

La raza como efecto de conquista



Emblema Nacional
Purépecha, s. /d.,
fotografía (detalle).

Mario Rufer

Doutor em Estudos de Asia e África por El Colegio de México. Professor de Estudos Culturales e Crítica Poscolonial en el Programa de Doctorado en Humanidades do Departamento de Educación y Comunicación de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM-Xochimilco), México. Pesquisador do SNI/Conacyt (Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología) do México. Autor, entre outros livros, de *La nación en escenas: usos del pasado y memoria pública en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México, 2010. mariorufer@gmail.com

La raza como efecto de conquista¹

Race as an effect of achievement

Mario Rufer

RESUMEN

Este texto arriesga la hipótesis de que la conquista no es un acontecimiento que inaugura la modernidad, sino una estructura que la sostiene trans-históricamente, y propone que la matriz que posibilita esa estructura es la raza. Este texto propone un diálogo posible con las tesis de pensadores como Michel Foucault (guerra de razas), Aníbal Quijano (raza y colonialidad) y Rita Segato (raza como signo comunicativo), y las anuda con investigaciones empíricas e históricas latinoamericanas. Intenta proponer que existe una gestión de la conquista permanente como forma de perpetuar la racialización.

PALABRAS CLAVE: racismo; conquista; poscolonialismo.

ABSTRACT

This article proposes the hypothesis that the conquest is not an event indicating the genesis of modernity, but a structure that sustains it trans-historically. The author suggests that the matrix that hallmarks this structure is race. The text conjures up a possible dialogue with the thought of scholars such as Michel Foucault (war of races), Anibal Quijano (racism as a product of coloniality) and Rita Segato (race as a communicative sign), and ties them with Latin American empirical and historical researches. Finally, it tries to demonstrate that there is a pervasive re-edition of Conquest as a way to perpetuate racism and racialization.

KEYWORDS: racism; conquest; postcolonialism.



El invisible adversario del Leviatán es la conquista.
Michel Foucault. *Defender la sociedad*, p. 94

Cuando Michel Foucault dictó el famoso curso de 1976 en el Collège de France, publicado en español como *Defender la sociedad* y como *Genealogía del racismo*, uno de los principales elementos que enfatizó es que su interés tenía más que ver con los procesos de génesis de un discurso histórico-político, de un proceso de articulación de formas de soberanía y de modulación del estado y de sus instituciones en Occidente, que con el análisis arqueológico del “racismo” en sí. De hecho para él, el estudio del racismo de estado como la absorción y la transposición del poder soberano para “hacer vivir y dejar morir”, el cual cruza los aspectos de una anatomopolítica con una biopolítica que toma

¹ Una versión anterior de este texto se publicó como RUFER, Mario. La raza como efecto estructural de conquista: una hipótesis de trabajo. En: ALCANTARA, Eva et al. (eds.). *Lo complejo y lo transparente: investigaciones transdisciplinarias en ciencias sociales*. México: UAM/Imagia, 2018, p. 101-128.

no al cuerpo sino a la población como eje, es una manera de comprender formas peculiares de control soberano desde el siglo XIX.

Sin embargo, habría que pensar que la excesiva centralidad que adquirió posteriormente la conferencia del 17 de marzo de 1976, la última del curso, la más leída y citada por quienes estudian las problemáticas ligadas al racismo (con cierta lógica, porque es la conferencia que articula la noción de raza secularizada y apropiada en los procesos de estatización de la biología que permiten la justificación de políticas racistas), suele soslayar la relevancia que Foucault dio en las conferencias anteriores (sobre todo en las del 28 de enero y 4 de febrero) a una cuestión clave para este texto: la interdependencia de las nociones raza, soberanía y conquista.

El argumento base de Foucault es bastante conocido: después de las guerras de religión en Europa y sobre todo con la revolución inglesa de mediados del siglo XVII surge en Europa central un discurso radicalmente nuevo que el autor denomina histórico-político, en contraposición al discurso filosófico-jurídico. Este nuevo discurso articulaba básicamente lo siguiente: a) que el discurso filosófico-jurídico que une al soberano con el pueblo y a la ley con la ciudad y con el Estado no es un discurso de identificación natural, sino un discurso de fortalecimiento de la soberanía que borra el sustrato coercitivo y violento que lo instaura y lo sostiene; b) que en ese momento surge un nuevo discurso histórico-político que revierte la función de memorialización del pasado (ya no el recuerdo de la grandeza del poder real sino el recuerdo constante de que hay vencedores y vencidos, y de que la historia de unos existe en tanto se enfrenta (y niega) la historia de los otros²; c) que lo que el discurso filosófico de la soberanía oculta es que el derecho se instaura a partir de la conquista (no de la voluntad), que la ley es coercitiva (no expresiva), y que lo que subyace en el terreno de lo político, por debajo y entre las expresiones rituales del poder soberano, es la guerra. La guerra constante. Pero no la guerra de “todos contra todos” à la Hobbes, sino una guerra binaria, una guerra de razas: la de los vencedores y la de los vencidos. Para Foucault este es el primer discurso contra-histórico: uno que desgajaba y negaba la tautología entre soberanía, poder, monarca y pueblo.³

¿Es posible pensar la fórmula de una conquista reafirmada permanentemente como “estructura” americana? ¿Por qué los análisis que abrevan en Foucault para explicar el racismo de estado, sin embargo soslayan los aportes sobre la guerra de razas como un insumo clave para entender empíricamente los procesos de conformación racista de la violencia? ¿Qué elementos de una soberanía emanada de la potencia de guerra de conquista pueden ser útiles – y cómo – para explicar ciertos fundamentos de la historicidad latinoamericana? Por un lado este texto dialoga tensamente con las tesis del pensador francés, y

² Su análisis de las formas narrativas entre sajones y normandos después de la Batalla de Hastings en 1066 y de la invasión normanda de Inglaterra es ya clásico al respecto.

³ El discurso de los llamados “levellers” (niveladores) y “diggers” (cavadores), ha sido objeto detenido de estudio por la historiografía de la nueva izquierda inglesa, como un alegato que proponía una nueva historia como arma para “desenmascarar” a la historia clásica del poder soberano y a la función memorística como ensalzadora del monarca, así como una temprana promulgación de la igualdad entre personas y de abolición de la noción de propiedad (ligada aún a la realeza). Cf. HILL, Christopher. *El mundo trastornado: el ideario popular extremista de la Revolución Inglesa del siglo XVII*. Madrid: Siglo XXI, 1998.

por otro intenta proponer una hipótesis de trabajo local, en clave poscolonial, sobre la gestión de la conquista como forma de perpetuar la racialización.

Raza, historia, conquista: Foucault en otra clave

Foucault tiene la precaución de enfatizar que en esa noción de raza aún no refiere a la biología ni tampoco a la clase (las dos “transcripciones”, como las llama, que la raza recibirá en el siglo XIX). Se trata de una noción sin embargo difusa a lo largo de las conferencias, que Foucault homologa a veces a pueblo, a veces a nación, a veces a etnia (sin los tintes románticos del *volk*, y sin la veta antropológica que la etnia tomará en el siglo XX).

Más allá de las posibles traslaciones que hacía Foucault de una historia particular – sin tomar en cuenta claramente, por ejemplo, de qué modo la noción de raza estaba ya presente en el discurso religioso – lo que me interesa en este texto es la particular lectura que él hace sobre una idea de raza ligada al hecho de conquista: de la invasión, del despojo, de la derrota y de la violencia. Y más aún, me interesa el corolario de su discusión: esa noción de raza está amparada en un discurso histórico político (nunca filosófico), y denuncia lo que la teoría filosófico-jurídica de la soberanía se empeñará en ocultar de ahí en adelante. Esos ocultamientos son: que no existe el sujeto neutral del derecho (lo que después será el sujeto universal kantiano), sino que existen dos historias y dos sujetos posicionados (la historia de los vencedores y la historia de los vencidos y sus correspondientes sujetos); que la historia de los vencidos fue apenas codificada, polivalente primero y más tarde sustraída de su posición de enunciación por parte de las voluntades del Estado; que la noción de soberanía no está amparada en la voluntad, en la cesión ni en el contrato, sino en el acontecimiento fundante de la conquista y en la guerra permanente para sostenerla; y que el derecho es una trampa que expresa lo que esa conquista necesita hacer prevalecer, bajo la forma inocua de la voluntad y del bien común.⁴

El interlocutor central de Foucault es Hobbes, y su lectura es implacable: para el filósofo francés, el “padre” de la teoría política inglesa no cumple más que una función tranquilizadora: muestra que más allá de la guerra de todos contra todos, existe el contrato motivado por el perenne temor de los súbditos que acceden a la ley a través de una voluntad que construye soberanía. Derrota o guerra o paz son, en el fondo, la misma cosa: a posteriori lo que importa es la voluntad – incluso la voluntad atemorizada de los vencidos – a conceder el ejercicio de soberanía. “En una palabra, lo que Hobbes quiere eliminar es la conquista e incluso la utilización, en el discurso histórico y en la práctica política, del problema de la conquista”.⁵

¿Por qué me interesa esta inflexión de Foucault? En primer lugar porque liga la aparición de un discurso binario de razas – aún no biologizado ni

⁴ Foucault se basa principalmente en los textos de Warr y Lillburne, para quienes “las leyes son trampas: no son en absoluto los límites del poder, son instrumentos del poder [...] Las leyes, decía Lilburne, están hechas por los conquistadores”. FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 105.

⁵ *Idem*. “[Para Hobbes] el problema de la conquista queda disuelto, a priori, por la noción de guerra de todos contra todos, y a posteriori, por la voluntad, incluso jurídicamente valedera, de esos vencidos atemorizados en la noche de la batalla”. *Idem, ibidem*, p. 95.



cientificista – ligado al acontecimiento de conquista: de expoliación, despojo y victoria sobre un territorio y sobre sus sujetos. Y, en segundo lugar, porque Foucault une el problema de esta constitución de una “guerra de razas” basada en la conquista, al hecho colonial. Quizás por única vez en su obra el autor de la *Genealogía del racismo* se ocupa de mencionar que el discurso histórico-político sobre la construcción de una sociedad de razas está amparado en la acción colonial europea (específicamente española en esa época).⁶

Uno de los problemas con los trabajos sobre racismo en América Latina es que ponen el énfasis en si el racismo era religioso o secular, si el impulso de la diferenciación fue la “conquista espiritual”, si puede hablarse de “racismo” en la forma de explotación temprana de la colonia (la tesis de Aníbal Quijano), o si el problema de la raza ligada a una identificación córporeo-cromática es posterior. Aunque sin dudas es una discusión clave, está informada previamente por una idea parcial de evolución. Una noción que “supone ya” la biologización de la naturaleza decimonónica y que por ende busca antecedentes, prolegómenos y desviaciones en esos siglos anteriores sobre ese punto. Y sin embargo lo que había propuesto Foucault era que ese racismo (biologizado) era una expresión particular decimonónica y estatalizada de una guerra que en principio era de conquista.⁷ Lo que perdemos de vista en los análisis, es que fue un relato sobre el propio acontecimiento de la conquista el que habilitó un doble movimiento que Foucault percibió: por un lado, la temprana subyugación del otro como raza en tanto conjunto (pueblo conquistado) y por eso – por conquistado (aún no por negro ni por indio ni por idólatra ni por hereje ni por perezoso) – susceptible de un discurso de inferiorización.⁸ Por su puesto que, como bien estipula en *Defender la sociedad*, los argumentos religiosos son clave en este momento (y sería imposible comprender la conquista americana sin ese análisis). Pero hay que comprender que ese pueblo/hereje/idólatra es tomado como una raza-otra, cuya inferioridad no culmina en el momento de la evangelización. Es una inferioridad constitutiva que nace de una relación de fuerza y que deberá siempre ser reafirmada por esa relación (por el pacto de obediencia en la ley, o por la constante represión a la amenaza de ese orden constitutivo de conquista, si fuera necesario).

Por otro lado, lo que Foucault marca es el ocultamiento del hecho arbitrario, violento y accidental de la conquista como principio del orden que sus-

⁶ Véase *idem, ibidem*, p. 100. Sobre este punto y la relación ambigua que traza el pensamiento de Foucault sobre la raza con la colonia y el imperialismo, véase STOLER, Ann Laura. Introduction. En: STOLER, Ann (ed). *Imperial debris: on ruin and ruination*. Durham: Duke University Press, 2013 [1995], *passim*.

⁷ Es evidente que el discurso foucaultiano no está en el centro de lo que se dirime académicamente sobre la conquista de América, la instauración de la República de Indios, el enorme conflicto al interior de las colonias durante parte del siglo XVI e inicios del XVII sobre la jurisdicción real (y el peligro de pérdida de control) que desembocó en la vasta burocracia colonial española en América. Tampoco estoy obviando episodios clave como la controversia de Valladolid entre Las Casas y Sepúlveda sobre la humanidad de los indios, que en definitiva sostiene una parte crucial de la polémica sobre el estatuto de los pobladores de América en los siglos venideros.

⁸ Enfatizo aquí que hablo de “un relato” sobre la conquista. Conquistas hubo muchas, de diferentes maneras a lo largo de la épica guerrera (que encuentra generalmente sus genealogías en Roma como origen). De hecho Foucault hará un esfuerzo particular para mostrar cómo los diferentes países europeos harán de su “guerra fundadora” que como dijera Renan, toda nación debe librar y a la vez olvidar, una excusa para regresar de alguna manera a Roma. Lo que importa es que Foucault “ve” cómo la conquista es denunciada si no por primera vez sí de forma particular, como un evento de un pueblo sobre otro que prefigura el derecho (y que no puede quedarse solamente en la guerra contra el infiel o la conquista espiritual, justamente porque los discursos eran porosos y polivalentes).

tenta el *a posteriori* de ese acontecimiento: la ley, la voluntad y el contrato. La ley es expresión de un sujeto, y ese sujeto es el conquistador. Pero la fuerza sustantiva para sostener su expresión es la secrecía de ese *dictum*. Secrecía posibilitada únicamente por un relato: la historia. Es esta mancuerna la que estará en el fondo del debate de más de dos siglos hasta el desvanecimiento de los argumentos que sostuvieron al estado absoluto, pero que aún subyacen en la matriz de fondo del estado de derecho. En este punto, el legado ineludible de Foucault es haber mostrado de qué forma la guerra está en el trasfondo de la política (y una guerra que no es de todos contra todos sino de conquistadores contra conquistados, porque la conquista hay que reafirmarla siempre), y cómo hay que buscar en el principio de la ley no la voluntad, sino la fuerza.

Los montajes y el tiempo: racialización del vencido

De muchas maneras cierta crítica poscolonial en América Latina ha enfatizado el argumento de que es necesario percibir una continuidad entre la conquista y el ordenamiento republicano. Rita Segato expresa directamente “la necesidad de percibir una continuidad histórica entre la conquista, el ordenamiento colonial del mundo y la formación poscolonial republicana que se extiende hasta hoy”.⁹ Me parece crucial seguir defendiendo este argumento, pero para hacerlo es preciso volver a esa ventana analítica que abre Foucault: la necesaria reafirmación de la conquista con instrumentos que, sin embargo, se abstengan de nombrarla. Y sobre todo, ser precisos con la noción de continuidad: no en los términos en los que el estructuralismo clásico las percibía, o como cierta historiografía serial las concibió: series inmutables que pesan cual condenas históricas por encima de los sujetos sociales que las viven. Hablamos, en cambio, de reconocer continuidades parodiadas bajo el aparente quiasma del “sujeto nacional”, amparadas por las disciplinas que a su sombra se construyeron, asumidas y practicadas como “nuevos órdenes políticos”, metamorfoseadas en la singularidad histórica del ser nacional. Continuidades escudadas en las sinécdoques productivas que supieron sustituir – bajo poderosas ficciones políticas – casta por mestizajes, racialización por inequidades, diferenciación por reconocimientos.¹⁰

Reconstruir la genealogía sobre cómo esta forma de racialización por conquista se transforma poco a poco en una clasificación indéxica que tiene su origen en el “cuerpo” del otro, en eso que Max Hering llama con tino “somatización genealógica”¹¹, no es fácil. En los últimos años, afortunadamente, han

⁹ SEGATO, Rita. Raza es signo. En: *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo, 2007, p. 158.

¹⁰ Foucault discutió la impronta de la historia como productora de continuidades y temerosa de la irrupción. En este artículo, sin embargo, cuando hablo de la necesidad de percibir continuidades (como veremos) no me refiero a la noción procesual del continuo o a la necesidad de trabajar sobre las regularidades y las series acontecimentales. Al contrario, me refiero a la continuidad en todo caso como un significado que perdió su capacidad de ser representado, que no puede convertirse en signo porque el lenguaje estratégico de la ciencia histórica (el documento) fundado en una irrupción no reconocida (la nación, la política de estado, la construcción liberal de la ciudadanía) deja fuera la posibilidad de representar las continuidades siquiera a modo de experiencia, de marca. Por supuesto, estoy en deuda con la reflexión historia-documento-monumento de Foucault. Cf. FOUCAULT, Michel, *op. cit.*, 105.

¹¹ HERING TORRES, Max. Colores de piel: una revisión histórica de larga duración. En: MOSQUERA, Claudia, LAO MONTES, Agustín e GARAVITO, César (eds.). *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010, p. 149.

abundado los trabajos que intentan reconstruir la génesis colonial del pensamiento racializador en América Latina. Quizás sea Aníbal Quijano quien propone de manera sistemática el argumento – para algunos polémico: el sociólogo peruano sostiene que el patrón de concentración de riqueza más específico y más eficaz de la modernidad es la racialización de las relaciones de poder, y que el origen de ese patrón moderno es colonial y específicamente americano, ligado a la conquista. Para Quijano, “las diferencias fenotípicas entre vencedores y vencidos han sido usadas como justificación de la producción de la categoría “raza”, aunque se trata, ante todo, de una elaboración de las relaciones de dominación como tales”.¹²

Podríamos decir que, por un lado, la apuesta de Quijano es revertir – o al menos matizar – la temporalidad de la racialización ligada a lo somático (que generalmente se asocia al perfeccionamiento de los saberes, al crecimiento de un lenguaje específico sobre la naturaleza y a la biologización de “lo natural”). Para Quijano la subyugación de otro pueblo y su explotación sistemática bajo criterios diacríticos que ponen énfasis en sus características físicas, comienza en América y es el patrón genésico de la colonialidad del poder.¹³ Pero esto no es necesariamente análogo todavía a un “saber sobre el cuerpo” o a su sustantivación (saberes que la biología, la antropología y la antropología física codificarán mucho después), sino más bien a un “patrón clasificatorio” que fundó los criterios de fuerza y poder en la colonia (y que la república moderna nunca logró – ni quiso – revertir). De aquí que para Quijano la nación latinoamericana esté fundada en la malla de la colonialidad que permanece forcluida en artilugios jurídicos, pero que aunque creó sintaxis particulares de mestizaje, criollaje, indigenismo y blanqueamiento que hay que analizar en cada caso, no tocó nunca el patrón específico de racialización que jerarquiza y distribuye.¹⁴

Sin embargo, las puntualizaciones son necesarias para sostener el argumento sobre la relación entre conquista y racialización. Para comprender cómo “el color y el cuerpo” fueron elementos sustantivos de diferenciación en América, las ambivalencias, las contradicciones y los detalles son clave en el proceso histórico.

Trabajos desde la genealogía histórica como los de María Elena Martínez o Max Hering ayudan a clarificar. En primer lugar, es clave analizar la transposición de las categorías de pureza y “limpieza” – de tinte estrictamente

¹² Quijano abunda: “Lo que comenzó con América fue mundialmente impuesto. La población de todo el mundo fue clasificada, ante todo, en identidades “raciales”, y dividida entre los dominantes / superiores “europeos” y los dominados / inferiores “no-europeos”. Las diferencias fenotípicas fueron usadas, definidas, como expresión externa de las diferencias “raciales”. QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En: LANDER, Edgardo (comp.). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales – perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2000, p. 318.

¹³ Rita Segato rescata la apuesta de Quijano al plantear que el pensador peruano “no cae en la emboscada de las definiciones sustantivas de raza en términos de cultura, biología o sociedad [...] No se trata para Quijano ni de un pueblo referido a una cultura común, ni de una población [...] 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”. SEGATO, Rita. Los cauces profundos del mestizaje en América Latina. En: *La colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo, 2015, p. 228.

¹⁴ Hay que comprender la lectura de Quijano a través del “prisma” de José Carlos Mariátegui, quizás el primero en enfatizar que todos los discursos indigenistas (con sus enormes diferencias) incluidos como proyectos de nación, mantenían en la penumbra aquello sobre lo que no quería hablarse: la raza nacida de un “desprecio del vencedor” (y no de saberes codificados ni de especificidades taxonómicas).



religioso – a la noción más directa de raza. La secularización de esas nociones tuvo lugar mediante procesos ambivalentes, tensos, nunca lineales y está claro que en estos procesos, el sistema de castas ocupa un espacio crucial de significación sobre los cuerpos. Pero lo que me interesa particularmente es lo que revelan en términos de la diferenciación racial con base en un criterio soberano sobre los cuerpos que surge de una acción de conquista.

En alguna sintonía con Quijano, Hering demuestra que el color no fue el diacrítico central para la definición de la pureza de sangre en Europa.¹⁵ La pureza como argumento de filiación genealógica – que podía ser detentado y pedido como “prueba” – estuvo primero ligada al pecado, a quienes vivían en pecado y herejía. Pero con la posibilidad de conversión, el argumento se perfeccionó: la pureza se ligó de forma maniquea a la impureza, a los neófitos que podían convertirse al cristianismo pero conservaban sin embargo, la mácula irreversible de tener “sangre” judía o musulmana. Esto me parece clave porque aporta una primera torsión al argumento religioso: abrazar un dogma nuevo no implica borrar algo sustantivo que se mantiene en el cuerpo. Lo que es interesante es que este viraje tiene lugar en los argumentos inquisitoriales del siglo XVII español, después de la conquista de América.¹⁶ Todo parece indicar que es América, después de la conquista, la que permite mutar drásticamente el proceso de las informaciones genealógicas para acceder a la pureza. Como apunta Hering,

en razón a las nuevas conversiones al cristianismo, el concepto de la pureza de sangre tuvo que ser extendido para que abarcara también a los neófitos en el Nuevo Mundo. En sintonía con lo anterior, el poder colonial señaló a los nativos plebeyos y a los afrodescendientes como fuente de impureza y percibió cualquier mezcla entre, y con ellos, en términos negativos [...] En muchos casos se insistió con especial énfasis en la impureza de la ‘negregura’ como se la denominaba en aquel entonces, sobre todo, Alonso de Sandoval en la primera mitad del siglo XVII. Lo revelador de este argumento es que en las colonias la “impureza de sangre” se anudó a los colores de piel que se desviaban del imaginario sobre la blancura. La soberbia, la avaricia y la pereza eran vicios atribuidos al carácter impuro de indígenas y africanos.¹⁷

¹⁵ Cf. HERING TORRES, Max. Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales”. En: BONILLA, Heraclio (ed.). *La cuestión colonial*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 455-457.

¹⁶ Las ideas del inquisidor sevillano Escobar del Corro son clave para entender el viraje maniqueo, quien instala la noción de pureza e impureza ligada a la idea de mácula que se transfiere, se hereda, más allá de la adopción dogmática. Véase *idem, ibidem*, p. 456 y 457.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 457. Las ideas de Martínez y Hering matizan el panorama que planteaba Walter Mignolo cuando decía: “la categoría de “raza” no existía en el siglo XVI y las personas se clasificaban de acuerdo con su religión. Sin embargo, el principio de base era racial. La “pureza de sangre” que sirvió para establecer la dimensión y los límites entre moros y judíos era religiosa, pero en realidad se basaba en una “evidencia” biológica. En el siglo XIX, cuando la ciencia reemplazó a la religión, la clasificación racial pasó del paradigma de la “mezcla de sangre” al del “color de la piel”. A pesar de las distintas configuraciones, el paradigma esencial del mundo moderno/colonial para la clasificación epistemológica de las gentes estaba basado en distinciones raciales, ya que fuera piel o sangre, los rasgos discriminadores eran siempre físicos”. MIGNOLO, Walter. Colonialidad y subalternidad. En: RODRIGUEZ, Ileana (comp.). *Convergencia de tiempos: estudios subalternos/contextos latinoamericanos – Estado, cultura, subalternidad*. Amsterdam: Rodopi, 2001, p. 170. En realidad la evidencia no era “biológica” (un calificativo anacrónico), y la distinción entre la noción de im-pureza neófita (religiosa) e im-pureza indígena (somática, de color) no fue tajante ni nítida durante casi un siglo, y al separarse mezcló la irreversibilidad del pecado, la teoría de los humores y las grandes variaciones de estereotipia sexual. Aquí es clave el trabajo de María Elena Martínez cuando rescata el hecho de que la nobleza indígena fue declarada como “pura” y homologada con los viejos cristianos. Pero al mismo tiempo, su estupendo trabajo de lectura crítica del archivo da cuenta de las largas disputas en los siglos XVII y XVIII para “borrar” la nobleza indígena como criterio, y establecer nuevos, que

Rescato estos puntos porque me parecen cruciales para entender que: primero, en los primeros dos siglos coloniales la pureza y el color son dos elementos tensos (y no lineales ni excluyentes) en la definición de lo “racial” como conjunto que identifica a un pueblo: podemos seguir eternas disquisiciones sobre las derivas entre color y raza, y plantear que en efecto no son lo mismo en esta época. Pero, como bien decía Trouillot, hay que distinguir entre concepto y palabra: que la palabra raza no aparezca, no significa que la noción de racismo tal y como la estoy entendiendo desde imposición por la fuerza, no exista, no esté presente y no se ramifique.¹⁸ La raza ligada a lo somático impone otra variante genésica clave (antes y muy distinta a la biología) que tiene que ver con cómo una superficie corporal se percibe a la mirada como índice de una característica sustantiva de un conjunto.¹⁹ Segundo, el imaginario autopercebido de la blancura y su conexión con valoraciones positivas de raza – que luego adquirirá proporciones globales – parece emerger después de la conquista de América, cuando la noción de pureza de sangre comienza a equipararse a los rasgos físicos no-blancos de los pueblos indígenas y a complejizarse luego con la entrada de esclavos de origen africano (en tensa relación con la categoría de negrura). Tercero, y lo que me parece central, la fijación de la impureza sobre el cuerpo del indio no refiere, en términos indécicos, al pueblo en sí ni a su color ni al hecho de ser o no cristianos, cristianizados o cristianizables: refiere a la marca indeleble e irrevocable de haber sido conquistados.

Podríamos leer así lo que María Elena Martínez expone con sigilo sobre la instauración de la República de Indios en la colonia, específicamente en la Nueva España: la preservación de una comunidad de indios cristianizada, en parte “ciudadanizada” a la manera de la época, pero separada de españoles y criollos con base en criterios polivalentes, nunca unívocos, que van desde la

poco a poco aseguraran la imposibilidad de los indígenas de adquirir el estatuto de “puros”. Véase MARTÍNEZ, María Elena. *The black blood of New Spain: limpieza de sangre, racial violence, and gendered power in early colonial Mexico*. En *The William and Mary Quarterly*, v. 61, n. 3, Williamsburg, 2004.

¹⁸ Véase TROUILLOT, Michel-Rolph. *Adieu cultura. Surge un nuevo deber*. En: *Transformaciones globales: la antropología y el mundo contemporáneo*. Cauca-Bogotá: Universidad del Cauca-Universidad de los Andes, 2011.

¹⁹ Pero además, aunque parezca obvio, es necesario puntualizar que el color tampoco “es”, sino que está informado. Elizabeth Cunin lo expresa así: “la superficie, lejos de ser superficial, llama a una interpretación social, portadora de la mirada sobre el otro [...] la asignación de un color obedece a una lógica de atribución mediada por una mirada y encierra al otro en la mirada de lo propio, haciendo de la interacción un encuentro con un sentido único [...] así «lo que es visto» nos informa sobre los mecanismos prácticos de evaluación y de interpretación de una situación y lo que es dado a ver sobre los principios que rigen las normas sociales y ordenan el sentido común”. CUNIN, Elizabeth. *Identidades a flor de piel: lo “negro” entre apariencias y pertenencias – categorías raciales y mestizaje en Cartagena*. Bogotá: Universidad de los Andes-Institut Français d’Études Andines, 2003, p. 80 y 81. A su vez, Hering ha trabajado detenida y detalladamente cuáles son los registros de las fuentes coloniales sobre el color de piel (de indios de diferentes partes, de los sujetos esclavizados desde África y de los propios españoles y criollos). Lo interesante de estos trabajos es que mantienen siempre tensa la pregunta sobre cómo una categoría que en ciertos contextos fue meramente descriptiva, valorativa somática, pasa a formar parte de un diacrítico normativo de valor sustantivo, del “signo valorado” al decir de Bajtin. Las fuentes muestran claramente que el abigarrado imaginario colonial que “instaura” al indio, estaba informado por figuras de la Edad Media (monstruos, gigantes, enanos) que poco centraban en el color de la piel el índice. Y luego, las categorías descriptivas eran eso, fórmulas que no siempre interferían en términos de la codificación del valor. El proceso de “disciplinamiento” del color y su relación con la raza va por caminos que no siempre son unívocos, pero insistimos: la inexistencia del color como signo de valor y la no presencia de la “palabra” raza no indica, por supuesto, la inexistencia del racismo como concepto, como proceso. Cf. HERING TORRES, Max, *op. cit.*, p. 140-145.

“nación india”, pasan por la “no-blancura” y terminan en los aspectos de la producción y de una “cultura del trabajo”.²⁰ Entonces no es tan claro que la separación se haya basado en el criterio civilizacional de “no-reconocimiento” (“no eres como yo”, “no crees en mi Dios”). Porque de hecho, si estaban cristianizados, si el argumento del “color” no es sostenido unívocamente y si la noción de “cultura otra” aún no ingresa como forma de frontera simbólica, ¿qué es lo que se separa? Lo que se señala y a-signa en ese conjunto, es el cuerpo conquistado, doblegado, y su descendencia. Considero que es fundamental comprender que incluso el argumento de la “conquista religiosa” entra permanentemente en tensión temprana con lo que Foucault plantea como un contra-texto de los discursos del siglo XVII; me refiero a la imposición de una conquista territorial, de la victoria por la vía de la fuerza y de las armas que habilita un doble proceso: por un lado la subyugación directa y por otro la argucia ideológica epocal de la voluntad y el contrato, que tardíamente entrará a América en el siglo XVIII con los apéndices del despotismo ilustrado, y que sigue ocultando que es una acción constante y reafirmada de conquista lo que refiere el acontecimiento genésico de la racialización.

Es de una potencia notoria la tesis de Rita Segato, quien siguiendo las ideas de Quijano sostiene que “raza es signo”²¹ y por eso es clave su análisis detallado de operación en la fenomenología de las prácticas. Al proponer las políticas de cuotas para estudiantes negros en universidades públicas de Brasil, Segato critica las visiones naíf (intencionadas o no) de cierta antropología que, oponiéndose a su argumento, pretendía objetar que no es lícito volver a sustantivar la raza cuando en las propias disciplinas sociales ya hemos analizado y sentenciado su desaparición como objetificación somática o biológica. Lo que Segato contra-argumenta es que no podemos pasar por alto que, justamente si la raza no “existe” salvo como una “representación”, es más poderosa todavía: primero porque la representación existe, “es” un hecho social; segundo porque si no se “ nombra”, no se puede designar como problema, no se puede trabajar críticamente; y tercero porque muta su poder de significar y jerarquizar con una enorme capacidad performativa. Por supuesto que hay que ver en procesos específicos, cómo “funcionó” la somatización de ese criterio. Cómo se lo apropió la biología en los regímenes republicanos, cómo la ciencia médica actuó articulando posturas vernáculas de los saberes con ideas metropolitanas y clivajes racistas ahora sí “de estado”.²² Pero eso ya ha sido objeto de disputa e investigación en trabajos pioneros.²³

²⁰ MARTÍNEZ, María Elena. *Genealogical fictions: limpieza de sangre, religion and gender in colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008, *passim*.

²¹ SEGATO, Rita. *Raza es signo*, *op. cit.*

²² Para una síntesis que historiza las posiciones teóricas y permite visualizar un claro mapa de posiciones sobre raza, cultura, naturaleza y biología, véase ARIAS, Julio y RESTREPO, Eduardo. *Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas*. *Crítica y Emancipación: Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, año II, n. 3, Buenos Aires, 2010.

²³ Laura Catelli hace un trabajo novedoso y detallado en el que engarza la pintura de castas con los imaginarios criollos y logra evidenciar de qué manera ese imaginario “alcanza” el síntoma racial con el que nacen las repúblicas modernas latinoamericanas. Su trabajo arqueológico (en sentido foucaultiano) que diferencia el “mestizaje carnal de la conquista” del “mestizaje criollo” como lenguaje decimonónico y del siglo XX, es central para comprender las mutaciones de los procesos de racialización de génesis conquistual/colonial. Además, permite comprender que en las economías visuales se centrará aquello que la ley (o el estado de derecho) ya no podrán nombrar. Cf. CATELLI, Laura. *Arqueologías del mestizaje: colonialismo y racialización*. Temuco: Ufron University Press/Clacso, 2020, esp. p. 236-252. También véase

Lo que me interesa enfatizar es lo que soslaya la polémica sobre si el racismo tiene o no génesis propiamente “americana” y en 1492. Los defensores de esta tesis apelan a los argumentos ya expuestos de Quijano; los detractores, amarran los argumentos de la última conferencia de Defender la Sociedad de Foucault – la del 17 de marzo de 1976, y solo esa por lo general – planteando que no puede hablarse de racismo sin existencia de la idea moderna de naturaleza, de biología, de estado y de población. Pero la discusión así planteada, pierde de vista que una cosa son las modulaciones de la raza (en términos de pecado, pureza, color, naturalización de la biología o culturización de la naturaleza) y otra cosa es retener que el signo último de la racialización es la conquista, el destierro, la subyugación de los esquemas simbólicos y la imposición de una “paz necesaria”. El punto aquí no es que la subyugación por conquista fue “reemplazada” por la racialización somatizada o biologizada de las relaciones sociales. Es exactamente al revés: la conquista es el único hecho que no deja de suceder, el único que se reedita bajo la evangelización, bajo el establecimiento de la ciudadanía diferenciada o bajo las versiones disímiles y múltiples del indigenismo: se trata, en el fondo, de solapar la constante matriz bélica de la ficción soberana. Podríamos decir, en realidad, que la raza como efecto de conquista tiene dos características clave: si no deja de suceder no es un acontecimiento: es una estructura. Y si no es un acontecimiento, como estructura burla la posibilidad de ser encastrado en el tiempo vacío de la modernidad y sobre todo elude la producción lógica de una evidencia probable, de un archivo para la Historia. La raza funciona como signo y la no blancura es el significante de un código complejo de subyugación: y si el referente último de ese signo es el despojo primario como conquista, es también fundamental que ese referente sea constantemente hecho fracasar en el lenguaje (en nuestro caso, filosófico-jurídico e histórico-político): no debe ser nombrado.

Los mecanismos de esa interdicción es lo que trabajaré en el próximo acápite.

La conquista como estructura: relato y tiempo

Cuando se piensa en la conquista de México, es mucho más fácil encontrar consistencia, fuerza de campo disciplinar y reflexión si la conocemos como un “género discursivo” – en términos por ejemplo de las “crónicas” de conquista, que como un proceso (lo cual implicaría pensar seriamente su temporalidad, la narrativa secuencial analítica, las apropiaciones subsecuentes de la noción de “conquista” etc.).²⁴ Guy Rozat ha trabajado extensamente sobre

CASTELLANOS, Alicia. *Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico*. En: GOMEZ IZQUIERDO, José (coord.). *Los caminos del racismo en México*. México: Plaza y Valdes Editores, 2005; GALL, Olivia. Identidad, exclusión y racismo: reflexiones teóricas y sobre México. *Revista Mexicana de Sociología*, año 66, n. 2, México, abr.-jun. 2004; GLEIZER, Daniela y LOPEZ CABALLERO, Paula (eds.). *Nación y alteridad: indígenas, mestizos y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: EC/UAM, 2015; LOPEZ BELTRAN, Carlos y WADE, Peter (eds.). *Genómica mestiza: Raza, nación y ciencia en Latinoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2017; URÍAS HORCASITAS, Beatriz. *Historias secretas del racismo en México (1920-1950)*. México: Tusquets, 2007; VARELA HUERTA, Itza. *Tiempo de diablos: usos del pasado y de la cultura en el proceso de construcción étnica de los pueblos negros-afromexicanos*. México: Ciesas (en prensa).

²⁴ Véase AÑÓN, Valeria. *La palabra despierta: tramas de identidad y usos del pasado en las crónicas de la conquista de México*. Buenos Aires: El Corregidor, 2012, y AÑÓN, Valeria y BATTCKOCK, Clementina. *Las*

cómo “repensar la conquista” implica interrogar la concepción misma de la historia nacional, justamente porque en su confinamiento “lejano”, acabado y discreto, toma la forma una negación redituable²⁵; también Frida Gorbach abordó a la conquista como un síntoma de la historia nacional: lo reprimido no hecho lengua que retorna elípticamente.²⁶

Pero los estudios antes citados se encargaron con maestría de releer las fuentes, reubicarlas, permitir un trabajo de imaginación menos parasitario. No es mi intención aquí discutirlo ni es mi campo de conocimiento específico trabajar la conquista de América en tanto acontecimiento. Lo que me interesa, más bien y parafraseando a Patrick Wolfe, es proponer que la conquista no puede ser analizada como un acontecimiento, sino como una estructura. Wolfe, uno de los más importantes especialistas en las teorías comparadas del imperialismo argumentó que cuando se analiza la invasión colonial como un acontecimiento (*event*), la historia se ubica narrativamente dentro de la noción esquemática y periódica de la singularidad.²⁷ Al hacerlo, deja de prestar atención a la forma en que ese significante designa un esquema de producción de dominio coercitivamente instaurado, subjetivamente introyectado, ideológicamente proyectado en los artilugios de la ley y forzosamente continuo.²⁸ El debate entre estructura y acontecimiento es amplio, como sabemos, pero lo interesante de la mirada de Wolfe es que él reclama la noción de estructura para apuntar que el colonialismo de asentamiento debe entenderse como un “principio organizador”, una lógica estructural de eliminación (discutiendo la noción de genocidio y sobre todo, explicando que lo que existe en la asimilación, en la aculturación y en los mestizajes de más diversa índole sigue siendo una lógica de eliminación).²⁹



crónicas coloniales desde América: aproximaciones y nuevos enfoques. *Latinoamérica*, n. 57, México, jul.-dic. 2013.

²⁵ Cf. ROZAT DUPEYRON, Guy. Repensar la conquista de México hoy. En: VERA HERNANDEZ, Gumersindo et al. (coords.). *Los historiadores y la historia para el siglo XXI*. México: Enah, 2006, y idem, Los relatos de la conquista de México como hoyo negro de una memoria esquizofrenizante. *Historia y Grafía*, 47, México, jul.-dic. 2016.

²⁶ Cf. GORBACH, Frida. La historia nacional mexicana: pasado, presente y futuro. En: RUFER, Mario (coord.). *Nación y diferencia: procesos de identificación y producciones de otredad en contextos poscoloniales*. México: Itaca-CONACyT, 2012.

²⁷ Cf. WOLFE, Patrick. *History and imperialism: a century of theory, from Marx to postcolonialism*. *American Historical Review*, 102, Oxford, 1997.

²⁸ El antropólogo brasileño Antonio Carlos de Souza Lima, en su texto seminal sobre Brasil, también propone una tesis clave que viene a colación aquí: que la conquista implica momentos de reedición diferida (una acción bélica determinada junto con una teatralización del poder en tanto conquista semiótica; una fijación de poblaciones controladas en términos de pacificación, dominio y extensión del territorio; y la imposición duradera de esa pax necesaria a través de la instalación de un poder tutelar con la centralidad del derecho en la fase republicana). LIMA, Antonio Carlos SOUZA. *Un gran cerco de paz: poder tutelar, indianidad y formación del Estado en Brasil*. México: CIESAS, 2018 [1995].

²⁹ Cf. WOLFE, Patrick. Structure and event: settler colonialism, time and the question of genocide. En: MOSES, Dirk (ed.). *Empire, colony, genocide: conquest, occupation, and subaltern resistance in world history*. New York: Berghahn Books, 2008. Cabe destacar que la amplia destreza de Wolfe en el campo de la antropología y de la historia, hacen que el autor discuta la noción de acontecimiento como una “parcela” de tiempo y también como una noción específica de suceso-en-temporalidad (à la Braudel); y al mismo tiempo proponga una idea de estructura que no es simplemente una versión braudeliiana del tiempo ni una fijación levistraussiana del análisis social. Wolfe parece entender la estructura como una mirada sobre las continuidades soterradas por los discursos hegemónicos de la historia que hacen imposible no tanto la visión de los sucesos, sino su conexión: una explicación de los sucesos que exceda la matriz del tiempo homogéneo de la realización histórica (que es, por definición propia, nacional).

Me interesa la lógica de Wolfe porque considero que alumbra algunos aspectos pero, para el caso latinoamericano, ensombrece otros. Alumbra un punto clave: desde las advertencias etnográficas, podemos desnaturalizar la obsesión historiográfica por la “corrección” temporal y comprender cómo, en su ordenamiento suturado de la línea del tiempo, la historia termina por desdeñar la posibilidad de conectar aquello que explica una lógica que no puede verse si uno tematiza aqueológicamente y periodiza *stricto sensu*. Esto, algo clave que desde la filosofía y con otros aditamentos propuso Benjamin en las *Tesis* y desde la antropología autores como Taussig³⁰, es fundante para una historia de corte poscolonial, si seriamente pensamos que la nación es el espacio silencioso de referencia de la historia (y que hay que deconstruirlo), y si la crítica al archivo va a ser no una crítica de “fuente”, sino una crítica a los modos legitimados de producción de la evidencia.³¹

El punto que es complicado para nosotros es que la base empírica de Wolfe es – aunque sus observaciones las hace extensivas al proyecto colonial desde Colón – Australia y Estados Unidos, donde en efecto la discusión está puesta sobre cómo “nombrar” el más o menos extensivo exterminio real de cuerpos durante el período colonial y su consecución maquillada en los diferentes proyectos nacionales. Considero que para el caso latinoamericano, el problema es otro, o al menos debe matizarse. No es la lógica de exterminio como un proyecto colonial de asentamiento, sino la lógica de conquista como una frontera necesariamente re-editable (y como el exterminio, nunca nombrable). Hay una diferencia clave: cuando Wolfe habla de colonialismo como estructura, de algún modo entiende a la conquista como acontecimiento. Pero para el caso latinoamericano creo que tenemos que pensar seriamente al revés: la conquista como estructura y la colonia como un evento (este sí, periodizable).

Hago eco de las palabras de Rita Segato cuando plantea, desde su análisis de situaciones actuales de guerra contra las mujeres, lo siguiente:

En este nuevo mundo, la noción de un orden del discurso pautado por la colonialidad del poder se vuelve prácticamente insuficiente. De ese patrón emerge, nuda y cruda, la

³⁰ Creo que la propuesta de Taussig de trabajar con las nociones benjaminianas de “imagen dialéctica” y “montaje” para comprender las formas en que pasado-presente se articulan, podría dar lugar a etnografías que complejicen el cuadro de políticas de memoria y de memoria vs. historia que está en la discusión actual latinoamericana; una discusión potente epistemológicamente y políticamente necesaria, pero por momentos demasiado binaria o que asume una positividad en la noción de memoria como diferencia. Esto a veces impide comprender cuánto de lo que llamamos memoria está sujeto a agendas de gubernamentalidad y de gestión. Cf. TAUSSIG, Michael. *History as sorcery. Representations*, 7, Los Angeles, summer 1984.

³¹ En otros trabajos he abordado estas aproximaciones: la nación como espacio silencioso de referencia implica comprender de qué manera la nación se convierte en el espectro que guía la modalidad, la temporalidad y la estructura narrativa de todas las historias, incluso las que intentan escribir “desde abajo” o “contra-historiar”, justamente porque para hacer una historia “fuera” de la nación sería necesario despojarnos de las nociones establecidas de evidencia, acontecimiento y fundamentalmente, archivo. Cf. RUFER, Mario. *La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. Memoria y Sociedad*, v. 14, n. 28, Bogotá, 2010. A su vez, el archivo está ordenado con base en la operación fantasmática, indirecta o real del estado (más allá de si el archivo es estatal o no). Hacer una crítica al archivo implica necesariamente preguntarnos por todo aquello que el archivo produjo en exceso y también aquello que hizo fracasar al lenguaje como silencio pero sobre todo como secrecía; y aquello que simplemente no quedó amparado en el orden de la evidencia porque evadía los protocolos de organización del saber “necesario”. Cf. *Idem*, *El archivo. De la metáfora extractiva a la ruptura poscolonial*. En: GORBACH, Frida y RUFER, Mario (eds.). *(In)Disciplinar la investigación: archivo, trabajo de campo y escritura*. México: Siglo XXI/UAM, 2016.

*práctica del barrido de los pueblos de los territorios de ocupación tradicional o ancestral. De la colonialidad se consuma un retorno a la conquistualidad [...] Para nuestro continente, América Latina, las formas extremas de crueldad que se expanden desde México, América Central y Colombia hacia el sur, su atmósfera dramática, caótica y crecientemente violenta pueden ser atribuidas a la idea de que en nuestros paisajes la Conquista nunca se completó, nunca fue consumada, y es un proceso continuo todavía en marcha”.*³²

De este fragmento enfatizaría además la noción de paisajes de conquista: una forma de uso, ocupación, explotación y saqueo del territorio que se convierte en ruinización del paisaje, lo cual es hoy la “marca” de los territorios de conquista en una espacialización particular del imperialismo, como muestran algunos trabajos pioneros.³³

Pero lo cierto es que en el caso de establecimientos coloniales en espacios otrora densamente poblados y extremadamente complejos políticamente (como en el caso mexicano o peruano), algo clave estaba en juego: no *podía* eliminarse al Otro³⁴ y por supuesto tampoco era redituable. Tanto el proyecto colonizador hispánico que visualizó la colonización como evangelización-asimilación, o más tarde los proyectos criollos que pergeniaron las ideas de nación, partieron claramente de esta premisa. Pero la clave está en comprender de qué manera la conquista se transformó en la estructura de acción histórica, en una lógica de sobre cuerpos y subjetividades, en una política de la gubernamentalidad. Si tuviéramos que centrarnos en una demostración de ese

³² SEGATO, Rita. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños, 2016, p. 99.

³³ Cf. STOLER, Ann Laura (ed.), *Imperial debris: on ruins and ruination*. Durham: Duke University Press, 2013 [1995], y GORDILLO, Gastón. *Los escombros del progreso*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2018. Es necesario aclarar que desde el argumento de Segato, la conquistualidad no sucede a pesar de que existe el estado moderno y de derecho, sino justo porque existe, posibilitado por él. Agregaría que esta es fundamentalmente una característica de la estatalidad en el sur global, y es parte de esa dinámica de jerarquización de “lo humano” como figura de autoridad, en tanto a esa figura la antecede la de un cuerpo marcado por la derrota y racializado. Las formas de estatalidad y punición, como Segato ha mostrado en otros trabajos, no hacen sino enfatizar el lugar de génesis de conquista que tiene la ley (no a la letra, por supuesto, sino porque opera a través de sus agentes con una notoria eficacia en marcar selectivamente sujetos de la punición, siempre racializados). Cf. SEGATO, Rita. *El color de la cárcel en América Latina: apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción*. Nueva Sociedad, 208, Buenos Aires, mar.-abr. 2007.

³⁴ Textos como los de Carbó, Castellanos y Gómez Izquierdo muestran de qué manera (en la larga duración en el caso de Carbó, y en los proyectos de nación del siglo XIX en los casos de Castellanos y Gómez Izquierdo, la idea de eliminación no aparece como figura ni como posibilidad política, pero en ocasiones sí se proyecta como deseo junto con un desprecio sobre ciertos sujetos “inevitables” pero desechables. Cf. CARBÓ, Margarita. De la República de Indios a la corporación civil: vivir bajo permanente amenaza. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, X, 218 (73), Barcelona, 2008; CASTELLANOS, Alicia. Para hacer nación: discursos racistas en el México decimonónico. En: GÓMEZ IZQUIERDO, José Jorge (coord.), *op. cit.*, y GÓMEZ IZQUIERDO, José. Racismo y nacionalismo en el discurso de las élites mexicanas: historia patria y antropología indigenista. En: *idem, ibidem*. A su vez, un análisis de la apropiación de la figura de “derecho de guerra” de Francisco de Vitoria en los historiadores conservadores mexicanos como Alamán (y reapropiado en el siglo XX por figuras como Esquivel y Vasconcelos), no es menor. A pesar de toda la enérgica defensa de Vitoria a la dignidad humana de los indios, generalmente no se repara en afirmaciones como esta: “si después que los españoles hubiesen mostrado con toda diligencia, por palabras y obras, que ellos no constituyen obstáculo para que los bárbaros vivan pacíficamente, éstos perseveraran en su malicia y maquinasen la perdición de los españoles, éstos podrían obrar no ya como si se tratara de inocentes, sino de adversarios pérfidos, haciéndoles sentir todo el rigor de los derechos de la guerra despojándolos de sus bienes, reduciéndolos a cautiverio y destituyendo a los antiguos señores y estableciendo a otros en su lugar; pero todo esto con moderación y en proporción a los hechos y a las injurias recibidas [...] Por lo demás, es principio general del derecho de gentes que todas las cosas tomadas de la guerra pasen a poder del vencedor”. VITORIA, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Madrid: Espasa Calpe, 1975, p. 95 [1534].

patrón de conquista, podríamos decir que existen diferentes variantes de trabajo: conquista del territorio³⁵, conquista del campo simbólico-imáginario³⁶, y la conquista del patrón temporal.

En este último punto me centraré. Por patrón temporal entiendo la forma en que el estado-nación monopolizó un reducto clave para la formulación de su política ambivalente entre homogeneidad y diferencia: me refiero a la creación de una “comunidad de tiempo” bajo una misma historia. Aquí, sin embargo, que marcar un punto que es la específica diferencia con el análisis

³⁵ Para Wolfe, es este el asunto clave en los casos australiano y estadounidense. El autor mostró en la larga duración desde el siglo XVII-XVIII al XX según el caso, las formas de invasión, invención e imposición del orden legal, coerción económica y extra-económica, formas negociadas (y fracasadas de antemano) de restitución de tierras a indígenas y ampliación de políticas extractivas transnacionales en los últimos tiempos (mismos que combinan artilugios legales estatales que atentan directamente contra la sobrevivencia de pueblos indígenas, ya “arrinconados” en espacios ahora altamente redituables, sobre todo a las mineras. Wolfe ha logrado sistematizar de qué forma la política de “tutela” y “protección” de sectores, permitió la continuidad de un patrón de eliminación a través de la expulsión. Parece un patrón internacional que merece estudios comparados, dado que pueblos de México, Perú, Ecuador o Argentina viven situaciones similares. La pertinencia de la noción de “conquista territorial” y de “genocidio permanente” hacia los indígenas en países como Argentina está siendo re-debatido en la academia actualmente, justo porque los espacios infértiles e inhóspitos a los que quedaron reducidos los pueblos mapuches o tehuelches en el momento de la génesis nacional, son hoy enclaves nodales para la megaminería. Lo interesante es la reedición no sólo de ese debate militante y académico, sino también de los más clásicos estereotipos coloniales de control que esgrimen los gobiernos, que replicaron las disciplinas clásicas y que son reproducidos por amplios sectores de la sociedad civil: se trataría de indios chilenos (o sea, no entran en la temporalidad de la nación para reclamar derecho de ancestralidad porque la temporalidad de quiebre responde a la inauguración nacional), son los indios extranjeros que exterminaron a “nuestros” indios (los de la heráldica nacional o del “archivo criollo” que traslada el código de autoctonía como reliquia propia), son pueblos que no tienen documentos probatorios de ocupación (no hay archivo –que por supuesto no lo hay porque los tratados fueron sistemáticamente violados, o borrados, o producidos con el dolo necesario para que los caciques indígenas no los comprendieran), son rebeldes (son ingobernables y no aptos para la vida en modernidad). Aunque hay un aditamento peculiar: el extravagante argumento de que estarían entrenados y financiados por las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc), o por remanentes de “células comunistas” internacionales. Esto es justamente lo que muestra que la temporalidad es heterogénea, que es la temporalidad lo que “salta” por encima de los acontecimientos, y esa conexión es lo que está imposibilitado como lógica de indagación de la historia: es parte de la interdicción en la disciplina, o de lo que, como dije más arriba, no debe ser narrado. Porque aquí lo fantasmagórico y atávico se vuelve parte del régimen de historicidad en curso en cualquier instante, apenas se ve amenazado el fundamento que da equilibrio ideológico al tiempo vacío de la nación (y del capital). Y entonces allí el argumento primario de este texto se vuelve claro: las gendarmerías nacionales actúan por intimidación o por acción directa reafirmando la soberanía primaria de conquista, y las comunidades reaccionan activando el discurso binario – no étnico – como pueblos vencidos, una y otra vez amenazados por el patrón de estado que es un patrón de guerra. Por supuesto esto necesita ser desgajado en historias y etnografías históricas localizadas. Véase LENTON, Diana. Los indígenas y el Congreso de la Nación Argentina: 1880-1976. *Revista Naya*, 19, Buenos Aires, 1998, DOI: www.naya.org.ar/articulos/identi09.htm. Último acceso en 3 jul. 2020, y RUFER, Mario. *La nación en escenas: usos del pasado y memoria pública en contextos poscoloniales*. México: El Colegio de México, 2010.

³⁶ Aquí, los trabajos de Gruzinski y de Mignolo son seminales, desde lugares muy diferentes de enunciación. El estudio pionero de Mignolo permite también visualizar un patrón de larga duración (el concepto de “semiosis colonial” es clave), por el cual profundiza en el debate sobre la producción de una escritura, una subjetividad y una epistemología que desde la conquista, pasando por la colonia pero resignificándose también en las glorias nacionales, termina derrotando por medio de la codificación del valor, a formas precedentes (prehispánicas) de saber y de significación. De ahí que el debate sobre la pretendida actual “re-emergencia” de saberes ancestrales pre-modernos sea un elemento tan problemático. No solo por la noción de conquista y derrota simbólica, sino sobre todo porque después de estos trabajos lo que queda más claro es que lo epistemológicamente viable es trabajar sobre la articulación de mediaciones simbólicas, sobre la jerarquización de esas mediaciones en aparatos de enunciación, y no sobre la “pureza” de la diferencia (indígena, afro o la que esté en juego, muchas veces también funcional a las articulaciones hegemónicas y a las formas de gestión neoliberal de la conquista, como veremos más adelante). Cf. GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español – siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, y MIGNOLO, Walter. *El lado más oscuro del Renacimiento*. Cauca: Universidad del Cauca 2016 [1995].

de Foucault (y aquí sí tal vez su poca recepción al problema del colonialismo). En los textos trabajados en el punto anterior, Foucault se comporta como un “historiador clásico” en el establecimiento de su relación con la fuente. El autor “descubre” un corpus, un archivo (al que llama discurso histórico-político), y lo lee en contraposición al discurso filosófico jurídico. Dos cosas saltan a la vista: en primer lugar Foucault aquí parece estar despreocupado por las nociones de regularidades discursivas, citación y descomposición de autor y sujeto del discurso que lo habían ocupado años antes. Es difícil saber cuánto de este discurso de *levellers*, *diggers* etc. dialogan (en sentido bajtiniano del interlocutor presente en el enunciado) con los discursos de “conquista”: la contra-historia reinstala no solamente el binarismo de la raza sino también la posibilidad de que exista un discurso “contrario”, un Otro. Algo bastante extraño en la filosofía foucaultiana. Pero por otro lado, justamente esa asunción es imposible hacerla en América. No hay “Otro Relato”, no hay contra-historia.³⁷ Hay narrativas endógenas de denuncia, hay formas híbridas, pero el elemento cuidadosamente sustraído en la conquista es la posibilidad de emergencia de un relato-otro en términos de una subjetividad posible que adquiera potencia de representación en un lenguaje equivalente. La subyugación de un relato-otro permitió la gubernamentalidad del tiempo (porque la experiencia es narrativa en temporalidad, en alguna temporalidad). El contrarrelato existe mediado y se presenta como una alteración al texto regular, o como aquello que, al decir de De Certeau, está fuera del texto, pero se nota en él.³⁸ Es esta marca lo que hace que la Historia no sea nunca clausurada, que la diferencia sea siempre un horizonte (también de producción), y que la conquista necesite reeditar su fundamento de soberanía.

Sabemos que el discurso decimonónico sustrajo toda voluntad política al sujeto nacional, sujeto que tendrá la forma jurídica del ciudadano y la forma filosófica del sujeto universal que había sido denunciado tempranamente por el discurso histórico-político que trabaja Foucault: para la contra-historia nacida de las revoluciones del siglo XVII europeo no hay ningún sujeto sustraído de la historia y todos tienen una “posición” en la batalla; es imposible no ocupar un “lugar” en el esquema binario de vencedores y vencidos.³⁹ Pero insistimos: por un lado Foucault refiere a sujetos con posibilidad de articular un discurso audible, a quienes no se les ha denegado la facultad del diálogo. Pero sobre todo, no ve que el imperialismo decimonónico (y las naciones del tercer mundo que de él se desprenden) espejaron a Europa una solución extra-europea a ese binarismo: a partir de allí, todos los conquistados estarán ne-

³⁷ No estoy desconociendo el debate sobre historiografías de tradición indígena, crónicas de tradición indígena y la fructífera discusión sobre Guamán Poma en términos de una “visión” indígena. Pero en todos los casos es innegable el esfuerzo de escritura y exposición en los términos de una semántica colonial.

³⁸ DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana, 2006, p. 240.

³⁹ Expresa Foucault: “Tenemos aquí, por consiguiente, un discurso político e histórico con pretensiones de verdad y derecho, pero que se autoexcluye explícitamente de la universalidad jurídico filosófica. Su papel no es el que soñaron los legisladores y los filósofos, de Solón a Kant: instalarse entre los adversarios, en el centro y por encima de la contienda, imponer un armisticio, fundar un orden que reconcilie. Se trata de plantear un derecho afectado por la disimetría y que funciona como privilegio que hay que mantener o restablecer; se trata de hacer valer una verdad que funciona como un arma. Para el sujeto que denuncia un discurso semejante, la verdad universal y el derecho general son ilusiones o trampas”. FOUCAULT, Michel, *op. cit.*, p. 241.

cesariamente en su exterioridad. Europa produce su hiperrealidad en la figuración de su alteridad.

A su vez, el esquema de vencedores y vencidos no puede sino ser obliterado, negado por las narrativas criollas de nación en América. El lenguaje del sujeto universal imponía la trampa: había que crear al sujeto ciudadano empíricamente, garantizar al mismo tiempo la diferencia y reafirmar el pacto de conquista pero en la lengua del tiempo nacional, como dije, una comunidad de tiempo. La invención de la nación permitió la administración de una temporalidad que sólo puede ser enunciada en términos históricos por el sujeto nacional: fijar ese sujeto modélico y desdoblarlo en una narrativa específica sobre el tiempo (los que son aptos para el progreso y los que no, los que son “reliquia” nacional y actualizan el pasado sobre el fondo de una atemporalidad, etc.). El gobierno del tiempo es crucial para mantener a salvo la prohibición de significar la conquista como estructura. Aquí hay ya dos procesos que afirman la derrota: la producción de una raza conquistada significada por el color y a la vez sustraída de un lenguaje (de un código y de una voluntad de pueblo hecha relato en temporalidad). La oficialidad de los términos serán mestizaje para el color e Historia para el relato.⁴⁰

Si en el sujeto de la nación enunciado no puede haber vencedores y vencidos, sin embargo sí puede haber sujetos tutelados y un pater que conduce esa tutela (entre estado y élites), lo que se instala allí es un gobierno sobre la temporalidad, donde la secuencia y el proceso suplantando las formas conectivas de la continuidad: no hay manera de ver esa estructura de conquista, esa noción de guerra-raza, esa “conquistualidad”, si no pensamos analíticamente el problema de la continuidad entre el orden colonial y el republicano del que hablábamos anteriormente.⁴¹

Pensemos un momento en el ordenamiento temporal como una manifestación soberana. Pensemos en la dificultad para “conectar” las continuidades en términos de lo expresado en el punto anterior como una iterativa estructura de conquista.⁴² Pensemos cómo se expresa eso en el mundo fenomé-



⁴⁰ Para México, Alejandro Araujo ha trabajado recientemente con la hipótesis de que el pensamiento de Manuel Gamio y de Guillermo Bonfil (y de sus respectivas escuelas), íconos del indigenismo nacional el primero y del indigenismo posrevolucionario el segundo, no era dicotómico sino que tenían bastante en común. Y anota esta pregunta interesante: “¿En qué medida el peso de la Conquista y del régimen colonial sigue operando en sus textos?”. ARAUJO, Alejandro. Mestizos, indios y extranjeros: lo propio y lo ajeno en la definición antropológica de la nación – Manuel Gamio y Guillermo Bonfil Batalla. En: GLEIZER, Daniela y LOPEZ CABALLERO, Paula (coords.) *Nación y alteridad: mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*. México: UAM/EyC, 2015. Probablemente opera en los matices de esa conquista-estructura como raza a la que nos referimos en este texto.

⁴¹ Una de las características centrales que relaciona al discurso histórico con la colonialidad, es la dificultad de la historia-discurso para pensar la repetición y la continuidad como parte de la lógica histórica. El elemento central de la historia moderna es proclamar que el acontecimiento es irrepetible, singular, único. Pero con ello, también se cuestiona la posibilidad de conectar continuidades por sobre la superficie del tiempo homogéneo. Trabajo este tema in extenso en RUFER, Mario (2020). *El perpetuo conjuro: tiempo, colonialidad y repetición en la escritura de la historia*. Historia y Memoria (número especial), Boyacá, 2020.

⁴² Considero que uno de los elementos más difíciles de revisar tiene que ver con el análisis de las continuidades solapadas bajo las narrativas de quiebre. La nación, como se dijo, juega con el quiebre temporal (su inauguración, su novedad) pero siempre amparada en una particular articulación-apropiación de lo arcaico como tradición. Así, la elaboración de la continuidad se atrincheró en el espacio del sujeto teórico del tiempo moderno (el de la nación), dentro de los mecanismos discursivos del proceso y la evidencia. Y los sujetos “otros” (el indígena, el nativo, el campesino) quedaron parcializados, a expensas de un doble proceso de negación simbólica: por un lado, subsumidos bajo la lógica del capital en el desarrollo de la nación a la vez que despojados de los beneficios del orden sistémico del capitalismo; por otro,

nico de las prácticas y de los dispositivos simbólicos de gobierno sobre identidad, historia y cultura nacionales. Quisiera trabajar con una viñeta desde aquí que me permita anclar empíricamente: en México, el reciente Museo de las Fuerzas Armadas (Muefa) creado desde la Secretaría de Defensa y por órdenes del ex presidente Felipe Calderón en 2010, como parte de los festejos por el Bicentenario de la Independencia – y en medio de un proceso de legitimación de la Guerra contra el Narcotráfico – exhibe un holograma interactivo por el cual “la fuerza” belicosa de los héroes nacionales – tanto en el período independentista como en el revolucionario – son una “herencia memorial” de los guerreros mexica. En el holograma (me refiero al efecto óptico tridimensional que tiene demasiada familiaridad con la representación de lo fantasmagórico y de lo espectral desde el siglo XIX), Cuauhtémoc – el último tlatoani de México-Tenochtitlan, lucha para organizar el ejército y afirma defender la integridad de un pueblo.

Al contrario, en las salas de etnografía del Museo Nacional de Antropología, uno de los más impactantes complejos exhibitorios de la identidad nacional, los pueblos indios aún hoy son seres de una inocua belleza, sin accidentes, sin la heroicidad bélica del pasado y sin ninguna arista posible de violencia, diseminados en estampas que recuerdan en demasía a la fórmula inaugurada por el Museo de Historia Natural de Nueva York: paisajes en taxidermia bajo la lógica taxonómica. Prácticamente sin inscripción temporal. Incluso en la sala etnográfica de los pueblos mayas de la montaña, donde evidentemente “algo hubo que decir” para nombrar al levantamiento zapatista de 1994, se dispone una vitrina en la que se expresa: “la intervención de estos pueblos en la política se ha incrementado notablemente, teniendo como una de sus banderas la defensa de la identidad étnica”.⁴³

Hay aquí un punto clave: si existe, en el contra-relato imaginado de los pueblos originarios, una fuerza táctica, bélica, defensiva y capaz de sostener alguna noción de jurisdicción, ésta tiene que ser sustraída por la voluntad soberana del estado nacional: conquistada en el tiempo de la nación. Enunciada solamente en el montaje del Museo de las Fuerzas Armadas. Acomodada, ahí sí, como épica que habilita, a modo de bendición y de destino, a las fuerzas de los ejércitos independientes e ingresada súbitamente a la historia nacional. Esto, claro, tiene un correlato: en las salas de etnografía del Museo Nacional que todos los niños mexicanos visitan al menos dos veces en su trayectoria escolar como parte de la currícula, el indio aparece ya no como el heraldo potente de la fuerza insurgente, sino como la reliquia en peligro. Frágil y siempre inocente. Dignamente vencido. Cultura vitrinizada cuya potencia de resistencia (bélica y contra-soberana) ha sido sustraída por la narrativa de nación. Lo que nunca está enunciado, articulado o representado, por supuesto, es el acontecimiento-conquista. La transferencia directa de la épica guerrera desde la

dispuestos en el orden de la Tradición Atávica como muestra anacrónica de los orígenes, pero despojados del terreno de enunciación de la historia-destino nacional.

⁴³ Mientras la Cuarta Declaración de la Selva Lacandona apelaba drásticamente a una “legitimación de formas ancestrales y memorias de resistencia”, el Museo Nacional, aún hoy, explica que hubo “una larga lucha por el territorio” que comenzó entre facciones indígenas en el siglo XV, antes de la conquista, se extendió con la colonización y aún continúa. Sin perjuicio de explicar que “mientras algunos alteños optan por la negociación y otros por la vía legal, “unos más optan por la vía armada, como pasó con los alteños de La Cañada en 1994”. En dos renglones solucionamos el problema del zapatismo. Fuente: cédulas del museo.

fuerza prehispánica a la heroicidad nacional, “salta” la conquista que no puede ser enunciada (y evita la temporalidad representada).

De hecho actualmente, uno de los poquísimos referentes temporales que aparece sobre la colección de etnografía del Museo, refiere a la colección Purécherio, específicamente al Emblema Nacional Purépecha, cuya cédula anota:

Esta pieza se elaboró con la técnica prehispánica de plumaria, con plumas seleccionadas y recortadas [...] Consta de cuatro secciones que simbolizan el cielo y las montañas de la patria, los lábaros que encabezaron las batallas de la guerra de independencia, las armas y la parafernalia militar con las que se libraron dichas batallas. El motivo central es el escudo de la nación mexicana, rodeado de banderas y elementos que representan a los guerreros chichimecos y al ejército insurgente, los cuales se unieron para pelear en la Guerra de Independencia. Se creó para el Primer Congreso de la Unión.⁴⁴

La “técnica” del tejido condensa la cesión a la nación de una técnica de guerra: la que ahora comparten purépechas y ejército. El objeto “donado” al museo por la comunidad indígena, se inscribe entonces, explícitamente, en el tiempo que inaugura la disrupción nacional, y es el único momento en el que la cultura prístina tiene tiempo: el tiempo político que sella el pacto inaudible (y obediente) de todos esos pueblos con el estado-nación. Además, ese tiene que ser un pacto de permanente afirmación.

En un caso, el sello temporal de la conquista como sustracción de la potencia bélica del vencido en el espíritu nacional. En el otro, el sello temporal de la conquista como pedagogía obediente de nación. En ambos, la emanación de soberanía en tanto producto de guerra aparece tácitamente propuesto. A su vez, es necesario separar los tiempos y desdoblar al indio: debe existir como cultura (inocua, vitrinizada), y sobre todo ancestral, sustraída del tiempo. Y también debe existir simultáneamente como amenaza (bárbara, latente), al pacto de conquista.

Coda

Creo que hay una identificación entre el nuevo discurso de la cultura nacional como multiculturalismo con el discurso estratégico de la soberanía. Por eso es tan ambivalente la noción de ancestralidad (en tanto “tiempo de los pueblos otros”) como significante disponible: porque también ha sido cooptada por las políticas de “protección” internacional (como la Organización Internacional del Trabajo), puesta a funcionar en la vitrina de la cultura, otra vez desposeída de la posibilidad de desafiar la temporalidad histórica. En todo caso, la ancestralidad como noción podrá ser “función memorial” si logra salir de la lógica de la permanencia atávica y proponerse como una memoria de conquista que es contemporánea, que discute las estrategias del discurso histórico y filosófico-jurídico y que, sobre todo, participa activamente de la modernidad en tanto disputa política. Mientras la narrativa de la ancestralidad

⁴⁴ Se puede consultar en URL: <http://www.mna.inah.gob.mx/index.php?option=com_sppagebuilder&view=page&id=5062>. Último acceso en 11 abr. 2018.

sea captada por el discurso estratégico cultural de la soberanía y mientras cumpla una función mimética con ese discurso en tanto tiempo-otro, la historia soterrada de la conquista como estructura racializada permanecerá a salvo, y seguirá intacta la justificación de los mecanismos extractivos y de expulsión.

Quizás uno de los desafíos actuales de pensar la lógica de la raza como conquista perpetua sea deconstruir y dismantelar las formas precisas, localizadas, contingentes, en las que el estado latinoamericano actual extiende soberanía desde los atributos de la cultura (en tanto no-historia), lo cual desemboca en prácticas específicas de gubernamentalidad del tiempo. Pero sostener ese argumento será el desafío de futuros trabajos con densidad empírica a partir de la hipótesis que aquí he planteado.

Artigo recebido em 26 de novembro de 2020. Aprovado em 8 de dezembro de 2020.