

Martha Ospina



92

corpografías

**Cuerpo
y danza:
*Archivos
sensibles del
poder colonial***

Resumen:

Se analiza la categoría raza como construcción de dominación mental-corporal, cuyo origen está en el fenómeno histórico de la colonización, vigente para América Latina, y desde una perspectiva de “cuerpo” y “danza” como “archivo”, en el sentido planteado por A. Césaire y F. Fanon, para quienes el *cuerpo colonial* es el espacio conceptual y retórico de constitución de un registro sensible de la violencia ejercida en el dominio colonial. Desde esta perspectiva, nos preguntamos ¿cómo se constituyó el “yo psicológico” en los cuerpos esclavizados de la Colonia?, ¿qué discursos destruyeron qué sentidos vitales y asentaron en su lugar otros? y ¿cómo se manifiesta hoy el esquema corporal del colonizado, en ámbitos como las prácticas danzadas y su escenificación en las modernas fiestas folclóricas?

Palabras clave:

Raza, Colonia, danza, cuerpo-archivo sensible.

Abstract:

The category race, as construction of “mind-body” domination is analyzed here. Its origin is centered in the historical phenomena of colonization, valid for Latin America from a perspective of “body” and “dance” as an “archive” in the sense proposed by Césaire and Fanon, whose view of the body, called for them colonial, is the conceptual and rhetorical space registering in a sensible way the violence exerted in the colonial dominium. We ask from this perspective: ¿How the “psychological ego” in colonial slavered bodies was constituted? ¿What speeches destroyed what vital senses and imposed others? Or, ¿How is the current manifestation of the colonized people’s corporal scheme in ambits as danced-practices and its staging in modern folk festivals?

Key word:

Race, Colony, Dance, body-archive sensible.

La idea de raza ha constituido uno de los ejes fundamentales del patrón de funcionamiento del actual poder mundial de la globalización –que inició con la configuración de América y del capitalismo colonial moderno y eurocentrado–, y es cimiento de la presente clasificación social de la población mundial, siendo una construcción mental que “expresa la experiencia básica de la dominación colonial” (Quijano, 2000). Dicha experiencia “mental” es, a nuestro juicio, elemento estructurante de la psiquis, la corporeidad y el sentido vital de los pueblos dominados y se manifiesta en su devenir cotidiano, en sus construcciones y relaciones ético-estéticas y en los usos y prácticas corporales como la danza, con sus sentidos y significados.

Nos proponemos en este escrito analizar tal categoría como construcción de dominación mental-corporal, cuyo origen está en el fenómeno histórico de la colonización, vigente para América Latina, desde una perspectiva de “cuerpo-danza”, como “archivo”¹, en el sentido planteado por A. Césaire y F. Fanon, para quienes el cuerpo, al que llaman colonial, es “el espacio conceptual y retórico de constitución de un archivo que trabaja en dos dimensiones: una, referida a atesorar, a preservar las marcas producidas por el colonialismo, y otra, a partir de la primera, como espacio de invención de un pensar descolonizador” (De Oto, 2011).

Cuerpo como archivo de la Colonia

El cuerpo es un parámetro fundamental para entender la organización del mundo.

El cuerpo humano es el universo en pequeño. L. V. Thomas

Cuerpo es toda la persona, su sede y su horizonte.

A. Quintero (2009)

El cuerpo es vivencia, se construye en la con-vivencia y es lugar y resultado de la experiencia vital, por ello su grafía depende de la intensidad de la mirada que lo mira, de la temperatura

1 “En este punto es necesario precisar que la noción de archivo que intentamos desplegar no se refiere a la idea usual de repositorio de materiales que guardan entre sí una relativa homogeneidad en su forma, configuración y contenido sino a una que, aun conteniendo algunas de esas dimensiones, se despliega como marca fundacional de un modo de reflexión y análisis. Es decir, pretendemos extender lo que podría llamarse un uso metafórico de la noción de archivo al mismo tiempo que, por su intermedio, intentamos pensar que la constitución del archivo puede alojarse en formatos diversos” (De Oto, 2011).

Cuerpo como archivo de la Colonia

del contacto, de la amplitud del espacio que lo acuna, de la fuerza del golpe o del emocional odio en las palabras... Esta experiencia vital la fundan otros cuerpos, quienes desde su propia historia rehacen y reproducen las nuevas corporeidades. “El cuerpo se enseña desde el cuerpo y, muy a pesar de los discursos que inspira, solo se concreta en el cuerpo” (Ospina, 2012).

Nuestro ámbito de mirada es pues el cuerpo, construcción cultural en donde se reflejan el racismo y el colonialismo, asumido en nexos con la perspectiva de De Oto, planteamiento que lo ve como una especie de *archivo de la sensibilidad colonial*. Es el cuerpo del esclavo evocado por Aimé Césaire quien, según De Oto, lo recuerda tenso frente a las doctrinas y lo presume inescindible, pues no hay ideas sin cuerpos, no hay historias sin experiencias en las que el cuerpo, sus esquemas, se conecten, dado que la respuesta a la fijación y el orden que significa el discurso se articula a partir de recordar el cuerpo, no solamente como acontecer, sino como lugar concreto de acontecimientos: “el cuerpo es el que duele, con el látigo, con la laceración, con la tristeza, o con el disciplinamiento”. Los cuerpos en la trama de la Colonia son ocurrencias, *ex post facto*, de la racialización que ha operado sobre ellos...

El cuerpo, como esquema corporal, es punto central del análisis de Fanon de la constitución del racismo en la Colonia. Este no se impone, es más bien una estructuración definitiva del yo y del mundo, pues establece entre el cuerpo y el mundo una dialéctica efectiva, en la que se introduce debajo del esquema corporal un esquema histórico racial. Los elementos utilizados no los suministraban “restos de sensaciones y percepciones[,] sobre todo táctiles, sinestésicas, visuales”, sino el otro, “el Blanco, quien entreteje mil detalles, anécdotas, relatos”. Se construye un yo psicológico que en lugar de equilibrar se derrumba y genera un esquema corporal epidérmico racial. La variable central de la analítica de Fanon del cuerpo alienado es el colonialismo... Lo que reintroduce el colonialismo en la noción del esquema corporal es la representación, como modo de la conciencia y como modo de conocimiento: “el mundo blanco sobre los negros” (1961).

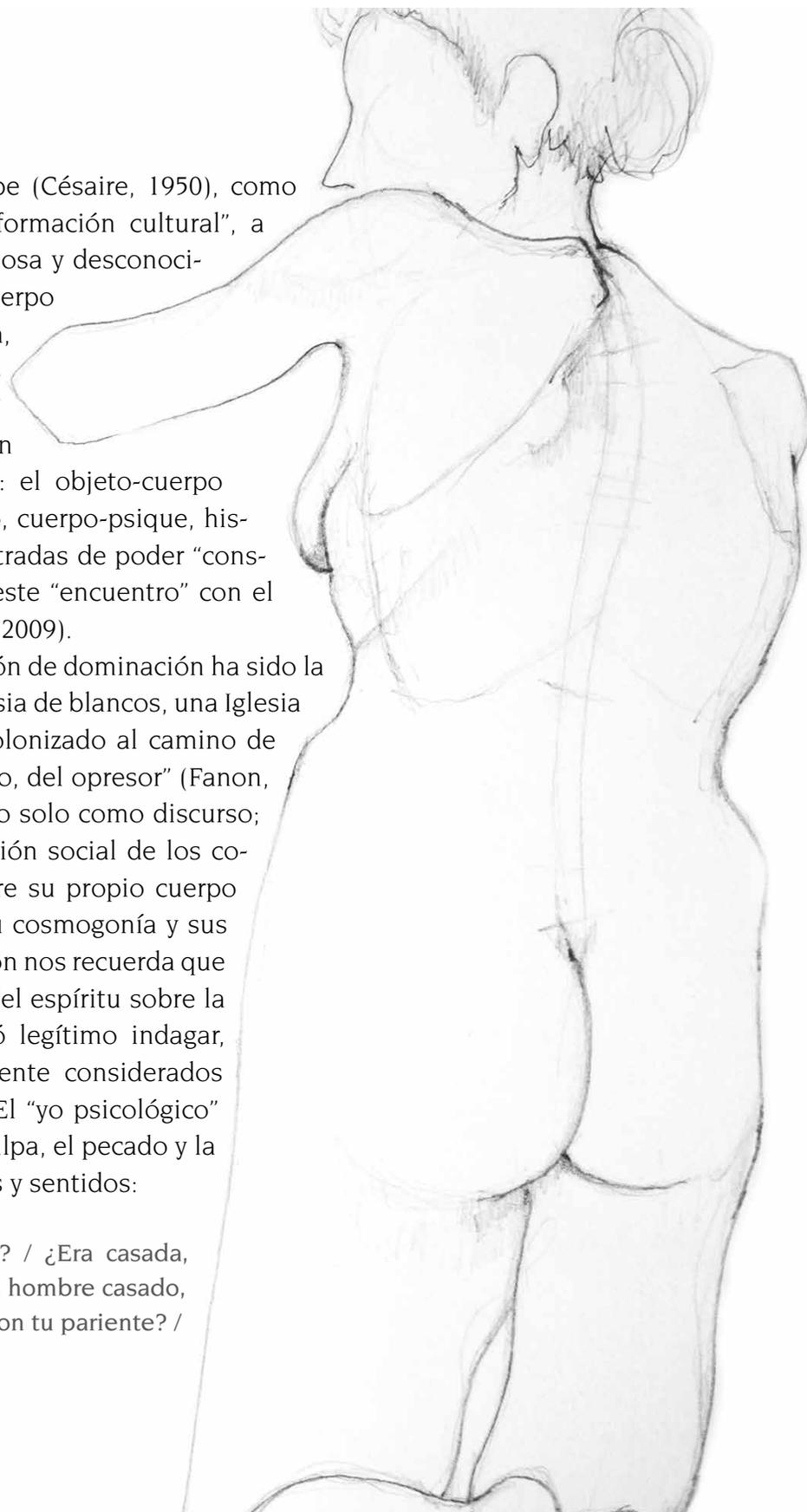
Desde esta perspectiva nos preguntamos ¿cómo se constituyó el “yo psicológico” en los cuerpos esclavizados de la Colonia?, ¿qué discursos y sentidos vitales destruyeron, para asentar en su lugar otros?, ¿cómo está estructurado el esquema corporal del colonizado o cómo se manifiesta hoy, en ámbitos como las prácticas danzadas y su escenificación en las modernas fiestas folclóricas?

Ese “yo psicológico” se imprime para estos pueblos en una relación “cara a cara”, colonizador-colonizado, a través de un “encuentro” en donde se impone la fuerza bruta y la cruel-

dad, al extremo del sadismo y el golpe (Césaire, 1950), como “encuentro físico” “mediado” por la “formación cultural”, a modo de educación e imposición religiosa y desconocimiento de “las razones del otro”. El cuerpo es el lugar de la relación dominadora, al punto de fragmentarse en entidades separadas; se hace fragmentos de “lo” que antes era unidad; el ser dividido en “partes-objetos” reemplaza al “sujeto”: el objeto-cuerpo de dominación... Colonialismo-racismo, cuerpo-psique, historia-identidad son relaciones eurocentradas de poder “construidas sobre la *otredad*”, fundadas en este “encuentro” con el colonizado (Fanon, citado en Quintero, 2009).

Instrumento central en esta relación de dominación ha sido la iglesia, que, “en las colonias es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amo, del opresor” (Fanon, 1961). La imposición religiosa no se dio solo como discurso; sus prácticas acompañaron la disposición social de los colonizados mediante la instigación sobre su propio cuerpo y los imaginarios que acompañaban su cosmogonía y sus prácticas ético-estéticas. André Le Bretón nos recuerda que antes “la religión buscaba el dominio del espíritu sobre la ‘carne’” (1995), para lo cual consideró legítimo indagar, juzgar y castigar aspectos posteriormente considerados “íntimos” o del fuero de lo “privado”. El “yo psicológico” del colonizado se estructuró sobre la culpa, el pecado y la enajenación de sus anteriores creencias y sentidos:

¿Habéis pecado con alguna mujer? / ¿Era casada, soltera, viuda o niña? / ¿O con algún hombre casado, soltero o viudo? / ¿Habéis pecado con tu pariente? /



¿Habéis pecado en la Santa Iglesia o en lugar sagrado de Dios? / ¿Habéis pecado cuando eras chico con tus hermanos o parientes? / ¿Habéis pecado con algún animal como yegua o perra o mula o marrana? / ¿Habéis hecho pecado con tu comadre o habéis tenido pleito con ella [por hacerlo]? / ¿Habéis deseado la mujer de tus próximos? / ¿Habéis abrazado, besado o tentado los pechos de alguna mujer para que hagáis [sic] pecado con vos? / ¿Habéis enseñado a pecar a otros? / ¿Habéis pecado a vista de los muchachos? / ¿Habéis llegado con tu mujer delante de tus hijos? / ¿Habéis enseñado a pecar a algún muchacho o muchacha que no sabe lo del mundo? (s.a., citado en Ariata, 2006).

Es indudable que las actuales formas sociales de control del cuerpo son resultado de “viejas formas de dominación, en las cuales la Iglesia tuvo un papel fundamental” (Ariata, 2006). Al decir de Mariano Ariata, en los confesionarios en lenguas indígenas de la época colonial la información solicitada se refería con frecuencia al cuerpo humano y la reproducción; materiales que buscaban desde referencias a problemas vinculados con un parto hasta expresiones de la sexualidad aborígen:

La información más valiosa sobre sexualidad y reproducción se encuentra en los interrogatorios relativos al sexto y noveno mandamiento, en los cuales se habla de la “codicia” de otro cuerpo, las relaciones extramaritales –insistiendo si se efectuaron con parientes o mujeres vírgenes–, los “tocamientos” considerados impuros [...] la masturbación, las prácticas homo-sexuales, la infidelidad, las prácticas contraceptivas, el adulterio, la práctica sexual durante la menstruación o por vías no vaginales [...], etc. // Todos estos mandamientos aluden, por lo general, a los conceptos cristianos que se pretendían imponer sobre la población indígena –de hecho, se traducían de confesionarios españoles (2006).

En el pasado, el cristianismo veía el cuerpo como una carga, un yugo o una tumba para el alma; al decir de Alejandra Araya, en la cultura cristiano-católica la noción de cuerpo sustenta la de persona, ello significa que la persona se constituye y es reconocida como tal cuando controla su parte sensible y no racional, porque:

El “cuerpo” es entendido como el componente material de lo humano y, en tanto tal, se percibe como un obstáculo para la salvación y perfección del alma. Esta premisa se expresa en ser considerado más humano, más racional o espiritual, cuando se deja de ser

semejante a los animales o brutos. Los argumentos que sustentan estos discursos parten del reconocimiento de una dicotomía esencial entre alma y cuerpo en la naturaleza de los hombres, y la asignación al segundo de imágenes ligadas a lo bestial, material, terrenal, mutable y, en tanto tal, corruptible. Las reglas y normas de comportamiento religioso son prácticas de control del cuerpo y, en este sentido y dentro del horizonte americano colonial, funcionaron como mecanismos de interiorización de los fundamentos filosóficos, morales y éticos de una sociedad occidental cristiana (2006).

Según esta investigadora chilena, las prácticas de control del cuerpo forman parte de lo que Norbert Elias ha llamado el proceso de “civilización occidental” o el acopio de prácticas que permiten dar forma a un aparato de *coacción psíquica* que aparece como un rasgo decisivo en el hábito de todo individuo “civilizado”, aparato que se encuentra en

... íntima relación con la constitución de institutos de monopolio de la violencia física y con la estabilidad creciente de los órganos centrales (los aparatos burocráticos y de Estado). Solamente con la constitución de tales institutos monopólicos estables se crea ese aparato formativo que sirve para inculcar al individuo desde pequeño la costumbre permanente de dominarse (citado en Araya, 2006).

“De ese modo, el cristianismo, en el proceso de colonización de América, funcionó como ideología porque permitió sustentar discursos sobre la autoridad y organizar el poder en todos los ámbitos de la existencia social” (2006).

Dominarse, reprimir el cuerpo y todos sus “productos”, culpabilizar y culpabilizarse ante la presencia inminente del deseo, transformar la pulsión en acciones encubiertas, solapar, disimular y enmascarar, definieron en buena parte las formas de los cuerpos y sus encuentros. Las únicas acciones y comportamientos soportados son aquellos relacionados con el sometimiento al poder y a la productividad laboral, comportamientos corporales normados, en íntimo engranaje con las instituciones, las jerarquías y el Estado: el cuerpo tomaría la forma-símbolo-movimiento que arrojó el aparato-molde de coacción psíquica de Occidente, forma del individuo civilizado colonizado.



Racismo y psicología del colonialismo

¿Cómo se forman sujetos “entre-medio”, o en el exceso de la suma de las “partes” de la diferencia (habitualmente enumeradas como raza/clase/género, etc.)? ¿Cómo llegan a ser formuladas las estrategias de representación o adquisición de poder [empowerment] entre los reclamos en competencia de comunidades donde, pese a las historias compartidas de privación y discriminación, el intercambio de valores, significados y prioridades no siempre puede ser realizado en la colaboración y el diálogo, sino que puede ser profundamente antagónico, conflictivo y hasta inconmensurable? Homi K. Bhabha (1994).

Dice Franz Fanon que el colono y el colonizado se conocen desde hace tiempo. Al parecer son las dos caras de una misma moneda con la capacidad de afectarse mutuamente.

El colono conoce a los colonizados, pues son su obra. “El colono saca su verdad, es decir, sus bienes, del sistema colonial”, por ello sabe que el colonizado “es un envidioso” y no lo ignora, pues, “sorprendiendo su mirada a la deriva, comprobaba amargamente, pero siempre alerta: [que los colonizados] ‘quieren ocupar nuestro lugar’” (Fanon, 1961).

Quizás para él, dada su condición de colonizado, solo hay un camino de libertad posible: instalarse en el

lugar del colono, es decir, el camino del blanqueamiento. En el contexto colonial –percibido en su aspecto inmediato– “es evidente que lo que divide al mundo es primero el hecho de pertenecer a tal especie o a tal raza”, y luego, ser nativo del territorio y la cultura, espacio de la dominación. Así, “a pesar de la domesticación lograda, a pesar de la apropiación, el colono sigue siendo siempre un extranjero [...]. La especie dirigente es, antes que nada, la que viene de afuera, la que no se parece a los autóctonos, a ‘los otros’” (Fanon, 1961).

Desde la perspectiva de Fanon, la pregunta “¿quién soy en realidad?”, que se hace el pueblo dominado la suscita el colonialismo con la negación sistemática del otro y de todo su atributo de humanidad. Este carácter totalitario de la explotación colonial desde el colono hace del colonizado “una especie de quintaescencia del mal [...]. La verdad es que la colonización, en esencia, se presentaba ya como una gran proveedora de los hospitales psiquiátricos” (Fanon, 1961).

Desde esta perspectiva, se dio en el período aparentemente tranquilo de la Colonia una patología mental permanente y abundante, producto directo de la opresión:

Por regla general, la psiquiatría clínica reúne los diferentes trastornos presentados por nuestros enfermos bajo la rúbrica de “psicosis reaccionales” [...] el acontecimiento que desencadena todo es principalmente la atmósfera sanguinaria, despiadada, la generalización de prácticas inhumanas, la impresión tenaz que tienen los individuos de asistir a un verdadero apocalipsis. Aquí es la guerra, esa guerra colonial que con mucha frecuencia se manifiesta como un auténtico genocidio, esta guerra que trastorna y quiebra al mundo, la que constituye el acontecimiento motivador [...] [donde] el conjunto de la personalidad resulta definitivamente desintegrado (Fanon, 1961).

Para Franz Fanon, el canon usual aquí es la frecuente malignidad de los procesos patológicos, pues “son trastornos que persisten durante meses, atacando fuertemente al yo, y dejando casi siempre como secuela una fragilidad prácticamente perceptible a simple vista”. El colonialismo no solo procura el control de las mentes, “sino que en la negación de la plena humanidad y dignidad de las gentes colonizadas promueve precisamente el descontrol de sus mentes, y hasta afecta las de los propios colonizadores” (citado en Montijo, 2004).

En otra dirección, pero complementando nuestra argumentación, Fanon nos recuerda que, a pesar de todo, “un pueblo colonizado no es sólo un pueblo dominado”. Si bien el some-

Danza, archivo de la Colonia

timiento a la esclavitud, el autoritarismo, el desconocimiento de la humanidad del esclavizado-colonizado son materia suficiente para desequilibrar las mentes y marcar las corporeidades de los sometidos, la adaptación de la supervivencia implica el conocimiento sofisticado del colono por parte del colonizado, la adaptación a la tarea y a la relación de producción y el ejercicio encubierto de lo propio, para no perder el sentido. Así, la imitación del “otro”, del colonizador, se combina con la burla, la crítica, y la resistencia, con la sofisticación de los mecanismos para ejercer las cosmogonías que identificaban a cada grupo colonizado, aspectos que perseveran hoy día, tiempo de las persistencias coloniales en la poscolonialidad.

Es indudable que toda experiencia vivencial se despliega corporalmente, asumiendo lo propio y lo ajeno, lo deseable y lo impuesto, lo intencional y lo que se escapa. Así, en la histórica construcción somática de los pueblos latinoamericanos se adivina la presencia del colono en el gesto del colonizado y la persistencia de los sentidos de vida de los africanos, junto con las cosmogonías precolombinas incorporadas en cada uno de los cuerpos-archivo que somos.

Danza, archivo de la Colonia

¡Baile, botella y baraja! Esa fue la consigna de la política de algunos gobernadores en el periodo colonial español para distraer a sus súbditos caribeños y mantenerlos alejados de las ansias de libertad e independencia. Por otro lado, muchas revueltas de esclavos en dicho contexto colonial se iniciaron precisamente en sus bailes (Quintero, 2009).

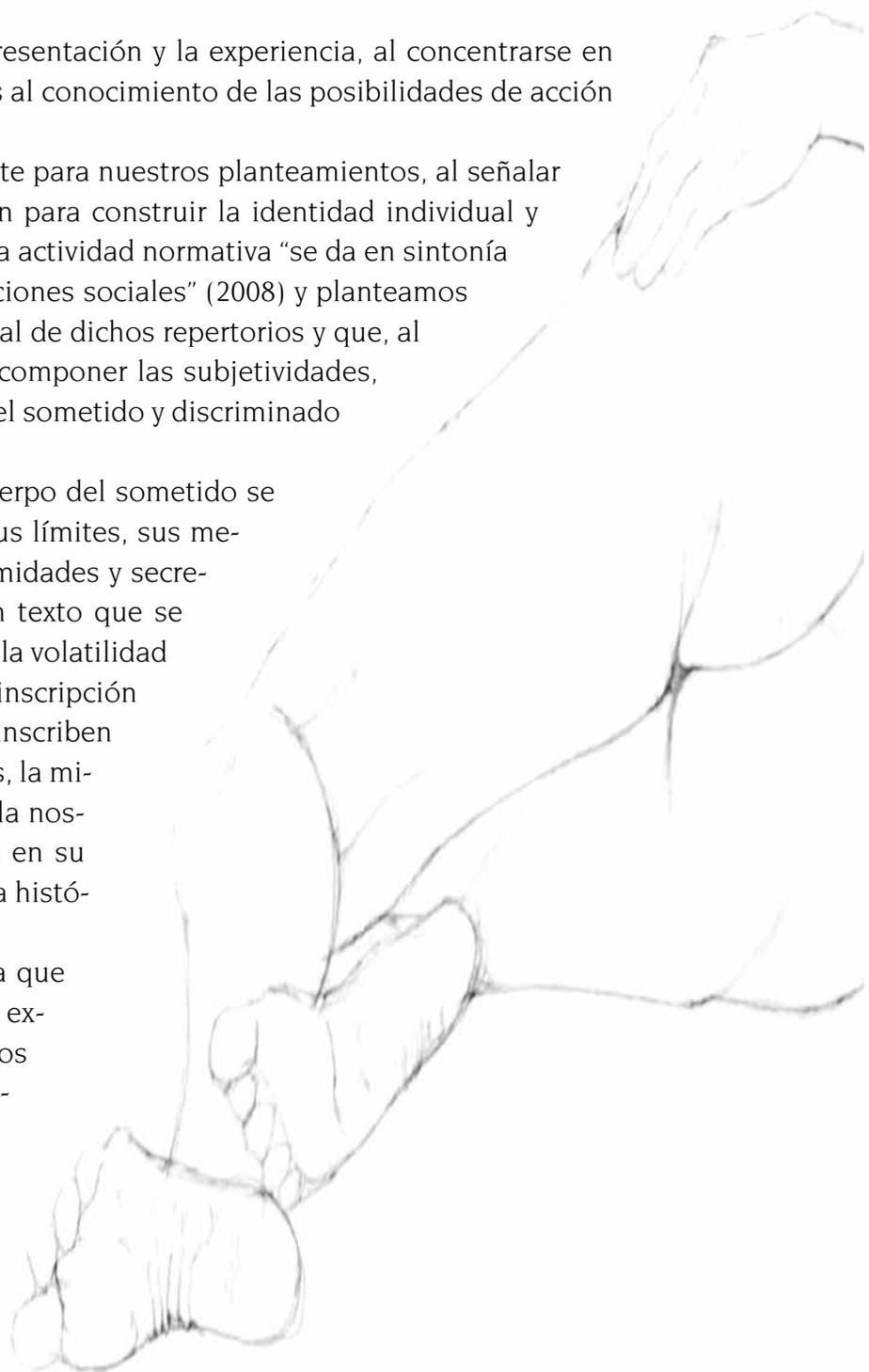
La danza en sus diferentes manifestaciones ha sido una de las expresiones corporales en las que se advierte la presencia de identidades generadas y reformuladas a lo largo del devenir histórico de los pueblos latinoamericanos. En ella se advierten los hilos de un tejido cuyos aportes indígenas y africanos se entrecruzan con aquellos de origen europeo, tejido que estos *compañeros mansos* dejaron hilvanar de acuerdo con los propósitos de la dominación colonial, que se manifiestan aún en su proceder actual y para cuyo estudio es oportuno recordar, en palabras de la antropóloga colombiana Zandra Pedraza, que “sobre todo análisis, la condición humana encarnada solo puede ser verdaderamente comprendida como terreno existencial de la cultura” (2008). Pedraza se ocupa además del vínculo entre la representación social del cuerpo y la formación de identidad, “como una experiencia que se vive y se expone somáticamente”

(2008), y se centra específicamente en la representación y la experiencia, al concentrarse en esta última, con lo que otorga especial interés al conocimiento de las posibilidades de acción y a la conciencia individuales.

Así, Pedraza aporta un elemento relevante para nuestros planteamientos, al señalar que “modular la experiencia es una condición para construir la identidad individual y social”. En consecuencia, entenderemos que la actividad normativa “se da en sintonía con el repertorio simbólico de las representaciones sociales” (2008) y planteamos que la danza-baile es un elemento fundamental de dichos repertorios y que, al constituirse en experiencia somática, pasó a componer las subjetividades, en conjunción con el malestar y sufrimiento del sometido y discriminado en los procesos de dominación de la Colonia.

En la danza, la música y el canto del cuerpo del sometido se declaran sus contrariedades, sus quimeras, sus límites, sus memorias y sus olvidos; allí se archivan sus intimidades y secretos, “lo que implica su transformación en un texto que se escribe bordeado de sufrimiento, haciendo de la volatilidad e inestabilidad de los recuerdos y la voz una inscripción inamovible” (Aranguren, 2010). También se inscriben en él las conformidades y rebeldías silenciosas, la miseria y la inadecuación, las secretas ironías y la nostálgica alegría del reencuentro, lo que revela en su inscripción danzada un característico esquema histórico-racial.

Al respecto Fernando Ortiz nos recuerda que el baile, al son de instrumentos y cantos, es la expresión suprema del arte musical de los negros africanos, y que se trata de “una de las características de las culturas de los negros que más se trasplantó fuera de África, en las tierras blancas”. La música “bailada y cantada” a la que se refiere Ortiz es aquella de la que dice Vergara: “Es cosa bien rara que los





cultos blancos no hayan podido darles una sola alegría a los negros, y que estos, desterrados y extranjeros, hayan traído tal regalo a los blancos” (citado en Ortiz, 1993).

Los cantos-rituales en África se completan con la danza, son “cantos-actuales” que, “dada la impregnación de los hechos sociales por la religión y la magia”, son acción cantada, que en el fondo será un rito, “aun cuando a veces su originaria ritualidad sea ya borrosa y esfumada”. Sin embargo, hoy es común encontrar en Cuba y en la Latinoamérica negra una disociación colectiva entre danza y canto, “por la influencia ambiental de los blancos” (Ortiz, 1993). Hasta la práctica corporal cantada, integrada originalmente, llega la fragmentación y la especialización de Occidente, que transforma la experiencia sensible de los colectivos negros en América Latina.

Este es tan solo uno de los hilos del entramado que se constituye en ejemplo de la “composición” de las subjetividades danzadas que se tejen en “conjunción” con los procesos de dominación dados en la Colonia. De dicha conjunción surgen danzas de imitación, de resistencia, de representación de lo propio y de lo ajeno, como expresión de frustración, ira y odio ante la esclavitud, y hasta de añoranza del sentido perdido.

Descolonizar o generar conciencia en el colonizado

Ya usté lo ve/ en el día menos pensao.../ Si se me trata con maña/ me cogen mal confesao./ Tengo mi dedo amarrao./ Ni a la muerte tengo miedo./ No nací para semilla.
Convite²

² Grupo folclórico dominicano (Montijo, 2004).



El cuerpo-gesto-movimiento danzado es archivo que narra y muestra la síntesis de la construcción de subjetividades que se hilvanó para América Latina durante la Colonia y que revela lo que los discursos no logran asir ni completar ni ocultar. Constituye así un importante material que contribuye al análisis de la condición humana encarnada, que, comprendida en el terreno existencial de la cultura, nos muestra una práctica presente que se ha adaptado y recreado, protagonizando la supervivencia “esperanzada” de los pueblos latinoamericanos y nombrando en silencio aquello que aún genera sentidos de vida y convida al encuentro.

El cuerpo es el espacio conceptual y retórico de constitución de un registro sensible de la violencia ejercida en el dominio colonial latinoamericano, en donde el “yo psicológico” se constituyó con la esclavitud, la estigmatización racial, la discriminación y la instauración de discursos y prácticas que avasallaron los sentidos vitales de los pueblos colonizados. Así se tejieron sofisticadamente sus consecuencias en una historia cuyos efectos aún se vivencian, en tiempos del capitalismo globalizado, y reclaman la transformación planetaria de las actuales condiciones sociales, económicas y políticas.

Por otro lado, y dado que “el intercambio y/o los préstamos en la historia cultural no dejan de señalar a la cultura como un hecho social marcadamente ambivalente, la ambivalencia, en efecto, es inherente a la idea de cultura” (Díaz, 2011). Así visto, todo proceso cultural sufre la tirantez entre creatividad y regulación normativa.

La danza, en medio de este dilema cultural, no es la excepción, por lo que se proyecta dentro de “un conjunto de oposiciones binarias, no necesariamente dualistas, como invención/preservación, discontinuidad/continuidad, novedad/tradición, rutina/ruptura de modelos, normatividad/quebrantamiento normativo, único/corriente, cambio/monotonía e inesperado/predecible” (Díaz, 2011). En parte receptora y en parte protagonista de su devenir histórico, la danza de los pueblos estigmatizados de la Colonia –parafraseando a Bauman– se constituye a sí misma y es constituida por lo otro. El cuerpo danzante de la “danza viva” de estos pueblos es un “reservorio” que “no evidencia una estructura compacta”, sino que más bien está sujeto a “permanentes cambios en el tiempo y en sus movilizaciones espaciales”. Pues “lo real en la producción cultural es el cambio constante, marcado por las disposiciones a la permeabilidad o por las estrategias a no desaparecer renovándose, ‘clandestinizándose’ o ‘metizándose’” (2011).



“dar salud mental al colonizado”

La “danza viva” de los pueblos estigmatizados desde el racismo colonial y sus usos en el folclorismo escénico (danza negra o mulata en un mundo de blancos), son síntesis corporales que aún hoy preservan y “atesoran” las marcas producidas por el colonialismo. A pesar de ello, su práctica misma –parafraseando a De Oto– constituiría el potencial espacio de invención de un pensar descolonizador. La estesis recreada en este regular encuentro colectivo promueve solidaridades, más allá de la clase o el color de piel –y sus clasificaciones–, y cuestiona las verdades que el colonialismo instaló en sus formas-gestos-movimientos, para diferenciar el sentir y distanciar las concurrencias. Danzar en los escenarios de la fiesta, aún hoy, nos instala “más allá de nosotros mismos” y pone en cuestión las lógicas que sitúan el poder y el sometimiento en grupos racial, económica o socialmente diferenciados. Sin embargo, un danzar colectivo, en una aparente mezcla “desinteresada”, no plantea de suyo un ejercicio decolonial. Las marcas producidas por el colonialismo localizan diferencias, roles y distancias, y visibilizan u ocultan la sofisticada administración de los reconocimientos.

La búsqueda de reconocimiento toma diversas formas en las oportunidades escénicas de una fiesta que reúne la complejidad de los procesos sociales, culturales y políticos. Allí, en la fiesta del folclor, se dan encuentro los grupos de danza y música, en una competencia investida de concurso o de reinado, regidos por los gobernantes de turno –entre manipulaciones y oportunismos que reinstalan la supuesta pluralidad, como mapa multidiverso de identidades, en las que todos, al participar, aspiran en “igualdad de condiciones” a ser vistos y reafirmados en su singularidad–. Como saldo, el desencanto, la rivalidad, la falta de certeza frente a la propia danza, el cuestionamiento o el olvido del gesto propio y del símbolo ancestral y el proyecto de transformación de la propia forma expresiva en función de las “reglas de turno”. Las fiestas populares, como expresión cultural, “son reveladoras del lugar concedido al otro en la nación, de los procesos de modernización social y política [...] de las estrategias de control sobre lo popular y de la legitimación de un orden en construcción” (Cunin, 2006). Allí se califica la expresión danzada en todos sus matices, en medio de discursos y prácticas que convierten el lugar del encuentro y reconocimiento en otro componente del juego de las modernas prácticas coloniales.

Para Franz Fanon, descolonizar es “dar salud mental al colonizado”, lo que implica generar en el sometido “una toma de conciencia abrupta de las realidades económicas y sociales”. Esta toma de conciencia proyectaría un decidido actuar político y una transformación de la visión racializada y de clase, de poder y cultura. Sin embargo, la adquisición del poder político y la ampliación de la causa multiculturalista provienen de proponer cuestiones de solidaridad

y comunidad desde la perspectiva intersticial, ya que “las diferencias sociales no son dadas simplemente a la experiencia mediante una tradición cultural ya autenticada; son los signos de la emergencia de la comunidad vista como un proyecto (a la vez una visión y una construcción) que nos lleva ‘más allá’ de nosotros mismos” (Bhabha, 1994). Esto implica un espíritu de revisión y reconstrucción de las *condiciones* políticas de un presente que “sigue siendo una lucha por el poder entre distintos grupos dentro de los grupos étnicos, por lo que se dice y quién dice qué, quién representa a quién”³, quién tiene el poder y quién decide qué para quién.

En términos de la danza, bien se puede fijar la mirada en los ámbitos diferenciales de sus prácticas y establecer qué dicen sus gestos, en qué lugares se instauran, quién legitima unas u otras formas de hacer y cuáles son los nuevos sincretismos y mímisis que buscan asegurar su “supervivencia” en medio de complejos juegos híbridos, dados entre prácticas ancestrales y diversos escenarios, políticas, industrias, circulaciones, artistas, artesanos y públicos. Allí, en las prácticas actuales de la danza, es necesario comprender la diferencia cultural como la producción de identidades minoritarias que “se resquebrajan” (se autoenajenan) en el acto de ser articuladas en un cuerpo colectivo⁴.

Sin embargo, muy a pesar de las formas aparentes del encuentro de los cuerpos multicolores en la fiesta o en los escenarios, “sigue siendo el deseo de reconocimiento lo que lleva la experiencia de la historia *más allá* de las hipótesis instrumentales, y es el espacio de intervención emergente en los intersticios culturales lo que introduce la invención creativa en la existencia”. En la danza, la música y el canto del cuerpo del sometido “hay un regreso a la *performance* de la identidad como iteración, la re-creación del yo en el mundo del viaje, el re-amentamiento de la comunidad fronteriza de la migración” (Bhabha, 1994). Una iteración que manifiesta su deseo por el reconocimiento de la presencia cultural es una “actividad negadora” que resuena con la ruptura de la barrera temporal de un “presente” culturalmente colusorio⁵ (Fanon, en Bhabha, 1994).

³ Conversación con Fredrich Jameson (en Ross, 1988: 17, citado en Bhabha, 1994).

⁴ “El multiculturalismo no refleja la complejidad de la situación que yo enfrento diariamente. [...] Se necesita una persona que salga fuera de sí misma para ver realmente lo que está haciendo. No quiero condenar a gente bien intencionada y decir: ‘Es cosa de negros, ustedes no entenderían’. Para mí, eso es esencializar la negritud” (Renée Green, en Bhabha, 1994).

⁵ De ‘colusión’: pacto que acuerdan dos personas u organizaciones con el fin de perjudicar a un tercero.

Referencias

Referencias

Referencias

Referencias

Referencias

108

corpografías

Aranguren, J. P. (2010). De un dolor a un saber: cuerpo, sufrimiento y memoria en los límites de la escritura. *Papeles de CEIC*, 2 (septiembre), pp. 1-27. Recuperado 29-4-13. En línea: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76517019003>

Araya Espinoza, A. (2006). El castigo físico: el cuerpo como representación de la persona, un capítulo en la historia de la occidentalización en América, siglos XVI-XVII. *Historia (Santiago)*, 39 (2) (julio-diciembre). Scielo. Recuperado 2-4-13. En línea: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0717-71942006000200001&script=sci_arttext

Ariata, M. (2006). La religión y el cuerpo americano. Facultad de Ciencias Sociales UBA. Monografias.com. Recuperado 2-4-13. En línea: <http://www.monografias.com/trabajos18/seminario-informatica/seminario-informatica.shtml>

Bhabha, H. (1994). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.

Césaire, A. (1950). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

Cunin, E. Y. (2006). *Fiestas y carnavales en Colombia*. Medellín: La Carreta.

De Oto, A. (2011). Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial. *Tabula Rasa*, 149-167.

- Díaz, R. A. (2011). *De bailes deshonestos, comedias y otros fandangos. Las culturas negra y mulata en la Nueva Granada: Un escenario de investigación*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Fanon, F. (1961). *Los condenados de la tierra*. Rosario: Colectivo Editorial Ultimo Recurso.
- Le Bretón, D. (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Ortiz, F. (1993). *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas.
- Ospina, M. (2012). *La danza entre el arte y la artesanía. (Proyecto de Investigación)*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- Pedraza, S. (2008). Experiencia, cuerpo e identidad en la sociedad señorial en América Latina. *Espacio Abierto*, 17 (2), pp. 247-266.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso. En línea: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Quintero, Á. (2009). *Cuerpo y cultura*. Madrid: Iberoamericana.
- Ross, A., comp. (1988). *Universal Abandon: The Politice of Postmodernism*. Edinburgh University Press.

Referencias

Referencias

Referencias

Referencias

Referencias