habría que afirmar la diferencia que supone toda alteridad sin el intento de reagruparla o distribuirla desde las coacciones de lo mismo, sino como multiplicidad dispersa y nómada.

II

A partir de las dos décadas finales del siglo XX las reflexiones en torno a la figura del “colonizado”, desde diversos ámbitos disciplinares y realizadas dentro y fuera de los circuitos académicos, nos convocaron a una reflexión crítica desde lo que hemos dado en llamar “violencia ontológica”, devenida del pensar dualista y excluyente que asumió la modernidad como maquinaria generadora de conceptos que, en nombre de la razón y el humanismo, excluyó de su imaginario la multiplicidad, la ambigüedad y la contingencia de formas de vida diversas. A partir de los señalamientos realizados *ut supra* proponemos a modo de ensayo, aunque sin rodeos enriquecedores ni compases de tiempo estimulantes, sondear la cuestión de la alteridad⁵ en la figura del “colonizado” a fin de incitar a la reflexión filosófica a reparar en un ejercicio del pensamiento que considere a la alteridad como uno de los posibles modos del ser⁶.

Los procesos colonizadores de la mano de la secularización unida a la creación de los Estados-nación y al debilitamiento de la fuerza de la religión acontecidos en el ocaso del siglo XVI, reclamaron otras herramientas para ejercer el control sobre los cuerpos colonizados, ser cristiano ya no fue suficiente. Es así, que emergieron otros mecanismos de control de los cuerpos centrados sobre los cuerpos y las almas mismas operando en dos direcciones, en los Estados-nación emergentes en Europa y en las colonias de aquellos Estados. Hacia fines del siglo XIX, en gran parte de América del Sur y del Caribe esta forma de control fue ejecutada por el gobernante descendiente de Europa, criollo o mestizo de piel marrón y mente blanca. La población “blancoide” de origen europeo convivía con

⁵ Según Rafael Ojeda en el Proyecto Diccionario del Pensamiento Alternativo II, en el artículo “Alteridad americana / Otredad americana”: “(...) el Otro es construido como alteridad –del latín *alter* que significa otro- a partir de un juego de oposiciones en el que siempre pierde, pasando a encarnar todo lo que “nosotros”-si lo planteamos desde un punto personal colectivo- hemos dejado de ser, no somos, o nunca hemos deseado ser. Es decir, nuestro diferencial en una escala de representaciones cualitativamente baja, convirtiéndolo en una suerte de “exterioridad pura”, tele-construida y encubierta, a partir de un discurso que, al serle impuesto como la imagen real de sí mismo, le dará luces para reconocerse como sujeto, a partir de la mirada del colonizador-intérprete”. <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=264>

Nota: En el presente trabajo usaremos las categorías de alteridad y otredad de manera indistinta.

⁶ Uno de los marcos teóricos posibles para reflexionar sobre la temática en cuestión es el que ofrece el semiólogo argentino Walter Mignolo, quien postula que el concepto de “colonialidad del ser” se nos ofrece como una herramienta iluminadora a la hora de analizar la co-implicancia entre la “colonialidad del poder” y la “colonialidad del saber” implícita en el “colonizado”. A modo de síntesis de su planteo, la “colonialidad del poder” indica las interrelaciones entre las modernas formas de explotación y dominación; la “colonialidad del saber” se vincula con la producción de conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales; la “colonialidad del ser” implica la “experiencia vivida” de la colonización y un proceso de transformación en las formas de poder/dominación desplegadas por la modernidad, resinificada en los nuevos escenarios en los que se configuraron otras formas geopolíticas y culturales, tales como América, África, lejano y cercano Oriente y Europa.

Cfr. Mignolo, W., “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”. En Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (editores) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2007, pp. 25-46.

Mignolo, W., “La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad”. En <http://people.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/Publications/Lacolonialidad.pdf>

poblaciones indígenas afro-descendientes, se trataba de una comunidad de cholos, jíbaros, gauderios, etc.; comunidad que se tejía sobre la base de los prejuicios raciales de la población blanca que controlaba la producción del conocimiento y la domesticación del cuerpo y el alma del colonizado.

Realizando una pincelada de referentes mayores pertenecientes al grupo dedicado a los estudios críticos modernidad / colonialidad podemos establecer, *grosso modo*, que para E. Said el discurso colonial es generador de una imagen fija e inmutable de los nativos orientales dispuestos al sojuzgamiento y dominación por parte de los occidentales; la preocupación fanoniana radica en la introyección de parte del sujeto colonial de la representación de él configurada por el colonizador blanco. El discurso de G. Spivak, por su parte, encuentra su lugar en el silencio de los subalternos invisibilizados que se instalan en los márgenes discursivos, en tanto que H. Bhabha, bajo la influencia del pensamiento de F. Fanon y a una distancia considerable de E. Said por evidenciar un abigarrado binarismo simétrico en la relación entre colonizadores y colonizados, se refiere a espacialidades de representación “comunes” en las que es posible entrever la existencia de complejas formalidades de ambivalencia e hibridación. En cualquier caso de los pensadores referidos, entre tantos otros no citados aquí, encontramos como denominador común el señalamiento de los contextos coloniales como un espacio en donde se efectiviza una imposición discursiva sobre el sujeto colonizado que condiciona su identidad y hace del colonialismo un fenómeno que, yendo más allá de los objetivos políticos y económicos, no sólo condiciona sino que determina las posibilidades de “ser” del colonizado.

Dicho lo anterior consideramos que la reflexión en torno a la cuestión de la alteridad en el colonizado se encuentra en íntima relación con la problematización de todo intento de naturalizar cualquier forma “violencia ontológica”, a la vez que resituar al pensamiento en relación a “otros” posibles modos de referir aquello que “extraña”; modos que se trazan en un espacio de resistencia a toda apropiación que intenta soterrar lo diferente en el territorio de lo “mismo”. Resituando la problemática planteada, lo “otro” es pensado, generalmente, desde la perspectiva del “yo” o bien bajo los términos de amenaza, o bien como enigma indiscifrable y como contraconcepto al de “identidad”. Al respecto, consideramos valiosos los aportes realizados por S. Hall, quien sostiene que:

Sobre todo, y en contradicción directa con la forma como se las evoca constantemente, las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella (...) A lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo debido a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar “afuera”, abyecto. Toda identidad tiene como “margen” un exceso, algo más. La unidad, la homogeneidad interna que el término “identidad” trata como fundacional, no es una forma natural sino construida de cierre, y toda identidad nombra como su otro necesario, aunque silenciado y tácito, aquello que le “falta”⁷.

Sin perder de vista que, tanto desde una perspectiva política como metodológica, la “otredad” es un tema central para efectuar en términos foucauldianos una ontología crítica de nuestro presente en torno a la figura del colonizado, nos interpelan de manera recurrente ciertas preguntas: ¿Qué significatividad histórica y simbólica tiene el “otro”? ¿Se trata de un conocimiento desinteresado el preguntarse por el “otro”? ¿O más bien es uno de uno de los tantos modos de ejercer la violencia y la dominación a través del conocimiento? ¿Puede tomar la palabra por sí mismo el “otro” sin que “otro” se la otorgue?

⁷ Hall, S., “Introducción: ¿quién necesita “identidad”?”. En Hall, S. y du Guy, P. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires – Madrid, Amorrortu editores, 1996.

En la tradición occidental encontramos varios pensadores que reflexionaron en torno a la problemática del "otro" y su vinculación con el concepto de "uno mismo"⁸, en los estudios modernidad/colonialidad el "otro" hace referencia a los colonizados excluidos del discurso colonial, identificados por sus diferencias con el centro y, por tanto, transformados en el principal objeto de dominio del "yo" imperial. Podemos decir, en este sentido, que la existencia del "otro" aparece como instancia necesaria para situarse "uno mismo", por lo que al interior del discurso colonial la constitución identitaria se revela como la resultante de un movimiento dialéctico entre el yo-colonizador y el otro-colonizado y, como consecuencia la subjetividad del colonizado se configura siempre determinada por la mirada del colonizador. De aquí que no sea erróneo afirmar que el sujeto colonizado fue caracterizado discursivamente desde Occidente como un "otro" inferior y precarizado que necesitaba ser "civilizado" para ser "visibilizado". Este binarismo entre colonizadores y colonizados conlleva intrínseco el supuesto de la primacía de la cultura europea y su consiguiente visión de mundo. La otredad se concibe, por tanto, constitutiva de la identidad, en otros términos, se construye la identidad al mismo tiempo que se configura la otredad de aquello con lo que no se identifica.

Retomando la idea anteriormente planteada acerca de la necesidad de pensar la cuestión de la alteridad en el colonizado en consonancia con la problematización de todo intento de naturalizar cualquier forma de violencia o absolutismo ontológico, consideramos imprescindible sortear al pensamiento metafísico que invoca en su ejercicio al fundamento último como instancia legitimadora. Será necesario, entonces, que el abordaje que intentamos conlleve ciertos desplazamientos teóricos a fin de pensar a la alteridad del colonizado como una "invención co-constitutiva" de la invención de la figura del colonizador. El pensar "dualista" instalado por la metafísica del fundamento se nutre con los supuestos de una perspectiva acotada de la relación de dominación colonial y de un concepto simplificado en lo que atañe a la configuración de subjetividades. En contrapartida consideramos que impera la necesidad de efectivizar la deconstrucción de la alteridad como una propiedad exclusiva del colonizado, a fin de evitar el pensamiento unilateral y la consiguiente omisión de la doble contingencia. Estimamos que sin este posicionamiento se está ante ciertas deficiencias para aprehender el carácter complejo de la alteridad en el campo filosófico modulado por nuestra contemporaneidad.

A tono con los actuales desarrollos del pensamiento en torno a la problemática modernidad/colonialidad ya no es posible desconocer que, en nombre de la construcción de una Teoría Latinoamericana crítica de la colonialidad, se advierte una tendencia a la subvaluación teórica del "colonizado" plasmada en la búsqueda por lugares inhóspitos y recónditos de las voces del silencio de América Latina, como si se tratara de un observable u objetivable de la persistencia del dispositivo colonial. A nuestro juicio, de persistir en esta posición dichos estudios serán incapaces de liberarse de una mirada restringida, cristalizada en la consideración del discurso del colonizador para dar cuenta de la colonialidad, de aquí que preguntemos si acaso no debieran revisarse y repensarse las categorías y metodologías de análisis propias de las investigaciones citadas. De no operarse ciertos desplazamientos, consideramos que los análisis quedan expuestos en una zona de debilitamiento argumental y metodológico, ya que se parte del supuesto que no es lógicamente posible acceder al "discurso del colonizado", no porque éste carezca de él sino porque se presupone que éste o bien ya fue subsumido por el colonizador, razón por la cual toda voz del "colonizado" es ya

⁸ El tema merecería un tratado aparte dada la diversidad de perspectivas desarrolladas a lo largo de la historia del pensamiento, solo por mencionar algunos de los que conforman el canon citamos a W. Hegel, E. Lévinas, J. P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Lacan, J. Derrida, M. Foucault, G. Deleuze.

una voz del “colonizador”, o bien porque requiere ser reposicionado por una intrincadísima operación teórico-crítica exclusiva de los estudios críticos modernidad/colonialidad encargada de visibilizar las voces del silencio restituidas en la figura de un *subjectum*, ahora desde la perspectiva opuesta. Reconocemos que se está frente a un vasto y complejo problema con amplias consecuencias teóricas, la cuestión de la alteridad del colonizado supone una doble contingencia, en otros términos, la problemática en cuestión no puede abordarse si no es desde una “lógica tensional” desde la cual la argumentación se sobrepone a la postulación de una asimetría esencial sostenida desde la polaridad dominador/dominado que configura al colonizado.

Ahora bien, la pregunta que nos asalta es si, efectivamente, toda asimetría impone posiciones pasivas del dominado–colonizado como postula el colombiano S. Castro-Gómez, para quien no queda otro camino más que la obediencia ante la imposición violenta de la dominación⁹. A diferencia del teórico colombiano, sostenemos que su afirmación soslaya el hecho de que la dominación puede llegar a habilitar a la obediencia, justamente a partir de la relación asimétrica a tomar formas histórico-sociales novedosas no vistas como tales, precisamente, por hacer uso y abuso de lecturas jerarquizadoras y estatizantes bajo el paraguas de un paradigma homogeneizante propio del ejercicio de la “violencia ontológica”. La otra dificultad con la que nos topamos es que el abordaje de la cuestión de la alteridad atraviesa una suerte de reducción conceptual hasta verla como un mero reverso, vacío del concepto de identidad. En palabras de W. Mignolo:

(...) el Occidente no fue nunca lo otro de Europa sino una diferencia específica al interior de su mismidad: las Indias Occidentales (como puede verse en el nombre mismo) y luego Norteamérica (en Buffon, Hegel, etc.) eran el extremo occidente, no su alteridad. América, a diferencia de Asia y África, fue incluida en el mapa como parte de la extensión europea y no como su diferencia¹⁰.

Si reflexionamos sobre la alteridad/otredad como lo irreductible o lo inapresable en conceptos anquilosados y sustentados por la metafísica del fundamento estaremos convocados a pensar críticamente sobre tal problemática como premisa de orden filosófico y no como una presupuesto constitutivo impuesto por “una identidad” a “otra”, en otros términos, se trata del desafío de asumir la problematicidad de la alteridad del colonizado como una configuración permanente y cambiante, de aquí que el contraconcepto de la alteridad nunca puede ser una identidad, sino siempre una “alteridad–otra”. Por lo tanto, para una reflexión cabal en el contexto del proceso de expansión colonial, no sólo es menester observar la alteridad de los “colonizados”, sus sistemas de codificación de la diferencia, sino que en paralelo se precisa, también, recabar la alteridad del “colonizador”, su apropiación y circulación estratégicas del material simbólico, su (re)codificación de las expectativas de todo orden. Considero que el reto, principalmente, para la filosofía y, asimismo, para las ciencias humanas y sociales en general radica en aprehender a nombrar la totalidad sin retornar a los esencialismos y universalismos plasmados en los metarelatos de la modernidad. Esto conlleva la ardua tarea de repensar la tradición de la Teoría Crítica a la luz de un pensar posmetafísico pero, al mismo tiempo, de repensar éste a la luz de aquella. Valiéndonos de la metáfora: no se trataría de hacernos de nuevos odres y desechar los añejos, ni de colocar el vino nuevo en aquellos; se trata, más bien, de rearmar los viejos

⁹ Cfr. Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R., *op. cit.*

¹⁰ Mignolo, W., *Historia locales y diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, 2003, p. 57.

<http://www.ram-wan.net/restrepo/decolonial/11-mignolo-un%20paradigma%20otro.pdf>

odres para que puedan contener al nuevo vino. Este “andar teórico” ya fue comenzado en diferentes latitudes desde diferentes perspectivas, nos referimos a los trabajos de A. Negri y M. Hardt, F. Jameson, W. Mignolo, E. Dussel, E. Said, G. Spivak, A. Mbembe, V. Mudimbe, H. Bhabha, entre tantos.

La tarea se encauza, entonces, a visibilizar los nuevos mecanismos de producción de las diferencias, para ello proponemos como hipótesis de trabajo el abordaje de la alteridad en el desplazamiento de la dualidad colonizado/colonizador como instancias aseguradoras del principio de identidad. Y aunque no se trate de un programa novedoso ni innovador para nuestros ámbitos de investigación académica, sí consideramos que encamina al pensar al riesgo que supone des(en)marcarse de toda una serie de categorías binarias con las que trabajaron vigorosamente en el pasado las Teorías de la Dependencia y las Filosofías de la Liberación –tales como colonizador / colonizado, centro / periferia, Europa / América Latina, Norte / Sur, desarrollo / subdesarrollo, opresor / oprimido, entre tantas otras–, entendiendo que ya no es posible conceptualizar las nuevas modulaciones del poder con ayuda de esta caja de herramientas teóricas. Por cierto, la configuración de esta trama podría evaluarse como una gran oportunidad para la reflexión filosófica preocupada por visibilizar la emergencia de las alteridades soterradas. Este disponerse al “otro”, al “extraño” se solidariza con lo que no se somete a incautación alguna, en definitiva, con lo que se resiste a cualquier forma de pensamiento que se ejerce desde la violencia homogeneizante.

III

Para finalizar elegimos recordar la respuesta de G. Spivak a su propia pregunta “¿Puede hablar el subalterno?”, uno de sus trabajos de mayor trascendencia en la academia, su respuesta es, efectivamente, negativa. Para la pensadora hindú cuando los subalternos hablan conllevan implícito un fracaso constitutivo ocasionado por la sabida “violencia epistémica” que piensa al “otro” dentro de un modelo representativo y homogeneizador. La argumentación de Spivak se refuerza haciendo referencia a los discursos sobre el *sati*, el sacrificio ritual de las viudas hindúes que se inmolaban en la pira funeraria de su marido. Mientras que en 1829 los administradores de la colonia británica terminaran otorgando el estatuto de delito a esta práctica, la sociedad hindú experimentó el *sati* como símbolo de la fuerza y pureza del amor femenino. La prohibición de este ritual por las leyes inglesas puede explicarse desde la perspectiva europea desde el supuesto basado en la supremacía de la “blancura” como ideal de humanidad: “hombres blancos que salvan a mujeres morenas de hombres morenos”, interpretación radicalmente opuesta a la vivencia nativa: “son las propias mujeres quienes libremente escogen morir”.

La viuda hindú asciende a la pira del marido muerto para inmolarse sobre ella. Esto es conocido como “*el sacrificio de la viuda*”. (La transcripción tradicional del término sánscrito para “viuda” sería *sati*, pero los primeros colonizadores británicos lo habían transcritos como *suttee*). Este rito no tenía alcance universal ni era establecido en relación a la casta o a la clase social. Pero la abolición del rito por parte de los británicos fue algo comprendido en general dentro de la máxima “*Los hombres blancos están protegiendo a las mujeres de piel oscura de los hombres de piel oscura*”. Las mujeres blancas —según consta en los registros de las misionarias británicas del siglo XIX hasta el de Mary Daly— no han producido una interpretación que valiera como comprensión alternativa del fenómeno¹¹.

¹¹ Spivak, G., “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius*, Año 3, N° 6, 1998, pp. 175-235. En http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Más allá de la fuerza vital del discurso de G. Spivak, ni en el lugar de la enunciación de la ley ni en la sociedad hindú es posible encontrar testimonio alguno de la “vivencia” de estas viudas. A pesar de que se legisla y discute sobre ellas, están ausentes tanto del discurso colonial como del discurso nacionalista. Aunque se comuniquen, hablen o griten, sus palabras nunca accederán al registro discursivo porque, al fin y al cabo, simplemente lo “otro”, lo “extraño” de estas mujeres–viudas se convirtió en “pura objetualidad del enunciado” que entrama el debate colonizado / colonizador, alteridad / mismidad, obviando, así, la complejidad y espesura del tema en cuestión.

Frente al modelo de sujeto-autónomo-propietario igualado-en-la-racionalidad de la modernidad que impide pensar la diferencia, puede enfocarse un pensamiento tensional que posibilite pensar al otro como nos-otros. Ese “otro” está presente en nuestra mismidad como opacidad inasible y no dominable, habilitando a un ejercicio no sintetizable de la proximidad y la distancia. De este modo, el sujeto no se constituye como una identidad-interioridad que accede al otro como exterioridad de sí, sino como una identidad en un constante proceso de (des)configuración¹².

Sin duda, en el panorama del debate filosófico contemporáneo la cuestión de la alteridad / otredad, en esta oportunidad abordada en relación a la figura del colonizado, se torna acuciante. Frente a ello, entonces, proponemos invocar dicha problemática desde un pensamiento que no ejerza la “violencia ontológica” en el sojuzgamiento de las diferencias a una homogeneidad paralizante destinada a subsumir el discurso de uno en otro; invocar un pensamiento no-dialéctico orientado por una lógica tensional situado en la multiplicidad, a la vez que comprometido con el riesgo y desafío que supone la diversidad de perspectivas.

¹² Cragolini, M., *Nietzsche, camino y demora*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003.

