



Departamento de Filosofía

**Los cuerpos de los oprimidos y *El mundo del revés*:
La colonialidad del ser en la sociedad actual y las víctimas de
la negación**

Trabajo de Grado presentado como requisito para optar al título de
Licenciatura en Filosofía

Estudiante

Richard David Álvarez Mosquera
Código: 1125806

Director

Julián Fernando Trujillo Amaya, Ph.D.
Profesor Titular Departamento de Filosofía

Santiago de Cali, abril 29 de 2018

AGRADECIMIENTOS

A Nelly Mosquera Gómez y a Richard Álvarez Medina, que me aguantaron y me dieron todo su amor para terminar mis estudios de pregrado.

A mi mayita, cuyo nido de amor también es el estudio donde escribí estas páginas.

Al profesor Julián Trujillo que lidió con mi impuntualidad y puso sus conocimientos al servicio de esta entrega.

DEDICATORIA

A todos los niños y niñas del mundo que padecieron hasta la muerte y que hoy padecen el capitalismo tardío en carne propia. Mientras los que podemos filosofamos, ellos piensan en sobrevivir al hambre y a las diferentes formas de la violencia.

RESUMEN

El presente trabajo propone una breve interpretación de la realidad social latinoamericana a partir de una genealogía decolonial de la expresión popular marginal, vista desde dos perspectivas territoriales y temporales específicas: Fuerte Apache (agrupación de rap urbano, Buenos Aires- Argentina) y los niños raperos del basurero (Navarro, Cali-Colombia). Se intenta ampliar la comprensión acerca de la opresión con base en sus expresiones culturales incorporadas en seres humanos concretos. Este ejercicio hace explícitas las distintas ideas y críticas que des/cubren la injusticia y nos invita a reflexionar sobre la maravillosa capacidad de los pueblos victimizados para contarnos sus problemáticas, renarrarse y resignificar su experiencia vital haciendo uso de la oralidad, el arte y las formas post-humanísticas de comunicación de las que nos habla Peter Sloterdijk en sus célebre obra *Reglas para el parque Humano* (1999), pues aunque estas historias locales que narran los oprimidos permanezcan desposeídas de toda validez, estructura o interés académico, hacen evidente la exterioridad negativa en la que la colonialidad los sitúa. Reflexionaremos sobre la opresión encarnada en sujetos concretos de carne y hueso, con ayuda de alguno de los conceptos de Iris M. Young sobre las cinco caras de la opresión. Así aparecerán entonces la negación, además del eje de la racialidad, como expresiones de la no-ética sistémica, concepto inserto en el tejido decolonial de Nelson Maldonado en su ensayo *Sobre la colonialidad del ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto* (2007). En definitiva, este trabajo es una crítica a la negación de las víctimas, a partir de la afirmación de estas mediante las formas simbólicas del arte y la cultura.

PALABRAS CLAVE

Colonialidad del Ser, Corporalidad, Negación, Exclusión, Racialidad, Opresión, Post-humanismo.

“Antes de hablar de la cultura considero que es más importante señalar que el mundo tiene hambre y que no se preocupa por la cultura; y que no es sino artificialmente que se quiere proyectar hacia la cultura pensamientos que están dirigidos al hambre.

Lo más urgente, a mi parecer, no es tanto defender una cultura cuya existencia jamás ha salvado al ser humano de la pelea por vivir mejor y de no tener hambre sino extraer de lo que llamamos cultura las ideas cuya fuerza viva es semejante a las fuerzas del hambre”.

Antonin Artaud, Prefacio de *El teatro y su doble*

ÍNDICES

Agradecimientos	2
Dedicatoria	3
Resumen	4
 Introducción	 9
 Capítulo I: La colonialidad del ser y su influencia en la cultura.	 18
-La víctima vista desde su corporeidad oprimida	22
 Capítulo II: Dos encuentros con las víctimas de Nuestra América	 25
-El mundo del revés	27
-Saranda de Sueños	50
 Capítulo III: Conclusiones.	 69
- Nuevas preguntas e ideas a manera de conclusión.	70
 Referencias	 74
Anexos	77

¡Grita!

**Al fin y al cabo, aguantar las emociones no te hará más fuerte
de lo que te hará menos humano,
ni siquiera el viento soplará el sordo murmullo de tu
indiferencia,
ya el tiempo se encargará de borrar los ruidos de las voces
que no escuchas,
aunque gritan de dolor.**

**Sacúdete la injusticia, la simpleza del egoísmo,
el miedo que te silencia el amor.**

**Troca las notas de la razón,
tu alteridad es la sonata más digna,
escucha la injusticia que estropea tu melodía,
deja que tu vida se haga consigna y Grita!**

Enzo



Figura #1.

INTRODUCCIÓN

“Allí, donde yo hubiera podido seguir siendo espectador, soy responsable, es decir aún, hablante. Ya nada es Teatro, el drama ya no es juego. Todo es grave”. (Lévinas, 1974, p.105-106)

En los inicios del año 2011, justo cuando daba los primeros pasos en la Universidad del Valle, pasaba mis días de adolescente como cantante empírico de “**Maleanteo**”, un tipo de rap gánster en español con un gran arraigo en la juventud de América Latina, que se reproducía en las calles del Distrito de Aguablanca (donde he vivido siempre) y que tiene su origen en las canciones de las pandillas en las Antillas caribeñas. Por aquellos días las Galladas, grandes grupos de adolescentes, se debatían a cuchillo e incluso con revólveres artesanales, el control de las esquinas y de los sitios de esparcimiento público, lugares en los que departían al son de este tipo de música urbana. Eran las juventudes excluidas de Cali las que en masa salían a engrosar las filas de los Parches o galladas.

Inspirados por nuestros orígenes y sin tener mucho más de que hablar con conocimiento de causa, grabamos un videoclip para una canción que titulamos *Soy Calle*, que reunía diez artistas urbanos (en su mayoría principiantes) de barrios populares, este clip fue rodado acompañado de jóvenes de pandillas en barrios como Manuela Beltrán, Siloé, Villa Blanca (Sector del Pondaje) y Marroquín. **Enzo** era el pseudónimo artístico con el cual me identificaba en este mundo urbano, y este sigue siendo mi pseudónimo hasta hoy.

En ese mismo primer semestre curse *Introducción a las Teorías de la argumentación*. Entonces me empecé a dar cuenta que las letras de nuestra canción significaban o mostraban las inconformidades, la violencia y la situación precaria de nuestros barrios. Después de adentrarme en algunas teorías de la argumentación y del lenguaje (con autores como Ricoeur, Cassirer, Barthes, Wittgenstein, Perelman, Toulmin, Habermas y Castoriadis, entre otros), entendí que las expresiones culturales eran una vía para escuchar y comprender a la

gran mayoría de la población que se mantiene en condiciones de ciudadanía inexistentes o precarias, por fuera de los círculos de aprendizaje académico superior e incluso básico y medio, y también por fuera de los pequeños círculos de inclusión política de la nación colombiana, que estos sujetos excluidos hacían uso de sus herencias étnicas y de sus arraigos musicales y lingüísticos para quejarse, para contar sus historias ignoradas, para denunciar las injusticias sociales, para identificarse a sí mismos y a sus grupos como subjetividades otras.

A partir de este pequeño descubrimiento me dediqué a intercambiar rimas, a escuchar con atención y a investigar las distintas voces urbanas y rurales que desposeídas, negadas y excluidas, irrumpían con sus demandas y expresiones desde todos los rincones de Nuestra América a partir de la expresión cultural y sus juegos de lenguaje.

Repetí estas experiencias y experimentaciones al interior de la cultura Hip Hop a medida que avanzaba con mis estudios, a la distancia por medio de amigos en el continente que me recomendaban los videos y las páginas de raperos nacidos en las zonas marginales (los cinturones de la miseria), y en presencia, principalmente, con los jóvenes (mis pares) de los barrios populares de Cali.

Encontré las voces subterráneas que se propagan en el mundo marginal, mundo que en Dussel habitaría el pobre occidentalizado a la sombra de la totalidad imperial, luchando por afirmarse desde la alteridad. Y a la vez, ese mundo marginal podría aparecer también a nuestra reflexión como la zona del *no/ser* de Fanon. Con el sujeto occidentalizado que además de pobre, se encuentra racializado y carga con una de las formas más penosas de la negación: el racismo, la colonialidad del ser en su origen, aún vigente hoy como su más triste y deplorable expresión. Escuchar las voces provenientes del lado oscuro de la modernidad, me hizo ampliar mi comprensión sobre la cultura de la esclavitud moderna, fundadora de las infames jerarquías racistas entre los seres humanos.

Al calor de estas experiencias, en las que he participado como investigador y como rapero, pude construir una hipótesis. Lo que vemos en estos versos de guetto es la autopoíesis del artista callejero que, desde

el desarraigo de su contexto hostil y precario, configura su interpretación ideológica de la vida e inaugura una génesis cultural, que es política y que nos permite elaborar un diagnóstico filosófico, tanto de la perspectiva y el contexto de la víctima, como de la estructura social que lo victimiza. Las rimas que vamos a analizar son sólo una vía para la indagación y nos inspiran para profundizar en el problema de la Colonialidad del Ser.

En estos barrios los que cantan no son actores ni opinan, son cuerpos oprimidos que denuncian mediante el lenguaje sintomático de su canto y su danza la injusticia social que ellos encarnan. Tienen hambre, sed, carencias. Sufren físicamente su negación. Necesitan afirmar su vida.

“Es en función de las víctimas, de los dominados o excluidos, que se necesita esclarecer el aspecto material de la ética, para bien fundarla y poder desde ella dar el paso crítico (...) Las culturas, por ejemplo, son modos particulares de vida, modos movidos por el principio universal de la vida humana de cada sujeto en comunidad, desde dentro. Toda norma, acción, microestructura, institución o eticidad cultural tienen siempre necesariamente como contenido último algún momento de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en concreto”.

(Dussel, 1998, p. 91)

Un enfoque crítico, situado geográfica y políticamente en el pensamiento y cultura de Nuestra América, tiene la férrea responsabilidad de militar en los barrios periféricos (también en las veredas campesinas, indias y afros) para buscar las corporeidades, los discursos y las voces a la sombra del sistema mundo (“*World-System*”, Wallerstein, 1974), que se afirma negándolas. Allí, donde habita lo negro, lo pobre, lo feo, encontramos el punto de partida de indagación para transitar el ancho camino de injusticias que produce la lógica del capitalismo.

Necesitamos escuchar que se dice en las catacumbas, en las cloacas de la vida moderna. Hay que conocer el arte de los tugurios, la estética del horror, esa que Víctor Bustamante evoca en uno de sus ensayos filosóficos *Punkeros* en ese Medellín de 1991.

Desde la derrota de Moctezuma y Atahualpa hasta hoy, esta gran sombra colonizadora arropó la mayoría de las lenguas y culturas vernáculas habladas y practicadas otrora por pueblos originarios de estos territorios y lo mismo con las diversas culturas de las gentes que fueron traídas desde el continente africano a trabajar para los protagonistas de la matanza generalizada de la conquista.

Los conquistadores impusieron un modelo educativo y lingüístico por medios bélicos y de carácter obligatorio para todos los ciudadanos de la Nueva España, desde aquello ha pasado algún tiempo, sin embargo, aún en las actuales repúblicas este conserva una tendencia a la occidentalización y es una piedra angular para el sostenimiento de la hegemonía cultural de carácter colonial. El sistema educativo hace parte de una estrategia del imperialismo occidental actual, aunque es posible incluso en gobiernos de izquierda, como bien señala Josef Stermann (2014) en sus trabajos sobre la interculturalidad en la política de los estados Latinoamericanos. Pero sobre todo lo vemos en la doctrina Norteamericana.

“El objetivo de la guerra lo constituyen las mentes de la humanidad. {...} La educación es el medio por el cual las culturas retienen, transmiten y hasta promueven su pasado. Así, quien controla el sistema de educación determina el pasado –o como se ve a este- tanto como el futuro. El mañana esta en las manos y en las mentes de quienes hoy están siendo educados”.

(Lewis, 1980. 1989. P.52)

Será el pensador caucano Humberto Cárdenas (2005), quien nos ayudará a entender algunas de las claves lingüísticas y gramaticales de esta hegemonía, voz reproductora de la colonialidad, homogeneizadora de las mentes. Una cultura producida en el aula moderna que Peter Sloterdijk identifica desde su crítica a la modernidad con el proyecto de humanismo moderno convaleciente y que se reproduce en su esencia práctica como una máquina de adoctrinamiento social, fotocopiadora de conceptos y costumbres, inculcada en cartas para lecto/amigos que hablan de sociedades ideales y de derechos y deberes universales

mientras, para los pobres, el cielo arde.

Este ideal del humanismo de la posguerra que desde las escuelas resucitó el espíritu moderno, armado-erudito por toda la tierra, se puede sintetizar en la siguiente sentencia: *El mundo es un parque y tiene sus reglas*.

Y es esta escuela humanista, que aún sigue siendo la gran apuesta de nueva educación escolástica hegemónica, la que dejó por fuera de sus aulas a millones de desposeídos en campos y ciudades de la periferia occidental.

Son los **Cuerpos de los Oprimidos**, arrancados de sus lenguas ancestrales, despojados de toda posibilidad de validez académica, desplazados violentamente (por intereses económicos en casi todos los casos), arrojados al desarraigo y al esfuerzo por la supervivencia, los que producen sus críticas autónomas y autóctonas en plena hibridación, justo cuando sienten la negatividad que los eclipsa y se expresan en rechazo. Colonizados, encubiertos por la racionalidad moderna. Críticos sufrientes. En esto Fanon siempre tuvo razón, pues en su metodología nos propone escuchar a los *Damnés de la Terre*, de esto es de lo que se trata. Es justo lo que en este trabajo vamos a desarrollar, buscando terminar, como lo hace Nelson Maldonado, en la no/ética sistémica que las víctimas sufren en su propia corporeidad y que en este caso denuncian y expresan a través del Rap.

Criado a escasos kilómetros del basurero de Navarro, entre muerte y esperanza, quien se expresa lo hace desde su insalvable responsabilidad por los Otros, en el sentido del momento an/arquico en la constitución de la subjetividad propia que tiene el otro según Lévinas.

“Es la responsabilidad desbordando la libertad, es decir la responsabilidad por los otros”. (Lévinas, 1974, p. 112)

“Pero esta responsabilidad, experimentada más allá de toda pasividad de la cual nadie me puede desligar, eximiéndome de mi capacidad de encerrarme; esta responsabilidad a la cual el yo no puede hurtarse, yo sin reposo en sí, rehén de todos, alejado de sí en cada movimiento de su vuelta a sí –Hombre sin Identidad-”.

(Lévinas, 1974, p. 132)

Responsabilidad que me permitió volver la mirada hacia el arraigo cultural y étnico de las invasiones y las barriadas, desde la filosofía.

Actualmente me parece una necesidad vital, tenderle un puente a la academia para que vuelva a ser relevante en la transformación cultural, académica y política del gran cuerpo social excluido de esta, en vez de esperarlo desde las aulas y quejarse de lo horrible de cada nuevo género musical que se inventan o de la debilidad académica de los pocos que llegan del barrio.

Este puente consiste en escuchar, reconocer y estudiar los discursos sintéticos que articulan las víctimas del sistema-mundo cuya toma de conciencia crítica, de aparecer, lo hace como efecto de la negación material y ética que reciben en el sistema: “Considérese el dolor como origen de la toma de conciencia crítica”. (Dussel, 1998, p. 383)

El discurso no solo expresa pensamientos, también cuenta con la capacidad de asignar significados que se pueden reproducir en el estadio social y en las psiques humanas. Las palabras que se enuncian inciden o pueden incidir en las conductas de quienes interactúan con ellas. Esto hace del Rap una indispensable herramienta comunicativa que tienen los jóvenes expuestos a todo en las barriadas de nuestras ciudades.

La lírica rítmica, el BeatBox (arte de crear sonidos y música con el diafragma y el aparato vocal), las grabaciones de protestas reales en desalojos y el retrato de los lugares comunes donde se vive con la miseria además de las expresiones naturales de dolor y rabia con la sociedad y el estado que los niega, representarán el afán del victimizado de manifestarse contra la hiriente cotidianidad desde su desarraigo y la colonialidad epistémica que niega su experiencia del mundo de la vida, colonialidad que entra en tensión consigo misma a medida que el rapero se revalúa, en su intento de encontrarle una lógica a la sociedad de consumo y la condena en la que se encuentra.

Toda una filosofía de la supervivencia en la jungla del Capitalismo Salvaje/Colonial, emanada desde las víctimas. La filosofía debe salir de las cavernas de las facultades e ir a las verdaderas cavernas de la

sociedad, las del horror, las del hambre, las del tiroteo cotidiano, las del menor a la intemperie, las del sin derechos, las del control de la mafia, las del barrio marginal.

Es en el estudio mismo de estos discursos y de estas subjetividades negadas por el estado de derecho donde encontramos estructuras orales dotadas de una alta coherencia y complejidad argumentativa. La música y las posibilidades post, o tardíamente humanísticas (Sloterdijk, 1999) de la difusión audiovisual (que revolucionaron y superaron el humanismo, al menos como lo conocíamos), son la vía por medio de la cual se defenderá una metafórica tesis transversal tomada del título del videoclip de la agrupación *Fuerte Apache*, vivimos en **El mundo del revés**, una de las dos expresiones que protagonizarán esta reflexión.

En el primer capítulo conceptualizaremos el tema de la colonialidad, y específicamente su tránsito hacia la pregunta por la colonialidad del ser, a fin de poder introducirnos en la comprensión de la hegemonía e influencia cultural en nuestro continente. Luego pasaremos a exponer la negación material y epistémica que produce este dominio colonial con el apoyo del concepto de opresión y su clasificación en cinco caras (Young, 2000). Clasificación que nos será útil durante toda la reflexión.

En el segundo capítulo mostraremos las dos intervenciones artísticas en las que se basa esta tesis, **El mundo del revés** del grupo de Rap Fuerte Apache y **Saranda de sueños**, Documental de Carlos Fernando Rodríguez para *Rostros y Rastros*, que nos interesa por una escena de Freestyle que protagoniza un grupo de cuatro niños afrodescendientes iniciando la última década del siglo XX. Lo anterior a manera de introducción a sus respectivos materiales audiovisuales, los cuales debemos escuchar y observar con detenimiento, a fin de ampliar nuestro horizonte de comprensión sobre el tema de este trabajo.

Después de la experiencia, reaccionaremos por separado a cada una de las intervenciones artísticas con una reflexión que se desprenderá de las letras de las canciones y que viajará libremente por medio de una narrativa filosófica que busca enriquecer y complementar las reflexiones con las diferencias que presenta cada caso. Por esto tiene el nombre de

Freestyle, que significa estilo libre. En el transcurso del capítulo iremos aclarando algunos aspectos de la cultura Hip-Hop, el *gen inicial* que posibilitó estas expresiones musicales.

De manera que este segundo capítulo articulará las letras de las canciones como detonantes del marco teórico, y desarrollará variados temas y autores integrados desde una ensayística libre, lo que acabará por constituirse en el grueso del trabajo al terminar los dos apartes.

Por último, tendremos un capítulo de conclusiones y preguntas que encontramos en el camino de la reflexión, ideas finales que intentan aportar a la enseñanza y a los alcances finales del estudio.

La filosofía Latinoamericana, des/colonizadora, decolonial, de la Liberación o que, en todo caso, manifieste una postura crítica con respecto a la lógica del capital en nuestra periferia geopolítica necesita sumergirse en el lado oscuro de nuestra sociedad en busca del mundo de los negados, de ese “pueblo” que tanto idealiza y tanto quiere, sometido por la expresión moderna/colonial de la Hegemonía de Occidente.

En estos dos ejemplares casos, Fuerte Apache, Junte de Rap urbano que defiende su comunidad del desalojo ordenado por el estado en un peligroso barrio de Buenos Aires, Argentina (2007-2008) y los menores afrodescendientes de la invasión ubicada en el basurero, rapeando ante las cámaras de los estudiantes de la universidad del valle en las afueras del oriente de Cali (corregimiento de Navarro)– Colombia (1991), podemos encontrarnos con que la idea de mundo y de sociedad para los jóvenes y niños de las dos agrupaciones tratadas está construida a partir de la experiencia de la negación, la exclusión y el desarraigo, a partir de la lógica moderna de la conquista y la guerra. Esto quiere decir que hasta en este tipo de expresiones artísticas de los negados podemos encontrar, desde el estudio filosófico, un corpus ideológico que denuncia un proceso perpetuo (o cotidiano) de colonización y violencia sufrido por quien se expresa.

Su sociedad y el mundo que los rodea no son tan íntegros como los venden, se encuentran bajo el imperio de la negación, de la **no-ética**, concepto del tejido conceptual de Nelson Maldonado (2007) que

permite cerrar este trabajo volviendo a la afirmación de la injusticia, descubriéndonos, como ellos y junto a ellos, en **El mundo del revés**. Contaminándonos así con sus categorías para poder entender y sentir sus perspectivas y poder también buscar una nueva manera, más nuestra, de enfrentar la negación del sistema/mundo en Nuestra América y en todo el globo, lejos del anatópismo. En últimas, contaminándonos para ver si empezamos a dar cada vez más pasos hacia el esperado giro decolonial integral (en todos los niveles de la dominación) desde la orilla Sur del Río Bravo y hasta la Patagonia.

CAPÍTULO I

LA COLONIALIDAD DEL SER Y SU INFLUENCIA EN LA CULTURA

En la antigüedad europea, los pueblos griegos y romanos establecieron Colonias que eran, más o menos, la toma de territorios ajenos de manera forzada para el cultivo de la tierra. Estos territorios eran arrebatados para la agricultura que mantenía abastecido al centro de poder poblacional que los controlaba.

Con la unión de los reinos católicos de Castilla y Aragón y su sueño de unificar por las armas toda la península Ibérica para fundar una nueva Hispania católico romana y apoyados por la financiación Alemana, los reyes católicos lograron expulsar el califato de la península ibérica, colonizándola casi completamente y zarando hacia el nuevo mundo, en el cual el concepto de Colonia fue llevado a su máxima expresión.

Estricto control militar y dogmatismo religioso, oro, plata y millones de hombres para Colonizar, potenciarían los alcances del término. Allí es donde Dussel sitúa la gestación de la modernidad (en el descubrimiento y saqueo de Anahuac y Abya Yala), ya que esta aparece como la portadora de una retórica salvacionista que pretende evangelizar y civilizar a los gentiles (categoría cristiana), inferiorizados a la luz de las instituciones europeas como salvajes desorientados por doctrinas paganas y diabólicas, buenos salvajes que necesitan ser arrebatados al maligno para entregarles la virtud y las leyes medievales.

La colonialidad aparecerá entonces, en un primer momento, como un poder fáctico, el Colonialismo. Una interrelación carente de toda ética entre formas modernas de explotación y dominación (tal como acierta Aníbal Quijano a finales de los ochenta en la formulación del concepto colonialidad del poder).

En este sentido, Dussel, que se desenvuelve dentro de la filosofía de la liberación, y una mayoría de los pensadores del ahora llamado Giro Decolonial, establecerán una categoría analítica de la matriz colonial del poder: La Modernidad/Colonialidad, que quiere decir más o menos lo siguiente:

La modernidad es la instrumentalización de la razón por el poder colonial para encubrir y justificar una lógica opresiva y genocida sobre los pueblos colonizados. Siendo así, el despliegue de esta lógica se da

como un lado oscuro de la modernidad que es constitutivo de ella misma, constitutivo de la acumulación originaria que trajo a la luz del mundo el actual capitalismo. La colonialidad se encargó así de identificar y jerarquizar las diferencias entre conquistadores y conquistados, en la idea de “raza” (Quijano) y en el control del trabajo y sus recursos por medio de la esclavitud y el tributo.

“...no es posible entender el capitalismo global sin tener en cuenta el modo como los discursos raciales organizan a la población del mundo en una división internacional del trabajo que tiene directas implicaciones económicas: las ‘razas superiores’ ocupan las posiciones mejor remuneradas, mientras que las ‘inferiores’ ejercen los trabajos más coercitivos y peor remunerados. Es decir que, al igual que los estudios culturales y poscoloniales, el grupo modernidad/colonialidad reconoce el papel fundamental de las epistemes, pero les otorga un estatuto económico, tal como lo propone el análisis del sistema-mundo”.

(Grossfoguel y Castro Gómez, 2007, p. 16-17)

De esta manera las promesas liberadoras de la modernidad, vistas desde una historia mundial crítica, no son más que propaganda retórica para justificar los intereses de grupos de poder europeo sobre los nuevos y ricos territorios del mundo. La modernidad no sería posible sin la colonialidad, esta última sobrevive al colonialismo y podríamos decir que es su esencia. En palabras del Filósofo Suizo Josef Stermann (2014),

“La “colonialidad” representa una gran variedad de fenómenos que abarcan toda una serie de manifestaciones desde lo psicológico y existencial hasta lo económico y militar, y que tienen una característica común: la determinación y dominación de uno por otro, de una cultura, cosmovisión, filosofía, religiosidad y un modo de vivir por otros del mismo tipo”. (p.38)

Antes de la sustancia pensante y del sujeto moderno, está la certidumbre de la violencia conquistadora, el famoso *Ego conquiro* (Dussel, 1996), que ganó las guerras y domesticó a quienes consideraba ‘salvajes’ para que naciera el primer sistema mundial, con base en la xenofobia, el

escepticismo y la misantropía del pequeño mundo europeo.

Con este primer europeo, escéptico, conquistador y libre del código ético que se exige entre iguales, Dussel expresa la conexión entre el Ser como concepto ontológico y las sangrientas empresas coloniales, pero es Walter Mignolo quien a inicio de siglo aporta decididamente la categoría de *Colonialidad del Ser*, para concretar en un concepto las discusiones sobre la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje:

“La ciencia (conocimiento y sabiduría) no puede separarse del lenguaje; los lenguajes no son sólo fenómenos ‘culturales’ en los que la gente encuentra su ‘identidad’; estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder engendra, pues, la colonialidad del ser”.
(Mignolo, 2003, p. 669)

La colonialidad se extiende pues a todos los aspectos de nuestra vida, por eso es tan necesario estudiarla profundamente desde sus orígenes. Etimológicamente, por ejemplo, podemos encontrarnos con que ‘Colonia’ tiene la misma raíz occidental que ‘Cultura’.

Su origen está en la raíz griega **Kol** (κολ) que se interpreta al español con la palabra podar, quitar la maleza o preparar el cultivo, y que también se utilizó históricamente para referirse al culto o cultivo espiritual de las personas.

Algún tiempo después, ya en la raíz latina, de la cual somos hijos bastardos, se escribía **Colere**, que significa cultivar, o arar, verbo del que deriva tanto cultura como colonia y, por supuesto, colonialidad.

De esta forma la empresa colonial que emprendió el mundo occidental nos deja ver un *modus operandi* parecido a su estructura etimológica. Primero ‘poda’, aniquila las culturas de las grandes naciones prehispánicas y de los pueblos indígenas y negros esclavizados en general, para poder ‘cultivar’ su lengua, sus instituciones y por supuesto su religión.

La colonialidad del Ser es, pues, un concepto que nos permite

dimensionar la expresión diversa y real de la cultura occidental en nuestro continente. Esta fórmula nos la presenta Nelson Maldonado, inspirado en la reflexión del ego conquistador que precede al cogito cartesiano en la lectura de Enrique Dussel.

“Si el **ego cogito** fue formulado y adquirió relevancia práctica sobre las bases del **ego conquiro**, esto quiere decir que “pienso, luego soy” tiene al menos dos dimensiones insospechadas. Debajo del “yo pienso” podríamos leer “otros no piensan”, y en el interior de “soy” podemos ubicar la justificación filosófica para la idea de que “otros no son” o están desprovistos de ser. De esta forma descubrimos una complejidad no reconocida de la formulación cartesiana: del “yo pienso, luego soy” somos llevados a la noción más compleja, pero a la vez más precisa, histórica y filosóficamente: “Yo pienso (otros no piensan o no piensan adecuadamente), luego soy (otros no son, están desprovistos de ser, no deben existir o son dispensables)”.

(Maldonado, 2007, p.144)

Por lo tanto, la negación de la oralidad y de la expresión artística de la alteridad y la diferencia con el objetivo de mantener la hegemonía en la cultura, son precisamente la muestra de la absoluta vigencia de la colonialidad del ser y de su lógica, al servicio de la no/ética, al servicio de una conquista que al parecer nunca terminará.

O por lo menos no terminará hasta que todo este conquistado. Y hasta que todos los que se oponen estén muertos (o colonizados).

Dado que el concepto de Colonialidad del Ser aparece producto de la reflexión académica acerca de los efectos de la colonialidad en la experiencia vivida y no solo en la mente, deberemos ahora de aterrizar en la propia corporeidad humana para así descubrir el sufrimiento hecho carne, y ubicarnos con la víctima en su territorio, cara a cara con los rostros que sufren la opresión.

La víctima vista desde su corporeidad oprimida.

Hablamos de los cuerpos de los oprimidos porque cuando vamos a hablar de la negación, no se parte de la palabra negación, ya que esta es una abstracción latina con un origen histórico específico de la que nos valemos para referirnos al sin número de experiencias que violentan de distintas formas a distintas clases o grupos de víctimas, quienes encarnan al oprimido.

Y cuando digo que encarnan al oprimido, me refiero a que lo aterrizan en un territorio y en un corazón (Yoyótl), una corporeidad concreta y absolutamente específica (no hay posibilidad de que dos seres humanos ocupen el mismo espacio tiempo exacto), material, con litros de sangre moviéndose entre huesos y articulaciones, con su eticidad, con sus carencias y necesidades biológicas para afirmarse, vulnerable y mortal, más allá de toda metafísica o fenomenología. Si todos los humanos estuviéramos muertos, las preguntas por el ser y la nada no tendrían posibilidad, ni sentido. La afirmación de nuestra caducidad es la afirmación de nuestra vida como seres humanos, arraigada y convertida en una sola con nuestro cuerpo.

“Pero una relación así no es posible sino gracias la estructura del Dasein, que tiene que ser su ser, es decir, que es a partir de ese <por delante de sí>. El <estar por delante de sí> se concreta en el <existir para la muerte>. El Dasein, en la ipseidad implícita, en su cualidad de mío, es posible sólo como mortal. Una persona inmortal es algo contradictorio en los términos”.

(Lévinas, 2005, p.59)

Si nos ponemos en la piel del pobre, de la víctima de las injusticias históricas generadas por el sistema de dominación moderno/colonial, encontramos que es el padecimiento de hambre, la sed, el cansancio extremo, la enfermedad, el dolor en las distintas partes del cuerpo, lo que nos pone en una situación problemática que alberga una potencialidad crítica frente a las posibilidades para sobrevivir al interior de la realidad en la que nos encontramos.

Es la propia corporeidad (nuestro estómago, nuestro corazón, nuestro

cerebro) la que nos reclama la continuación de sus funciones en la existencia, el sistema se constituye en negación cuando viola el principio fundamental de la cultura humana, afirmar la vida.

Quienes nacen en las periferias de Nuestra América sufren una opresión estructural que ha sido desarrollada por la lógica de la colonialidad del ser y son entonces sometidos por el Otro (sujeto moderno) que se perpetua como totalidad a través de la reproducción de su cultura con una arrogante pretensión de validez universal:

“La opresión así entendida es estructural y no tanto el resultado de las elecciones o políticas de unas pocas personas, sus causas están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir estas reglas”.

(Young, 1990, p.74)

Los integrantes de Fuerte Apache y los niños raperos del basurero de Navarro son víctimas de esta estructura de fuerzas y barreras diseñadas para reducir o inmovilizar un grupo o categoría de personas.

Esta opresión afecta pues a distintos grupos que integran el grueso de las sociedades, aunque estos no son oprimidos en la misma medida o de un mismo modo. En términos generales, los oprimidos sufren algún tipo de limitación para ejercer plenamente sus capacidades. Ahora bien, dado que cada grupo oprimido utiliza el término opresión en diferentes sentidos y para diferentes tipos de injusticia. La opresión es caracterizada por Young como una familia de conceptos y condiciones.

Esta estructura es dividida y presentada en cinco caras. La explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia. Nos aventuraremos a tomar estas cinco claves de la opresión como un eje compatible con la idea de la colonialidad del ser y de la no-ética de la guerra.

Polílogo de posturas, las cuales profundizaremos en nuestra reflexión Freestyle (estilo libre) que nacerá alrededor y a partir de la propia voz de los oprimidos.

CAPITULO II

Dos encuentros con las víctimas del capital en Nuestra América

Freestyle

Pasaremos ahora a interactuar directamente con los materiales audiovisuales de los dos casos que vamos a presentar, necesitamos escuchar atentamente y observar con una mirada crítica estos cuerpos artísticos que por medio de internet o televisión rompen el cerco del silencio y constituyen un encuentro directo con las voces de la marginalidad. Ellos, que viven en carne propia las contradicciones sociales, económicas e ideológicas que los gobiernan a nombre de la “democracia occidental” (disfraz de oveja del capitalismo salvaje/colonial) y expresan sus quejas y rechazo a este modelo de sociedad consciente e inconscientemente por medio de dichos populares, refranes cotidianos, actos de protesta o expresiones artísticas y recreativas en busca del reconocimiento de la condición humana del negado, del diferente, del pobre, son remitentes de un sufrimiento que desde la academia nos urge atender. Sintamos con ellos su opresión.

Para empezar, busquemos en Internet el video musical de la agrupación Fuerte Apache, observemos y escuchemos su expresión y pongamos por escrito el discurso que se pone de manifiesto al interior de la letra en compás de 4x4.

El mundo del revés Video Mp4



Figura # 2

1/ Nací con mucho esfuerzo de parte de mi mama, dicen que estuvo unos meses internada en un hospital, sufriendo en una cama con riesgo de abortar y con su vida en peligro quiso que naciera igual, y me crie como un chico normal de un barrio bajo, me hacía falta la comida y a mis padres el trabajo, ser chiquito y estar solo sé lo que es eso, iba a la escuela sin abrigo congelándome los huesos, y así me fui criando de a poquito me hice solo, aprendí lo que es la calle y a cuidarme de todo,

entendí que nadie es bueno y aunque muchos quieran darte, el que hoy te da la mano mañana puede matarte,
y hay que cuidarse y a veces hasta frenar un poco, porque, aunque seas malo siempre va a haber uno más loco,
en mi mundo muchas cosas que pasan no se entienden y a puro encontronazo con la vida es que se aprende.

CORO: Este es el mundo del revés donde yo vivo, donde tu amigo mañana puede ser tu enemigo, donde a los chicos les falta qué comer y abrigo, donde los buenos se mueren y los malos siguen vivos.

2/ Y muy chico conocí lo que es el dolor, de tener que llorar un amigo en un cajón,
en otro lado con catorce son niños y se esconden, en cambio en mi mundo en la calle te haces hombre,
tenés tu fierro y pa fumar tu marihuana, tenés tus minas y te pasas un tiempo en cana,
por ahí tenés un hijo al que darle de comer, y está la policía que no te deja de joder,
y también seguro debes tener un par de enemigos y pa llorar y recordar un par de amigos,
que se fueron a un mundo mejor y te consuela saber que ya no sufren el dolor,
de vivir entre la espada y la pared, de tener que activar pa poderse mantener,
que la ruleta de la vida no les juegue al revés y que salgan a ganar y les toque perder.

CORO.

3/ Sobreviviendo en el mundo del revés fui aprendiendo que la vida se va yendo a medida que vas creciendo,
Aprendí a valorar los momentos como oro los recuerdos que quedan son tus únicos tesoros,

de las mujeres voy a decir algo que es obvio, se encuentran otro novio cuando están en tu velorio,

todas te quieren, todos te admiran, pero cuando te morís enseguida te olvidan,

sobreviviendo en este mundo nos criamos y nos marginan todos a nadie le importamos,

solo nos nombran cuando mal actuamos, cuando nos drogamos, robamos o matamos,

yo pienso, deberían dar otras opciones, ya están llenos los penales de malandras y ladrones,

en mi barrio se tendrían que formar profesionales, en lugar de que los chicos se hagan criminales.

CORO.

Cierre/ Este es el mundo del revés donde yo vivo, donde la policía en lugar de cuidarnos nos inventa causas, donde los chicos no tienen infancia y trabajan en la calle o roban para comer y sobrevivir, donde los políticos nos quitan en lugar de ayudarnos, donde a nadie le importamos donde nos olvidaron, donde para jueces y fiscales somos culpables hasta demostrar lo contrario, pero después, cuando nos hacemos cómo somos, se horrorizan y nos matan en la calle como a ratas o nos encierran de por vida, y después, después me hablan de igualdad de derechos, por favor. (Sindicato, El Mundo del Revés, 2008)

Fuerte Apache es una agrupación de vecinos dedicada al RAP URBANO, todos ellos criados y arraigados al barrio marginal que en realidad se llama Ejército de los Andes, pero que todos llaman el “Fuerte Apache”, ubicado en los suburbios de Buenos Aires, capital de la Argentina. Nos encontramos en el año 2008. Para el nuevo milenio, grandes barrios y distritos periféricos como este los hay en todo el Sur de América, son aquellos donde los habitantes de la comunidad sufren el sitio de mafias criminales y politiqueros corruptos asociados a estas, las cuales han logrado capturar los escasos recursos públicos que se destinan,

permitidas, apoyadas y utilizadas incluso por los organismos corruptos de un estado neoliberal.

Particularmente, como pudimos observar en el video grabado entre 2007 y 2008, aunque los desalojos iniciaron desde el 2000 y se contemplaban desde 1997, los habitantes del barrio están siendo constantemente desplazados,

“El intendente justicialista Hugo Curto tiene claro que éste es apenas el comienzo de la soñada limpieza. Ya anunció ayer que le pedirá al gobernador un nuevo subsidio para continuar con las demoliciones durante el 2001. “Queremos –dijo– hacer un barrio chato, viable y seguro, para que la gente pueda vivir tranquila.” Esa fue la idea que lanzó en 1996 el ex gobernador Eduardo Duhalde. Y la que retomó en uno de sus viajes a Estados Unidos, Carlos Ruckauf. Ayer se informaba en abundancia sobre que en los últimos 7 días hubo 4 homicidios en el barrio”.

(Cristian Alarcón, 2000)

Des-alojados, y des-arraigados de sus dominios territoriales, que piensan ser demolidos para abrirle paso al “progreso” (que excluye a sus habitantes pobres pues ellos representan desde el discurso hegemónico el “atraso”, los “bárbaros”, que deben salir para concretar el avance modernizador de la ciudad). En esta vivencia que sufre la comunidad de Fuerte Apache podemos evidenciar el rediseño de los campos y las ciudades en vías de facilitar el “desarrollo” un concepto bastante problemático.

“La verdad legal que se impone como verdad histórica abre las avenidas del desarraigo para mantener y reproducir las condiciones materiales que garantizan el ejercicio de la dominación. La promesa de desarrollo requiere de seres sometidos a la verdad legal y que asuman esa verdad legal como verdad histórica. La promesa de desarrollo deviene en la versión contemporánea del paternalismo colonial: Atrapa en las trampas de la servidumbre el ser de aquellos que son considerados como Otro: Un OTRO definido desde la identidad de los intereses de la

dominación”.

(Cárdenas Motta, H. 2005, Gramática de la barbarie, pp. 56)

Un desarrollo colonial que siempre es consultado con el imperio estadounidense y con las grandes corporaciones transnacionales que invierten en las democracias occidentales locales e influyen decisivamente en los gobernantes latinos y en la mayoría de sus políticas.

“Dicen que es por las fallas de la construcción –explica Simón Leguizamón– pero en realidad es (el gobernador) Carlos Ruckauf que en Estados Unidos dijo que había que demoler porque éste es un hábitat de delincuentes.”

(Cristian Alarcón, 2000)

Agotados algunos recursos legales, la institucionalidad “democrática” inicia el despliegue de sus mecanismos de presión y agresión que funcionan principalmente bajo la lógica de la no-ética con la que se impone el dominio, por un lado, desde el uso de la fuerza estatal y paraestatal (a propósito de la limpieza con la que sueña el intendente justicialista Hugo Curto), y por otro lado en el plano cultural y comunicativo a través del imperio retórico hegemónico y la discursividad oficial además de la comercial, que demanda constantemente seguridad en las ciudades para poder comerciar entre la miseria de las muchedumbres.

El único resultado posible cuando el estado abiertamente inicia un enfrentamiento contra los habitantes por parte de su policía y de algunos grupos civiles a sueldo, es el asesinato de los habitantes pobres de la zona, la radicalización de los jóvenes que viven allí (delincuentes o no según distintos criterios) contra la fuerza represiva del estado, la generación del horror como medio para la negación, el desplazamiento forzado que busca la exclusión de una parte de la población del ordenamiento urbano del sector, continuando la lógica capitalista del desarraigo, pues este barrio surgió a fines del gobierno de facto de la Revolución Argentina, que convirtió al país en un estado burocrático autoritario (EBA) y que lo construyó como complejo habitacional al ser parte del Plan de Erradicación de Villas de Emergencia, comenzado en

1968 con el propósito de erradicar la mísera y rebelde Villa 31 de Retiro y desplazar a sus habitantes hacia estas nuevas urbanizaciones bases del “progreso” en Buenos Aires, el mismo que luego fue parte del plan de casas gratuitas para poblaciones vulnerables en el último gobierno de Perón.

Después de casi 40 años de vecinazgo y la construcción parcial de un nuevo arraigo popular, los desplazados, sus hijos y sus nietos vuelven a padecer un nuevo “trasteo” que el mercado y la modernización ordenan utilizando el aparato estatal que les confiere el poder, poder como fuerza y recursos necesarios para desalojar el complejo y demolerlo.

Los pobres son desarraigados una y otra vez, movidos de aquí para allá como fichas del constante desorden y la reorganización territorial capitalista, aquí persiste una lógica sistémica que imposibilita el arraigo y las relaciones comunitarias entre los habitantes pobres de las barriadas.

Si los impulsos migratorios han sido la base histórica definitiva para las revoluciones del pensamiento europeo y la consolidación actual de la forma occidental de la existencia humana, es apenas lógico que los poderes se dediquen a reconfigurar desde la subordinación y la invasión los territorios de las periferias coloniales en busca de adaptarlos a la realidad de mercado y hacerlos más eficaces para la propagación de las sociedades de consumo. Dejando sin sus casas a los oprimidos, dejando muchos de sus cuerpos expuestos a la miseria extrema.



EN QUINCE DIAS DEMOLERAN SEIS TORRES DEL COMPLEJO

Exodo obligado en el Fuerte Apache

A mediados de octubre seis torres del barrio Ejército de los Andes serán demolidas con una implosión, al estilo del Warnes. Hay 361 familias que empezaron el éxodo en el que desfilan no sólo muebles, sino hasta rejas y canillas.



Los edificios desalojados pintan una escena de posguerra, donde se arranca de las casas todo objeto de algún valor.

Por Cristian Alarcón

Figura # 3

Más allá de la explotación, que suele ser el centro de todos los análisis críticos en las sociedades occidentales (Young misma empieza por aquí en su diagnóstico de la sociedad liberal norteamericana) y que, por supuesto encontramos en las dinámicas del capitalismo en América Latina, las características de este desalojo corresponden particularmente a dos formas de opresión concreta, la **marginación** y la **carencia de poder**, con la que está directamente relacionada.

La marginación, opresión que deviene de la falta de participación útil de una persona en la sociedad, se hace evidente en las condiciones de esta comunidad, la cual queda privada de los aspectos materiales, de las condiciones culturales e institucionales para el desarrollo y el ejercicio de sus capacidades y potencialidades.

Esta marginación es potenciada por una carencia de poder de las personas que son oprimidas. Carencia de poder que se hace evidente en la falta de autoridad, estatus y sentido que tiene un grupo de personas respecto de sí-mismas y de sus contextos, dadas las pocas oportunidades de empleo y posibilidades educativas.

La ausencia de todos estos derechos incide definitivamente en la falta de decisión y participación de los grupos que se identifican con la defensa de los habitantes del Fuerte Apache y de su hábitat en general en los espacios de poder que les permite, supuestamente, la constitución y la institucionalidad que los gobierna a ellos y a sus territorios.

‘y me crie como un chico normal de un barrio bajo, me hacía falta la comida y a mis padres el trabajo’

Aquí es donde entran a escena los jóvenes de fuerte apache, Esteban, el “AS” Rodríguez (vocalista) y Maximiliano, “el gordo Massi”, quienes han sido acompañados por Jorge el “Patu” Cardozo, “Walter C” y “Fena”, los principales gestores y vocalistas del grupo que inició Esteban en el año 1998.

Estos muchachos que se construyen entre una identidad musical enmarcada en el fenómeno cultural del Hip-hop, que influyó desde la ruptura cultural afro-norteamericana, a la juventud de Latinoamérica (vía globalización cultural, como décadas antes lo hizo la salsa afro-latina-norteamericana desde Cuba, Puerto Rico y New York y hacia el sur) son los actores principales de esta confrontación política y social en el ring de la cultura o la famosa subcultura, como se le llama comúnmente a las culturas marginales en la genealogía jerárquica de lo superior y lo inferior, la cultura general que resume la nación y la subcultura de las barriadas populares y de las poblaciones de pigmentación indígena y afro, cuyos integrantes son llamados ‘negros

sin ninguna distinción’.

“Lo considerado subcultura: La representación de algún tipo de mensaje [...] una estética del horror que no ha sido examinada, pero que es la otra manera de expresarse, como propuesta considerada no seria, pero que de alguna manera hace parte (fundamental) de nuestra tradición.”

(Bustamante, 1991, p.119)

La calle es donde se escucha su música y es en la calle donde se protesta y se resisten los desalojos, la expresión audiovisual de Fuerte Apache irrumpe como un grito generalizado contra la forma de organización de la sociedad, enunciando que todo **está al revés**, visto desde las corporeidades rotas y negadas por su lógica. La justicia se torna injusticia contra los pobres.

‘donde los políticos nos quitan en lugar de ayudarnos, donde a nadie le importamos donde nos olvidaron, donde para jueces y fiscales somos culpables hasta demostrar lo contrario’

‘Tirapiedras’, ‘ex-reos’, ‘rateros’, ‘gamines’ y ‘vagos’ es todo lo que proyecta el discurso hegemónico de la institucionalidad sobre quienes integran esta comunidad de víctimas.

‘sobreviviendo en este mundo nos criamos y nos marginan todos a nadie le importamos, solo nos nombran cuando mal actuamos, cuando nos drogamos, robamos o matamos’

Llamadas lumpen en algunas academias (definitivamente influenciadas por la teoría crítica europea) debido a sus manifestaciones de ignorancia y violencia y a su despolitización, sin importar que estas condiciones señaladas estén enmarcadas en el hecho de ser víctimas de la negación de por vida de sus derechos de múltiples formas y que algunos estén condenados a una violencia que les obliga a garantizarse la muerte futura al tiempo que la diaria comida.

En vez de analizarlos y juzgarlos, lo que exige el diálogo con las alteridades víctimas es un cambio profundo de perspectiva. Un Polólogo, que necesariamente debería iniciar por la afirmación de la víctima, como

venga, liberándola de ser el *animal racional* que dialoga. Hay otro logos en la colonialidad, una mezcla de culturas entre injusticias, eticidios y degeneraciones que nos impide pensarnos la sociedad en su amplitud si solo dialogamos con aquellos que piensan en base a criterios argumentativos y gramáticos. La sociedad en la que todos leen, redactan, argumentan, contraargumentan, estructuran e investigan desde los cánones académicos es un amor platónico, un ideal moderno de la humanidad, humanismo que nos produce y nos motiva como corporeidades occidentalizadas ávidas de conocimiento. Pero, a diferencia del ideal del sujeto pensante, el cuerpo humano le exige a la consciencia el pan que le da el sustento, el hambre es lo más importante para quienes día a día se juegan la continuidad en el mundo de la vida.

‘También por ahí debes de tener, un par de enemigos y pa llorar y recordar un par de amigos, que se fueron a un mundo mejor y te consuela saber que ya no sufren el dolor, de vivir entre la espada y la pared, de tener que activar pa poderse mantener, que la ruleta de la vida no les juegue al revés y que salgan a ganar y les toque perder’

La víctima siempre está en desventaja, además sufre la violencia individual y la descomposición social de su barrio. Aunque no son la mayoría de ellos, muchos, hambrientos y empobrecidos, matan y se hacen matar por los suyos.

‘Yo pienso deberían dar otras opciones ya están llenos los penales de malangas y ladrones, en mi barrio se tendrían que formar profesionales, en lugar de que los chicos se hagan criminales’

Por eso debemos aprovechar sus discursos, las veces que rompen el silencio son invaluable para el filósofo crítico, en cuanto se colocan a la vanguardia de las expresiones víctimas.

Cualquier reacción, ya sea desde la alteridad o desde la colonial diferencia a la totalidad aplastante, es un grito, una ruptura desde la víctima que, como un síntoma de la injusticia des-cubre la negación, haciéndose una crítica a la modernidad entera. Asistimos entonces en esta canción a una alteridad nueva, una hibrys que descubre la injusticia

como víctima desde su propia experiencia de eso que llamamos aquí la no-ética.

Se construye y configura en los cuerpos sociales oprimidos una subjetividad autopoietica, que da su propio paso crítico desde los tugurios. Es nuestra responsabilidad crítica reflexionar al respecto, reconociendo que, como colonizado, siempre hay una exterioridad que yo no puedo aprehender por completo, pero de la que sí puedo dar cuenta a partir del reconocimiento y el estudio filosófico de su reflexión y su experiencia.

El autor y vocal "As" inicia contemplando la dificultad y el riesgo de muerte para el otro que implicaba su mismo nacimiento, recuerda el hambre y el frío que padecen cotidianamente los niños que viven en este tipo de barrios pobres en la Argentina a partir de sus recuerdos de una crianza abandonado a su suerte gran parte de la niñez.

A partir de este crecer solitario podemos ya observar cierta ipseidad y cierto escepticismo al que obliga la cultura capitalista de la exclusión y la individualidad en el personaje de la canción. Desde temprana edad las condiciones precarias de su realidad funcionan como una incubadora del ser colonial.

"entendí que nadie es bueno y aunque muchos quieran darte, el que hoy te da la mano mañana puede matarte"

Sembrada la caracterización del individuo en el ser del sujeto colonial, echa raíces la desconfianza absoluta, sobre la que se funda la relación de competencia salvaje.

Aquí es donde podríamos introducir la perspectiva de la muerte como un poder del Ser en Lévinas y sus reflexiones acerca del *cara-a-cara* con el Otro que no soy Yo (la introducción del Otro en la ontología Heideggeriana), para proponer una nueva perspectiva de la relación entre la víctima y las estructuras y personas causantes de su condición.

Lévinas siembra las bases de una ontología que invertida, ósea vista no desde el que asume la muerte como su tener que ser y su propio poder y el poder de todos sobre su muerte, sino desde la víctima (la cual en su

absoluta mayoría jamás leyó Heidegger) que teme por su vida, nos permite señalar las razones teóricas que explican el porqué del triunfo de la desconfianza hacia los Otros desde una ontología de la víctima que insiste en afirmar su vida, entre la opresión y el peligro:

“Heidegger habla aquí de un poder: Yo soy capaz de un poder inminente. Ahora bien, la muerte es una posibilidad de la que debe hacerse cargo el propio Dasein y que es intransferible. Me encuentro aquí con un poder del mío propio”

(Lévinas, 2005: p.58)

Justo en la reflexión que hace Lévinas apoyándose en el sueño ontológico Heideggeriano encontramos la posibilidad para un gran giro. Este cambio de posición consiste en ver esa relación de poder con nuestra muerte desde la perspectiva del oprimido, del que teme por su existencia.

Este giro aparece con el Otro, que desde la perspectiva de la víctima es la alteridad inabsorbible del victimario, del opresor. De quien tiene el poder de matarme y hacerse (como Dasein) el asesino responsable de mi muerte, un poder de mi muerte, como **poder de los Otros en Mí**.

El Otro es importante y absolutamente relevante por su capacidad de coestar con nosotros. Él está ofrecido a nosotros y nosotros a él, de manera que la decisión acerca de la muerte no es exclusiva del poseedor de la vida, todos a su alrededor tienen en cierta forma el poder de expulsarlos de la existencia, con rumbo directo a la nada, por la imposibilidad del conocimiento de la muerte de un Hombre para sí, esto según la misma ontología Heideggeriana.

El poder del otro suplanta inmediatamente mi poder de suicidarme o de morirme por accidente, es Poder de finalizarme como ser vivo, de quitarme mi existencia sin yo decidirlo.

Con la inmanente y constante posibilidad de ser asesinado en el estar-arrojado, en el coestar con los otros (allegados y hostiles), se da la constante transformación del Mismo a través de un Otro que se esconde en mí por medio de la sensibilidad y la vulnerabilidad de mi experiencia.

Estos son los fundamentos mismos de la desconfianza entre los sujetos que sufren la colonialidad.

El otro me afecta en la medida en que es parte de mi realidad inmediata, de la totalidad del estar-vivos-en-el-mundo. El otro aparece completo, cuando no sólo me preocupo por él, en su vulnerabilidad y sufrimiento, como víctima pasiva, sino que, dejando atrás una posición meramente teórica antropológica, de observarlo y pensar sobre él, me posiciono junto a él y pienso con él desde su horizonte, asumiendo una nueva perspectiva, desde la cual el Otro ya no aparece como la víctima, ahora somos la víctima y el Otro se refiere al integrante de la totalidad en su posibilidad de asesinar, de victimizar, de dominar, de oprimir, de transformar las condiciones del estar-vivos por la fuerza, el otro es tan importante para mí en su vulnerabilidad, como yo lo soy en mi vulnerabilidad respecto de su intención de matarme.

A partir de la perspectiva del negado, podemos decir con certeza que el **Yo de-pende del Otro**, más allá de nuestro propio poder sobre la vida.

“El surgimiento del ser humano es, quizá, la ruptura de la epopeya del ser, por la relación entre uno y otro (terreno de la ética)”.
(Lévinas, 2005, p.40)

Arrojados en la salvaje periferia, nos encontramos con la duda deambulando por la cabeza de estos raperos, al punto de hacerse cargo de su incompreensión humana y de su transformación a partir de la experiencia,

"en mi mundo muchas cosas que pasan no se entienden y a puro encontronazo con la vida es que se aprende"

Los encontronos con la vida para estos jóvenes de barrios con grandes densidades poblacionales, son sobre todo encuentros de sí con los Otros, en sus diferencias, y en sus similitudes.

En estos encuentros, la múltiple y cotidiana queja comunitaria que consciente e inconscientemente cuestiona estructuras excluyentes de una sociedad que los violenta, margina y asesina, genera formas de auto-marginación como respuesta a la marginación, la discriminación y la

exclusión recibida, además empeora la posibilidad de hacer valer sus derechos humanos y civiles, pero, por otra parte, propicia un encuentro de construcciones identitarias que coinciden y se expresan como identidad grupal. Así nació la agrupación Fuerte Apache. El Rap es la música de la protesta que funcionó como punto de encuentro de los jóvenes y niños del barrio.

“Mientras las baladas arrullan con soporíferas letras de amor con el ideal inalcanzable, este tipo de expresiones busca una explicación y así mismo es una reverberación, denuncia y protesta de ese mundo que no ofrece una salida en ningún lugar”.

(Bustamante, 1991, p. 100)

Bustamante se refiere aquí al Punk de los Jóvenes medellinenses de 1991, pero perfectamente podría estar hablando del Rap Latinoamericano, sobre todo en el nuevo milenio.

El coro contiene varios elementos importantes, como señalamos anteriormente el personaje nos indica que vive en el mundo del revés, nominando filosóficamente su entorno como negativo, contradictorio, e injusto.

Es el lugar de la **traición** *‘donde tu amigo mañana puede ser tu enemigo’*, del **hambre** *‘donde los chicos les falta que comer y abrigo’* y de la **dictadura de la injusticia** *‘donde los buenos se mueren y los malos siguen vivos’*.

Aparece entonces, el personaje de mirada hostil, vestido a la manera de la cultura Hip-hop (camisetas largas, gafas chaquetas pantalones anchos), que acompaña a su amigo muerto siendo un niño, haciéndose hombre solo en la calle, experimentando flagelos, hambre y discriminación constante por pertenecer a su barrio, donde lastimosamente robar y buscar las filas del tráfico ilegal es la opción más cercana y viable para muchos.

Las rimas fluyen en la jerga del barrio. En Argentina a esta jerga se le conoce como "habla villera" en referencia a la jerga cotidiana de las villas y barrios marginales del país y principalmente de la ciudad de Buenos

Aires. Cuando hablas esta jerga, puedes representar un peligro para alguien de las clases sociales pudientes. De hecho, tanto el vestuario de los jóvenes raperos bonaerenses como el del Hip-Hopper de Detroit o Cleveland, es interpretado también como una señal de peligro en las esferas más pudientes. He aquí la pluralidad de negatividades a las que se tiene sometido al pobre.

“Podría pensarse que esos mismos muchachos quisieran asustar a sus parces con estos signos, pero esos signos son precisamente el medio que los acorrala, su paisaje”.

(Bustamante, 1991, p.117)

La autobiografía es el método para contar la cruda realidad en fuerte apache, por eso es tan importante la aparición del primer plano en la imagen de la canción. Uno va por el barrio, caminando con el vocalista y viéndolo a él en sus calles, rodeado de niños pobres y de juventud excluida, contando su versión del contexto y la sociedad, todo a partir de su propia vivencia y capacidad de enunciación.

‘Donde los políticos nos quitan en lugar de ayudarnos, donde a nadie le importamos, donde nos olvidaron’

Su historia encuentra entonces el mejor concepto y la mejor sentencia para caracterizar la acción estatal en su comunidad: El olvido.

La policía olvidó la condición de humanidad de estas personas pobres y encontró miles de excusas para justificar el exterminio. Los niños se quedaron sin infancia, esperando la promesa de una íntegra educación y crecieron conociendo la cara represiva y no-ética de las instituciones (la fuerza policial y militar incluso) que se olvidaron de su humanidad y sus derechos civiles. Así, se volvieron cuentapropistas de subsistencia con distintos trabajos de estructura capitalista ilegal, como el robo y la extorsión, para comer y sobrevivir en la cruda exclusión, que no excluye el arribo de capitalistas buscando la mano de obra más barata, que ofrecen los estados con grandes ausencias en el bienestar social de las poblaciones más vulnerables, eso sí, poniendo sus pruebas de admisión para la formalización que continúan la exclusión. Ofertas inaccesibles que de alguna manera se burlan de la tragedia.

“Ese sponsorship es visible en la exigencia inmaculada de esos mismos documentos de identificación que desde arriba se falsifican, la misma tara a la mala conducta que ha terminado ganando terreno y que persiste hoy como si el ciudadano colombiano fuera un delincuente de profesión: cédula, tarjeta militar, documento de la procuraduría, documento del DAS, certificado de dos personas conocidas, calificaciones de la universidad y el previsible certificado de conducta, constriñen, entre todas a cerrar ese cuello de botella que los de arriba nunca cumplen y que arrojan ante la falta de oportunidades a esos mismos muchachos de la calle que nunca han soñado”.

(Bustamante, 1991, p.98)

Las personas en este barrio se sienten, en gran medida fuera de las garantías que ofrece la ciudadanía, se saben olvidados convenientemente por un estado al que le interesa negarlos.

Asistimos al desarrollo (o sub-desarrollo) de un estado desigual, que vende la idea de igualdad de derechos. Deja a sus ciudadanos fuera del alcance de los suyos, prepara el cordero para ofrendarle al capital internacional, que cumple una función de Jefe, The Big Boss.

Es un pensamiento neoliberal y profundamente colonial el que, como afirmamos al inicio, deja a sus habitantes con sus cuerpos vulnerables y desprovistos de poder alguno para resistir el ataque de la fuerza pública, que en realidad es el ataque del interés privado.



Figura #4

La crítica de estos muchachos también es gráfica, el video se constituye en un collage de agresiones que denuncia las políticas de reordenamiento territorial para acomodar las ciudades al mercado capitalista, las cuales son implementadas sin pausa por las repúblicas liberales-burguesas en Nuestra América cuya ontogénesis eurocéntrica determina su funcionalidad a la continuación del imperialismo y de la colonialidad.

La modernidad nos proveyó de unas instituciones que sólo tienen sentido en cuanto que somos lecto-amigos ‘criollos’ capaces de occidentalizar (obsequiar al capital y los imperios) nuestros propios territorios sin necesidad de una colonialidad formal del poder extranjero.

“¿Qué son las naciones modernas sino poderosas ficciones de públicos letrados, convertidos a partir de los mismos escritos en armónicas alianzas de amistad? La instrucción militar obligatoria para los varones y la lectura obligatoria de los clásicos para jóvenes de ambos sexos caracterizan a la burguesía clásica, definen a aquella época de humanitarismo armado y erudito, hacia el que vuelven la mirada hoy conservadores de viejo y nuevo cuño”. (Sloterdijk, 1999, p.3)

El olvido de los pobres es la manifestación de exceso de poder del victimario en la nación en contraposición con la carencia de poder del pobre que se opone a la decisión que lo afecta, tomada por el victimario, quien se encuentra en una posición de fuerza pues occidentalizado, se considera con razón erudita y con fuerza armada suficiente para imponer sus políticas.

Al denunciar el olvido de la institucionalidad estos muchachos hacen una crítica radical a una totalidad aplastante elaborando una síntesis local/nacional audiovisual (un videoclip posteo en Internet) desde la perspectiva y las posibilidades comunicativas del negado, que supera el humanismo moderno convencional, padre del academicismo y pilar de la colonialidad del saber y del ser en el caso de nuestras repúblicas liberales.

“Si esta época parece hoy irremisiblemente periclitada, no es porque seres humanos de un humor decadente no se sientan ya inclinados a seguir cumpliendo su tarea literaria nacional; la época del Humanismo nacional-burgués llegó a su fin porque el arte de escribir cartas inspiradoras de amor a una nación de amigos, aun cuando adquirió un carácter profesional, no fue ya suficiente para anudar un vínculo telecomunicativo entre los habitantes de la moderna sociedad de masas. Por el establecimiento mediático de la cultura de masas en el Primer Mundo en 1918 con la radio, y tras 1945 con la televisión, y aún más por medio de las revoluciones de redes actuales, la coexistencia de las personas en las sociedades del presente se ha vuelto a establecer sobre nuevas bases. Y no hay que hacer un gran esfuerzo para ver que estas bases son decididamente

post-literarias, post-epistolográficas y, consecuentemente, post-humanísticas. Si alguien considera que el sufijo 'post-' es demasiado dramático, siempre podemos reemplazarlo por el adverbio marginalmente”.

(Sloterdijk, 1999, p.3)

Aquí ya no se trata de endulzar a los remitentes por medio de cartas para lecto-amigos (nuestros amigos podrían jamás haber leído un libro). En vez de eso, nuestro grupo en cuestión usa las calles, su corporalidad y la expresión rítmica oral en su jerga colonial del excluido para comunicarse con cualquier remitente. Vuelven al pensar en sí, por fuera de la técnica del pensamiento enmarcado en la tradición humanista. Si el pensar es la casa del Ser en la Ontología Heideggeriana, cualquier cosa que el ser pronuncie es su pensar, o su construcción del mismo, libre de toda disposición técnica de su uso.

La escritura de extensos libros en este contexto ya no es ni comunicable (grandes mayorías no leen), ni posible (las víctimas no saben redactar académicamente), ni necesaria (las necesidades básicas como el hambre les supera) para la transmisión de mensajes e ideas.

“La síntesis nacional ya no pasa predominantemente –ni siquiera en apariencia– por libros o cartas. Los nuevos medios de la telecomunicación político-cultural, que tomaron la delantera en el intervalo, son los que acorralaron al esquema de la amistad escrituraria y lo llevaron a sus modestas dimensiones actuales.”

(Sloterdijk, 1999, p.4)

Los barrios generan así sus propias síntesis nacionales (discursivas-simbólicas) a partir de la música en busca de deslegitimar la acción del estado y de legitimidad para ellos y sus comunidades, y generan movimientos identitarios en sus barrios y por todo el mundo periférico a partir de las mismas. Cuando el grupo se ve apoyado e investido de legitimidad por su comunidad hay una dignificación de su protesta, una pequeña alegría producto de la movilización social.

Para sorpresa de la derecha en Argentina y de las mismas víctimas, Fuerte Apache aún no ha podido ser totalmente desalojado y, por el contrario, ahora es un barrio conocido en varios rincones de todo el planeta.



HOME SOBRE LA RED NOTICIAS DE LA SEMANA / COMUNISTAS CONTACTO FALLIDOS ASOCIATE

REPORTAJES DE LA SEMANA

Millones escuchan el rap de Fuerte Apache

REPORTAJES DE LA SEMANA



Figura #5

La crítica a esta situación hecha video de Rap por estos jóvenes, y por algunos otros raperos que fueron surgiendo en el lugar, sin duda fue una piedra angular en esta lucha sin terminar. El aislamiento del guetto fue superado en alguna medida por la difusión de su cultura sobre estas nuevas bases de la revolución tecnológica y de redes.



ROLLINGSTONE

Fuerte Apache

Producidos por Sindicato, cuatro pibes tienen un disco de rap anti-ratisobre la vida en los monoblocks, entre corridas y tiros.

Miércoles 24 de septiembre de 2008

COMENTÁ

f Facebook

t Twitter

G

✉



"¡Esteban! ¿Sabes qué? Para mí es como que yo a vos nunca te dejé de ver. Vos estuviste siempre ahí. Yo ponía tus temas y te escuchaba la voz, boludo. Y lo escuchaba al gordo y me re reía." Esteban -junto con Massi, Patu y Picki- es uno de los MCs de F-A, la banda de rap formada hace diez años en los monoblocks de Ciudadela, el complejo habitacional Ejército de los Andes, conocido como Fuerte Apache. El que lo saluda es un amigo que cayó en cana y ahora acaba de salir. "Está bueno -comenta Massi, que conoce lo que es estar guardado-, porque de una manera u otra estuviste con los pibes. Caen en cana y es lo primero que te

Figura #6

La morada de las víctimas será defendida y expuesta por sus propios habitantes, por su propio pensamiento, por su propia noción del lenguaje. Todo lo anterior para quitar, como bien Sloterdijk refiere, las máscaras a los gobiernos humanistas de los ejércitos y enfrentarlos con sus actos violentos que niegan a sus discursos humanizadores y civilizatorios toda posibilidad de validez.

"En tales humanismos de posguerra (...) se revela siempre un motivo sin el cual sería imposible comprender la tendencia humanista como un todo, ya sea en los días de los romanos como en la era moderna de los estados nacionales burgueses: El humanismo como palabra tiene siempre un opuesto pues es un compromiso en pos del rescate de los seres humanos de la barbarie. Es fácil de entender que precisamente aquellas épocas que han hecho sus principales experiencias a partir de un potencial

de barbarie liberado excesivamente en las relaciones interhumanas, sean así mismo aquella en las que el llamado al humanismo suena más alto y perentorio”.

(Sloterdijk, 1999, p.4)

La música urbana, antes el maleanteo, hoy por ejemplo el Trap, y por supuesto el ejercicio del Freestyle y su versión de batalla, en la cual dos personas improvisan en competencia mutua y quien mejores rimas tenga vence, son una continuación y una hibridación cultural de esa postura de la violencia (ni hablar de otras tendencias violentas en la cultura latina con otras características, como los virales Narcocorridos) que impera en la imposición y en la esencia misma del orden social. Postura que tiene distintas corrientes y deriva en cada vez más géneros, estilos y movimientos de baile urbanos. Estas expresiones nos exigen replantearnos una pregunta fundamental de los órdenes sociales en los estados de derecho (de monopolio de uso de las armas por los estados-nación), ¿Dónde empieza la violencia?

“...pero después, cuando nos hacemos cómo somos, se horrorizan y nos matan en la calle como a ratas o nos encierran de por vida, y después, después me hablan de igualdad de derechos, por favor”.
(Sindicato, El Mundo del Revés, 2008)



Figura #7

El humanismo moderno como concepto ha sido superado al interior de una marginalidad de víctimas de su actuar en la que no tiene posibilidad de sentido. Y si el humanismo moderno no tiene posibilidad de sentido para el colonizado, según Fanon, tampoco lo tiene para el colonizador, que ya perdió su humanidad a la luz de sus hechos juzgados desde la perspectiva de la víctima.

Este Rap es, al menos, un indicio claro de esa nueva validez antihegemónica de las víctimas de la que nos habla la filosofía de la liberación. Una crítica a la tendencia humanista desde sus negados.

Saranda de sueños (Documental)



Figura #8

Presentaremos a continuación la letra del siguiente caso pues, es en los basureros de Colombia donde podremos complementar el diagnóstico de la colonialidad del ser con el eje transversal de la jerarquía racial, otro más de la heterarquía que conforma al capital.

“Por razones que desarrollaremos a continuación, creemos que el ámbito discursivo/simbólico que establece una división entre poblaciones blancas y no-blancas no es una ‘geocultura’ en el sentido de Wallerstein, sino que es un ámbito constitutivo de la acumulación de capital a escala mundial desde el siglo XVI. Es decir que no se trata de un ámbito ‘superestructural’, derivado de

las estructuras económicas, sino que forma con éstas una 'heterarquía', es decir, la articulación enredada (en red) de múltiples regímenes de poder que no pueden ser entendidas desde el paradigma marxista (Kontopoulos, 1993)".

(Castro Gómez y Grosfoguel, 2007, Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica, p. 14)

En este aparte nos limitaremos a completar desde el eje de la racialidad, la perspectiva decolonial en el estudio de Nuestra América, presentada particularmente en el campo de la cultura a lo largo del trabajo. Apoyándonos primero, desde el polílogo con el documental *Saranda de Sueños*, y complementando con las bases del proyecto audiovisual llamado *Rostros y Rastros* de Univalle y Telepacífico, marco desde el cual se dio a conocer el Freestyle de los niños, fundamento de esta parte de mi trabajo. Escuchemos pues, en el minuto 19:10 a los nietos del legendario continente africano.

Vine a presentarles mi nombre es Rafael, ignoro lo que pasa por eso cantaré,

Muchas cosas que aquí están sucediendo, que en el muelle las están sintiendo,

Bombas dinamita nos quieren colocar, al malo al bueno ya no quieren respetar,

Los niños africanos con moscas en la cara temiendo y sin comida mueren cada día,

Dime a mí lo que importa eso, la guerra ya no para porque no es por eso,

Esto es psico-flow esto es solución, si tienes un problema busca solución.

Las chicas de mi barrio son unas desechables que por eso ya no quiero que ninguna me hable,

Se llaman mechis, morocha y amparo la cara de plantocha"

(Rodríguez, C. 1991, *Zaranda de Sueños*, Cali)

Para Fanon, el racismo es una estructura de dominación que jerarquiza a los seres humanos sobre una línea divisoria entre lo humano y lo que no alcanza a serlo, en una dialéctica de lo superior y lo inferior. Si para Dussel el oprimido es una pobre víctima de una totalidad, que se posiciona o al interior de esta como diferencia o fuera de esta como **alteridad**, para Fanon es un Negro, sujeto racializado por debajo de la línea de privilegios de la humanidad exclusiva del hombre blanco. Las personas bajo la línea se encuentran en la zona del No-Ser y su humanidad siempre estará en duda.

Los niños del Freestyle en Navarro son documentados en 1991, a tan solo un año de la abolición del Apartheid en Sudáfrica (al menos formalmente) en la última década del siglo XX, década en la que repuntó la tecnología. Su corta edad y su corta intervención, generaron en quien se expresa largas críticas a su propia forma de abordar la vida, e incluso las lágrimas de quien se ve reflejado en su ascendencia negra pisoteada y herida.

En un grado de vulnerabilidad tan alto como el de estos niños resulta prácticamente imposible que estos mismos hubiesen podido documentar y difundir su experiencia.

“En una sociedad como la caleña de los años 80 y 90 del siglo XX, el acceso a cámaras de fotografía y de video no era tan amplio entre las clases populares como lo es hoy ¿Qué imágenes y sonidos tenemos de quienes no grababan imágenes y sonidos?”

(Aguilera, Durán y Salamanca, 2016, p. 115)

Rostros y Rastros será el proyecto universitario encargado de archivar la improvisación de estos menores, un pequeño retazo de la miseria humana. *Saranda de Sueños* es un documental que nos permite revisar la tradición de investigación de las culturas populares en mi ciudad, sobre todo desde el ámbito de la academia (Particularmente las humanidades, las ciencias sociales, y las artes).



Figura # 9

La recopilación de Carlos Rodríguez, expresa su preocupación por aquellos cuyos cuerpos sufrían la miseria extrema y la morbimortalidad por causas violentas o enfermedades cotidianas de la vida en el ‘basuro’. Su perspectiva documentalista concordaba con la del proyecto de la Televisora de la Universidad del Valle, y por ello fue incluido en uno de los capítulos del programa.

Camilo Aguilera (2016) en su ensayo sobre *Rostros y Rastros*, compilado en el libro *Archivo, memoria y presente en el cine latinoamericano* (publicado en 2016, editado por Mauricio Durán y Claudia Salamanca) nos resume desde que perspectiva se abordaba el archivo

“Se trata, en suma, de imágenes, palabras y sonidos que conforman la mirada que *Rostros y Rastros* propuso de quienes, cerrando el siglo XX, quedaban al margen del proyecto modernizador de Cali y revelaban de alguna manera el fracaso, al menos parcial, de la idea de ciudad moderna que se anunció con particular fuerza desde

los años sesenta”. (p. 113-114)

Jesús Martín Barbero fue uno de los pioneros de este intento de captar desde la academia a la víctima (al decir de Oscar Campo, primer director del proyecto), esto al interior de la Escuela de Comunicación Social de la Univalle, de la cual fue su fundador. La práctica comunicativa que revestía este documentalismo, era la de cristalizar testimonios que dan cuenta de los modos en que las clases más vulnerables vivían la experiencia urbana- marginal, para disputarle la esfera pública a otros contenidos y a otros poderes desde los medios de comunicación del momento. Será desde las universidades que estos retratos empezarán a derivar en reflexiones y en conceptos acerca de ese mundo que se tiene a la mano, las periferias de la ciudad de Cali, en este capítulo específico, pero en general de las periferias de las ciudades de américa latina y el mundo:

“La ciudad estaba en el primer orden de las preocupaciones intelectuales en América Latina durante los años ochenta y noventa. En otras palabras, la ciudad estaba de moda, constituyendo ese gran escenario que despertó toda clase de intereses e inquietudes intelectuales y estéticas. No creemos, por tanto, que el interés de *Rostros y Rastros* por Cali tenga un peso específico, se lo entenderá mejor si se lo liga al interés generalizado de la academia y las artes por lo urbano un auge estético e intelectual por la ciudad que propuso, en un intento de abstracción con pretensiones teóricas, el concepto de *Cultura urbana*, que parecía sonar aún mejor en plural. *Culturas urbanas, culturas populares urbanas, culturas de las periferias urbanas*”.

(Aguilera, et al. p. 117)

Todos estos significantes nos remiten a asumir nuestro trabajo como una continuación y como una dis-locación y profundización crítica de ese ‘giro subjetivo’ o ‘cambio de mirada’, que superó el estructuralismo y volvió a poner al oprimido en la palestra pública latinoamericana, sobre todo por medio de los documentales y del cine. En palabras de Aguilera (2016)

“La mirada de *Rostros y Rastros* es tierna y ‘ternuriza’, busca hacer digno aquello cuya dignidad está en entredicho. La dignidad de la trastienda de la ciudad, de los lugares destinados a quienes no alcanzan siquiera el status de proletario”. (p. 116)

Con Fanon y Dussel intentamos que este giro tome nuevas dimensiones, más allá de lo contemplativo, puesto que nos proveen de una perspectiva política-filosófica del problema que hace falta para entender el cambio en el reconocimiento de la inter-subjetividad en nuestro continente.

Mientras en Fanon hay una fenomenología de la experiencia desde la raza, cuyas categorías son la zona del ser y la del no ser, Dussel propone la teoría de la totalidad vs las diferencias al interior de ella misma, como manifestación de la dialéctica del amo y el esclavo, y una alteridad, exterioridad, fuera de la totalidad que necesita de una analéctica (una ana-dialéctica) para dialogar con la totalidad sin ser absorbida por esta. Desde estos autores y sus perspectivas de la víctima comprendemos mejor el giro, que ya no sólo es subjetivo o metodológico, sino que es ante todo un giro decolonial. Dicho giro permite pensar y pensar-se desde la diferencia o desde la alteridad para así abrir nuevas posibilidades a la crítica de la totalidad. Cabe resaltar que pensar desde la alteridad es más subversivo ontológicamente que pensar desde la diferencia:

“<A lo que más llega el materialismo contemplativo {...} es a contemplar los distintos individuos dentro de la sociedad burguesa> (Marx, 1956, III, p.535) Esta sería la perspectiva de un estudioso ‘dentro’ del sistema, desde su horizonte. Pero el que asume como propio el lugar de las víctimas adopta una posición ético-crítica (posición práctica transformativa porque tenderá a negar la negación de las víctimas realmente), y la teoría se articula dentro de un proceso práctico, aunque guarde su especificidad de teoría, de ciencia, etc.”

(Dussel, 1998, p.384)

Es la lógica y la forma de organización de las urbes periféricas en su intento (moderno/colonial) de ser lo más parecido a una metrópoli

capitalista, las que crearon, tanto el basurero donde los pobres se asentaron, como las condiciones de violencia que llevan a la negación de las corporeidades y a la construcción de la pobreza de los que habitan una invasión creada por quienes se niegan a morir y se posicionan al margen de la urbe ayudándose con el reciclaje. Despreciados por la urbe, y a la vez, tomando el sustento de lo que la urbe desprecia. En una relación de victimización y dependencia a escasos kilómetros de ella.



Figura #10

Sarandear es como se le llama en Colombia al arte de esculcar la basura y seleccionar lo más rentable y reciclable para venderlo, y conseguir a partir de este ciclo el sustento diario, a esta actividad se dedican miles de personas entre ellos muchísimos niños y adolescentes. Al ubicarnos en el basurero de Navarro, es necesario tener en cuenta que Cali, con cerca de 1.100.000 afrodescendientes para el año 2010 (Diario El País, 2010) es la segunda ciudad con mayor población negra en Latinoamérica,

después de Salvador de Bahía, en Brasil.

Con una gran cantidad de habitantes afros desde su fundación (por la esclavitud comenzada por españoles y continuada por sus descendientes criollos en todo el departamento del Cauca y del Valle del Cauca), para esta época de finales del siglo XX, desplazados por la violencia de la guerra, desde todo el litoral pacífico llegan cientos de afros todas las semanas a la *Ciudad de la Salsa* (música afro/latina).

Muchísimos de estos desposeídos terminan en el basurero sarandeando. Estas personas tienen una historia y una genealogía que ha sido exterminada constantemente, pero nunca por completo.

Estos chicos afrodescendientes, una niña de unos 7 a 9 años de edad y 4 niños entre los 8 y los 11 años, son hijos de la pobreza y se están criando en la invasión del basurero. No tienen acceso a la educación, a la salud, ni a la vivienda digna, no tienen ninguna garantía para su desarrollo integral ni para sus derechos civiles, y ni siquiera la institucionalidad reconoce su génesis étnica y cultural.

Recordemos que estamos observando un pequeño documental universitario producido en 1991, dos años antes de la entrada en vigor de la ley 70 de 1993, sancionada por César Gaviria, Presidente de la República de Colombia en Quibdó el 27 de agosto de 1993. Ley que legitima la identidad histórica y socioétnica de los descendientes africanos llegados a Colombia, desde hace 500 años y que apoya la causa del reconocimiento étnico afrodescendiente en la institucionalidad del estado colombiano.

La discriminación formal a la que el estado (la burocracia institucional de creación europea) sometió al negro por más de 400 años dejó una huella catastrófica de racismo en la sociedad colombiana hasta nuestros días. Por tanto, no nos debe extrañar que aún hoy encontremos xenofobia y discriminación en la vida cotidiana.

Es indispensable continuar con un estudio plural y transdisciplinar acerca de la Saga del Negro (Friedemann, 1993) en nuestro país y en toda la América. La corporeidad del negro, su raíz, su origen cultural, los matices de sus etnogénesis en territorio nacional, sus formas de defensa

y aglomeración poblacional, sus kilombos, palenques y guerras de cimarronaje, la subversión de los cabildos que ocupaban por orden española, la epidemia cultural, musical, artística, y mística religiosa que desataron en pleno mestizaje, la forma en que fueron liberados o se liberaron por vías violentas y los castigos a los que se vieron sometidos, son las premisas de las que deberíamos alimentarnos para rescatar la perspectiva de la víctima racializada, del esclavo, para comprender la miseria de su hijos y sus nietos, que hasta hoy siguen siendo martirizados por el racismo colonial que sobrevive como una mano invisible al interior de una sociedad que continúa marcada por la jerarquía de castas, sometida por la colonialidad del ser.

Como nos advierte Samir Amín en su introducción a la obra de Fanon en español, *Piel negra, máscaras blancas* (2009), existe un ‘libro negro’ (una no-ética en palabras de Maldonado) del capital que en la conquista y en la esclavitud masacró al mundo y sembró las bases del problema racial que aún persiste en una sociedad cuyos mayores poseedores son principalmente y por abultada mayoría personas de pigmentación blanca:

“La colonización es «exterior» vista desde la metrópoli, esto es, desde las naciones más industrializadas y, sobre todo, las más avanzadas en su modernización social gracias al empuje de sus movimientos obreros y socialistas y de las conquistas democráticas. Pero aquellos avances nunca beneficiaron a los pueblos de las colonias. La esclavitud en la etapa anterior a este despliegue, los trabajos forzados y otras formas de sobreexplotación de las clases populares, la brutalidad administrativa y las masacres coloniales jalonan esta historia del capitalismo realmente existente. En este lugar deberíamos hablar del verdadero «libro negro» del capitalismo, en el que se cuentan las víctimas por decenas de millones. Estas prácticas, por supuesto, ejercieron una influencia devastadora en las propias metrópolis; proporcionaron la peana para la deriva racista de las culturas de las elites dirigentes e incluso de las clases populares, que se convirtieron en medio de legitimación del contraste

democracia en la metrópoli/autocracia salvaje en las colonias.
(Fanon, 2009, p. 8)

Para muchos, incluso para los propios afros coloniales cristianizados que critican desde el marco judeo-cristiano las ideas y costumbres de sus ancestros, su propia historia como pueblo sin alma cristiana es una cosa negativa. Una vaina del diablo.

En el plano de la religión esta retórica salvacionista de la fe católica, impuesta durante toda la colonia, desplegó una lógica opresiva y condenatoria sobre los pueblos y las culturas de los sometidos por el proceso de modernización y colonización de nuestro continente. De allí que hoy en día todavía nuestra cultura occidental, europeizada y por supuesto racializada, suela configurar al hombre negro que aún conserva parte de su cultura y ha permitido, aunque sea parcialmente la supervivencia de muchas de sus creencias por medio del sincretismo (Santería, Umbanda, Quimbanda, Candomblé, Rastafarismo, etc.) como un esclavo del demonio. Un portador de una cultura que debe ser negada por ser MALA.

En las iconografías de la época de la esclavitud se muestra al diablo con cara de chivo o cabrón, y se lo señala directamente como deidad de los cultos de los negros en América, a quien los descendientes africanos tocaban tambor y le besaban el ano. Ya en 1790 el padre Antonio Julián (1994) condenaba severamente la diferencia africana e indígena en su obra *Monarquía del Diablo en la gentilidad del mundo americano*.

La negación formal y escrita de estas culturas eran la vía del *Ego Conquiro* en sus colonias para legitimar el exterminio violento de las manifestaciones de diferencia a la fe y la cultura oficializada por el colonialismo español y heredada por los integrantes colonizados de los estados naciones liberales y neoliberales. La justicia del rey o de la ley magna después, permitía la no-ética para poder destruir las culturas de sus víctimas e introducir las epistemes europeas. El racismo estaba en acción y los negros se encontraban debajo de la línea de lo humano, su condición de opresión era ser los animales de carga sobre los que se gestaba el capital.

El negro que es pobre, lo es por culpa de sus creencias diabólicas o por la carencia de alma. Condenado por el poder y sus ínfulas académicas, particularmente por la teología y por la biología, su cultura y su color de piel adquieren una doble negatividad que lo sustrae de su episteme y lo despersonaliza para poder adaptarse a la cultura impuesta.

“Los seres sometidos a la violencia de la dominación están contruidos en los lenguajes de la violencia con las palabras que la bondad o el odio de los dominadores les imponen como única posibilidad de existencia. Es la clausura de sentido de la que nos habla Castoriadis [...] En este caso el Otro, al que no se le reconoce como tal Otro, tiene todos los significados que los lenguajes que lo niegan le atribuyen, los lenguajes de la dominación son su realidad” (Cárdenas Motta, H. 2005, pp. 67)

Los niños comienzan su intervención decidiendo, con cierta timidez colectiva, quien sería el cantante “-Canta pues. –No cante usted. –No usted. –Alex canta voz. –Nooo. -Rapea pues...”.

Después de que Rafael se ofrece voluntariamente como vocalista, la pequeña afrodescendiente que lo convidó a rapear se dispone a acompañarlo. Hace uso de sus herencias y habilidades, empieza a coordinar rápidamente y sin mayor esfuerzo sonidos nacidos en su garganta creando un ritmo propio de la cultura Hip-Hop, el famoso ‘BeatBox’, adornado por un segundo Beat hecho por Alex. Entonces Rafael inicia.

‘Vine a presentarles mi nombre es Rafael,
Ignoro lo que pasa por eso cantaré’

Aquí el niño se expresa a la manera del Maestro de Ceremonias (Mc) de la cultura Hip-hop norteamericana, presentador del Rap, intérprete de las líricas, que tomó este concepto del reverendo negro que protestaba contra la esclavitud en las iglesias de los 60’s.

Fue en las fábricas donde negros y latinos trabajaban en el Bronx y Harlem que empezaron a cantar sus problemas en grupo, creando el Mc-ing, que a lo largo de la década de los setentas e inicios de los ochentas

se regaría por las calles marginales y se convertiría en lo que llamamos hoy Rap, expresión que crecería como diferencia cultural de protesta, hermanada y construida junto al Break Dance (Danza de la ruptura con el sistema), el Dj (Disk Jockey) y el Tag (nombre en la pared) que al final del siglo se convirtió en Graffiti, y que junto a expresiones como el Freestyle, improvisación simultanea de rimas en un Beat de Rap, forman la cultura Hip-hop Afro-norteamericana y devenida prontamente como afro-latina.

Esta síntesis urbana, clasificada como subcultura, desde el lenguaje de la dominación, se identificaba con la exclusión, la violencia y la injusticia que sufrían los afronorteamericanos principalmente, aunque se constituyó en una gran mezcla con una diversidad proporcionada por el desarraigo y la diversidad cultural de los guetos neoyorquinos. Esto significa que desde sus inicios estuvo influido por la migración latina.

Lo primero que hace el niño Mc, es contarnos de su ignorancia, aceptando su carencia de poder, poder saber, poder ser. Uno de los ejemplos de sensatez y talento de Rafael es su capacidad para reconocer su falta de conocimientos. La ignorancia, lo primero que nos enuncia aparece precisamente como este gran flagelo que él mismo sufre dadas las condiciones en su comunidad.

Desprovisto de sus derechos se muestra oprimido. Afectado en su psique por la peor forma de la opresión, **La violencia**. Denuncia a una sociedad que quiere colocarles bombas y dinamita, prueba fehaciente de la no-ética que Rafael observa desde su temprana edad. Recuerdo en mi niñez de finales del siglo XX los rumores acerca de una limpieza social en el basurero de Navarro. En el Distrito se comentaba que les iban a poner dinamita para *acabar con tanto loco*.

Los cinco niños que aparecen en la grabación, una niña y cuatro chiquillos, se encuentran todos sin camisa, con sus torsos desprotegidos en pleno basurero. En el caso de Rafael nos encontramos con que su corporeidad desnuda se observa cicatrizada por lo que parece ser una puñalada en el pecho, la cruda muestra de las imbricaciones totalmente violentas del contexto que rodea a estos artistas naturales, donde los

pobres se matan a “machetazos” entre ellos mismos por algún hallazgo valioso entre las basuras, reproduciendo así la lógica de competencia salvaje en medio de sus dimensiones precarias. El desnudo, antes (y todavía) un símbolo de placer y sensualidad de la persona, expresa ahora la fragilidad y la vulnerabilidad de la víctima en un contexto de peligro.

Entonces aparece uno de los momentos cruciales de su corta exposición:

‘Los niños africanos con moscas en la cara temiendo y sin comida, mueren cada día’

Un niño negro, con moscas en la cara, con hambre ¡Justo como el mismo Rafael vive en su invasión sobre el basurero! Les habla a sus hermanos de etnia en el continente de sus orígenes, los cuales, tal vez, pasan peor sufrimiento.

Su afirmación es la resistencia étnica misma. Un pequeño afro que apenas completa más de una década en el mundo rapeando en un lugar del sur de la América, absolutamente preocupado y consciente de la precaria situación de sus ‘primos’ en África. Esta preocupación es bien fundada y su afirmación penosamente cierta.

Su discurso es crítico en sí mismo, pues sentencia un exterminio, una negación diaria que viven sus hermanos de etnicidad (Recordamos que etnicidad es un concepto de la filosofía de la liberación, que caracteriza las culturas y las éticas de los pueblos en su particularidad y geopolítica, histórica. Dussel, 1998) en el continente originario, negación que nos permite ver un paralelo colombiano del mismo exterminio en el lugar desde el cual los niños se afirman, ellos y sus amigos también, en el basurero de Navarro, temiendo y sin comida mueren cada día. Lo anterior quiere decir que, el excluido en su alteridad, insertado en una totalidad que lo niega y lo explota (y que coloniza su ser al tiempo), entra en conflicto con esta y busca exponer (por medio del Freestyle) su perspectiva, la cual, por medio de las cámaras universitarias logra ser introducirla en el horizonte de comprensión de las subjetividades al alcance del documental.

Niños y jóvenes asumen el horror de la realidad y se expresan artísticamente al respecto. Hoy por hoy, desde YouTube podemos asistir

al calvario de las víctimas.



Figura #11

Se formula así una crítica no-ortodoxa, una creación de las catacumbas. Y con catacumbas se busca hacer referencia a barrios y villas de invasión donde las personas que viven lo hacen en condiciones precarias que vulneran la dignidad humana y son consideradas como blancos accesibles para las fuerzas del estado y para los intereses privados que lo manejan. Es la sistemática anestesia de los pobres de los tugurios, que denuncia por ejemplo Atilio Borón (2004), cuando dice.

“...la aparición de un voluminoso ‘subproletariado’ -denominado ‘pobretariado’ por Frei Betto- que incluye a un vasto conjunto de desocupados permanentes, trabajadores ocasionales, precarizados

e informales, cuentapropistas de subsistencia (...) y toda una vasta masa marginal a la que el capitalismo ha declarado como ‘redundante’ e ‘inexplotable’ y que, por lo tanto, en una sociedad basada en la relación salarial, no tiene derecho a vivir. De ahí que el neoliberalismo practique una silenciosa pero efectiva eutanasia de los pobres”.

(Borón, 2004, p.580)

El término “desechable” con el que el niño se refiere negativamente a las chicas de su barrio, refleja esa misma negación que conceptualiza el gran pensador argentino.

‘Las chicas de mi barrio son unas desechables que por eso ya no quiero que ninguna me hable,

Se llaman mechis, morocha y amparo la cara de plantocha’

Habría que preguntarnos bajo que leyes operan estos lenguajes de la negación. Humberto Cárdenas (2005), se lo pregunta de una forma bastante interesante:

“¿Bajo qué significados se nos meten en nuestra alma para que pensemos de acuerdo a estas leyes? No nos olvidemos que esta es la primera forma de sociedad que ha sido capaz de hacer creer que los intereses de un grupo son los intereses de toda la sociedad, ¿cómo lo ha logrado? Con una gramática de la barbarie que ha perfeccionado a grado sumo para posicionar sofismas para la dominación”. (p. 16)

A partir de allí podríamos tal vez hacernos una idea de la negatividad bajo la que se enmarca el ser humano que, además de pobre, tiene ascendencia africana en un estado como el colombiano, que impide por medio de la negación, la exclusión y el desarraigo, que este descubra sus culturas y reivindique la eticidad de su diáspora a partir de las herramientas y posibilidades necesarias para la reconstrucción y recopilación de su devenir histórico

“La labor de interpretación teórica del devenir del negro en Colombia como una tarea de las ciencias sociales es parte de la

épica de la diáspora africana. [...] Roger Bastide a propósito de la diáspora en Norteamérica anotaba (1967), que estos estudios antes de la abolición de la esclavitud eran sencillamente inconcebibles porque la ideología de la ciencia de occidente consideraba al individuo proveniente de África apenas como una herramienta para el trabajo físico y nunca como un portador de cultura”. (Friedemann, 1993, p.8)

Los mismos nombres de las chicas del barrio que Rafael trae a colación, son nombres que históricamente fueron posibilitados por los lenguajes de la dominación. Por una forma de ver a estas personas como herramientas para el trabajo. Mechis, Morocha y Amparo eran los clásicos nombres que las familias esclavistas le daban a sus criadas, las cuales eran en su absoluta mayoría afrosdescendientes.

Rafael reconoce la negatividad de ser considerado ‘desechable’ por eso no quiere juntarse con sus vecinas. Lo más irónico de su afirmación es que reproduce una negación producida desde la totalidad contra el propio grupo del que hace parte (contra las integrantes de su comunidad).

Él, seguramente, también es considerado desecharable por grandes grupos que lo observan desde fuera, desde la zona del ser, utilizando los lenguajes de la dominación.

Aquí vemos operar de una manera triste la que es en últimas una de las caras más perjudiciales de la opresión, el **Imperialismo cultural** y su incorporación en el cuerpo del oprimido. Forma de opresión que alude a la universalización de la experiencia y la imposición de la cultura de un grupo dominante como norma. Quienes son dominados, son sometidos a estereotipos y prejuicios, son culturalmente “imperializados”. Por ejemplo, los cuerpos son definidos por el imperialismo cultural con base en una razón científica moderna que nos expone como ejemplo universal del ser, el “Body” del hombre blanco. Al interior de esa lógica, los cuerpos dominados y racializados (Rafael y sus amigos de navarro, por ejemplo) se vuelven feos, inferiores y desagradables. La Colonialidad del Ser, se manifiesta de esta manera al interior de las propias víctimas de su

actuar, con Rafael que se niega a sí mismo y a su grupo reproduciendo las categorías de quienes los discriminan y violentan.

La reflexión anterior nos enseña que, aún si la expresión cultural sobre la cual reflexionáramos no fuese crítica en alguno de los casos, es fuente esencial para un verdadero diagnóstico filosófico de la herida colonial en nuestras sociedades.

Por último, quisiéramos volver a señalar la **Violencia** como la última de las caras de la opresión que nos propone Young. Eje transversal del concepto de negación (más grave que el de exclusión y el de desarraigo, aunque estos mismos sean formas de violencia), que mueve toda esta tesis, pues por medio de la violencia se despoja a los cuerpos de su vitalidad, se niega la vida, para afirmar el capital.

Para nadie es un secreto que, dada la degeneración de la violencia en Colombia, muchos sicarios, paramilitares, e incluso integrantes de la fuerza pública entrenaron sus punterías e incluso sus formas de tortura con personas que habitaban en zonas marginales y que desde los lenguajes de la dominación eran identificadas como ‘desechables’. Lo peor de todo era que muchos integrantes de estas fuerzas estatales, para estatales o de delincuencia común provenían precisamente de esos contextos de la miseria e intentaban escapar de su condición de víctima, abriéndose paso y demostrando su utilidad como victimarios de aquellos con los que se identificaban socialmente, como si quisieran cortar con su terrible pasado exterminando a quienes lo representan.

El mundo se encuentra al revés. La violencia es una característica esencial y necesaria de la colonialidad, como bien señalan varios autores del giro decolonial. El mito del progreso se ha derrumbado para estos oprimidos, así como el poder es el desencanto, pues se hace inaccesible para los pobres. Millones de los niños y jóvenes de nuestras periferias latinoamericanas han sido quemados en la hoguera de la negación, sus cerebros, cuando no han sido consumidos por su cuerpo en busca de sobrevivir a la desnutrición, son arrojados al bote del olvido, al confuso y desolado camino de la ignorancia.

Esa injusticia originaria que fue la esclavitud aún no termina, se repite

en distintas formas coloniales en los cuerpos de miles y miles de nuestros jóvenes y se proyecta en las cabezas y los lenguajes de miles y miles de nuestros niños. En la ciudad de Cali, el trabajador de la ‘Rusa’ sigue siendo mayoritariamente Negro, el vigilante y el portero también, ni hablar del grueso de las empleadas del servicio, cuya mayoría de jefas son de piel blanca. También son de piel blanca o al menos mestiza clara todos los banqueros del país, la inmensa mayoría de los políticos y, por supuesto, la gran mayoría de los curas católicos.

Recordemos que Colombia desde su primera aparición colonial como Nueva Granada y hasta 1991, era una nación que autorizaba y promulgaba un solo Dios en sus leyes, y lastimosamente este dios, blanco y ojiazul, es el que configuró la identidad española (bajo el lema ‘una raza, una religión, una identidad’). A pesar del sincretismo como forma de supervivir entre la violencia.

Caro le ha costado a la diáspora africana la pérdida de gran cantidad de los nombres y de las historias de sus ancestros y de sus dioses, además del exterminio generalizado de todo lo que conformaba sus culturas.

“En el siglo XVI se trastocan las coordenadas conceptuales que definían la 'lucha por el imperio' y las formas de clasificación social en el siglo IV y en siglos posteriores antes del 'descubrimiento' y conquista de las Américas. La relación entre religión e imperio está en el centro de una transformación vital de un sistema de poder basado en diferencias religiosas a uno basado en diferencias raciales. Por eso ya en la modernidad la episteme dominante no sólo será definida en parte por las tensiones y mutuas colaboraciones entre la idea de religión y la visión imperial del mundo conocido, sino más bien por una dinámica entre imperio, religión, y las gentes que aparecieron en el mundo antes desconocido o creído despoblado por los Europeos (África primero y las Américas después). Es con relación a estas gentes que la idea de raza nace en la modernidad”

(Nelson Maldonado-Torres, 2008: 230)

Concluamos este capítulo con el coro de un Guaguancó del compositor

dominicano Roberto Angleró, quien bautizó a su agrupación Tierra Negra y cuya canción apareció como su respuesta al racismo que vivió en Norteamérica, un gran ejemplo de una irónica protesta catártica e ilusión esperanzadora de una utopía irrealizable por medio de una forma simbólica de la cultura, la cual nos sirve de conclusión y de telón de cierre para esta reflexión.

**“Si Dios fuera negro mi compay, todo cambiaría,
Fuera nuestra raza mi compay, la que mandaría”.**

CAPITULO III

CONCLUSIONES

Nuevas preguntas e ideas a manera de conclusión.

Este pequeño esbozo centrado en las expresiones de los cuerpos que habitan en la marginalidad a través de la cultura nos permite concluir o al menos proponer las siguientes tesis:

1. Que el humanismo letrado como proyecto que posibilitó el humanismo moderno ha sido superado por la instauración de la cultura de masas y la revolución tecnológica del Internet en la contemporaneidad. Por lo que las sociedades se han establecido sobre nuevas bases.
2. Que las víctimas del capitalismo Salvaje/Colonial perciben la opresión y la injusticia social a partir de la negación de su corporeidad biológica.
3. Que la ausencia de educación a nivel formal en las periferias de Nuestra América no impide necesariamente que las comunidades negadas se comuniquen entre ellas, ni con la sociedad global que las niega.
4. Que las culturas marginales urbanas se han convertido en una especie de pedagogías populares de la comunicación, utilizadas directamente como herramientas de expresión de los negados.
5. Que el despojo de la vida, de los derechos civiles y de la cultura y las tierras de las víctimas, se resume en las tesis de la **negación**, complementada y secundada por las tesis de la exclusión y el desarraigo
6. Que la violencia es la esencia de la Colonialidad del Ser y del sistema de dominación capitalista.
7. Que para el capital es absolutamente necesario seguir en esta posición de victimario. Por eso jamás, desde su inicio Colonial/Mercantil hasta su 'revolucionario' avance industrial y tecnológico, ha pasado un solo día sin generar víctimas mortales de su operación.

Los jóvenes excluidos y negados en américa latina producen todo el tiempo este tipo de síntesis sociales y políticas en todo tipo de contextos y territorios, los cuerpos sometidos al desarraigo colonial exigen

resignificación y revaluación constante de sus entornos a fin de poder comprenderlos y descifrarlos, para poder dar cuenta de ellos. Avanzan al interior de todas las artes y formas de la expresión, los discursos y las críticas a la colonialidad, es esa nueva cultura la que nos cuenta el día a día de las transformaciones de las epistemes en Nuestra América, desde el Reggae, la Champeta, el Reggaetón, el Maleanteo, la Salsa Choke, el Punk, el Ska Criollo, la cuentería empírica y una incalculable cantidad de diversidades artísticas urbanas, manifestaciones de la hibridación y de la reacción frente a la hegemonía cultural que renuevan la interpretación de la vida desde la otredad cada día.

¿No será que nos urge una narrativa diseñada por y para la víctima, que logre persuadir a las academias acerca de cómo la música y las diversas expresiones artísticas populares han logrado sentar su postura y protestar desde la cultura, lo que la opresión y la negación sistemática no les ha permitido desde la política?

Ahora, si la realidad es una significación imaginaria que cada uno se construye determinado por un ideal de institucionalidad y de sociedad prefabricado que clausura y limita completamente los sentidos y la forma de significarse en el mundo, como nos plantea Castoriadis, no podemos dejar pasar por alto la pregunta sobre cómo se le debe llamar a quien integra la diáspora africana en su sentido originario, cuando todas las significaciones conocidas de este continente (África, gran Libia) y su gente (negro, afro, morocho, por ejemplo) que se han acuñado, provienen cronológicamente o de Grecia, o de la Europa romana o del mundo occidental ya gestado el capital, es decir que emergen como opciones o posibilidades ofertadas por el lenguaje de la colonialidad, bajo el control de quienes ejercen el dominio. Por ejemplo, la categoría 'negro' se erige en una construcción del hombre blanco para homogeneizar toda una heterogeneidad de eticidades bajo una identidad de color cuyo único fin era designarlos como inferiores.

A propósito de la dependencia del otro que señalábamos junto a Lévinas, podemos decir que las personas descubren la injusticia y se desencantan de la modernidad occidental cuando se dan cuenta de que perderán sus

vidas en caso de que esta continúe desarrollando su lógica. Por ejemplo, si se estudia la coyuntura climática actual, todos deberíamos de ser portadores de una seria preocupación por nuestra supervivencia como grupo, el planeta mismo está en riesgo ante la ambiciosa empresa para la negación sistémica de la vida que ha emprendido el Hombre Moderno.

La invitación es a **no-olvidar**, a negar el olvido al que han sido sometidas las víctimas, y así descubrir toda nuestra herida colonial expresándose y rompiéndose en el enigma del que se pregunta ¿Por qué a la dominación, a la exclusión, al hambre, a la discriminación, al machismo, a la violación impune, al racismo, al desplazamiento forzado, a la ausencia de educación y a tantas otras cosas? Se preguntan las alteridades negadas desde la problemática colonialidad incorporada en su ser concreto, que unos y otros encarnan y expresan en un mundo compartido en el que se va escribiendo sobre la superficie de los cuerpos la nueva cultura de las Américas a partir de encontronazos con la vida misma y con el riesgo de perderla.

Es esa nueva cultura la que (gústenos o no su sonido) nos dice desde la Argentina con magistral razón (tal vez inspirada en el poema, el Reino del Revés, de María Helena Walsh, tan enseñado en jardines, calles y escuelas pobres de la Argentina), que vivimos en el mundo del revés.

Nos despedimos con uno de los versos del poema mencionado que nos transporta directamente al flagelo del racismo que atraviesa la **Colonialidad del Ser** (expuesto en referencia a los niños afrodescendientes del basurero) y que nos recuerda que aún nos debemos un cambio desde todos los horizontes. Hoy por hoy en Libia (País de la periferia africana destruido por la OTAN y Estados Unidos) se puede comprar por 200 dólares un muchacho de tez negra. El capital **niega toda ética**. Aún vivimos en el mundo de la injusticia. La muerte, la esclavización y la destrucción, no son un grito para asustar, son lo cotidiano:

Me dijeron que en el reino del revés
Un señor llamado Andrés
Tiene 1.530 chimpancés
Que si miras no los ves (Walsh, 1965)



Figura # 12

REFERENCIAS

- Aguilera, C. (2016) Imagen y miseria: Notas inconclusas sobre los Rastros de la mirada de Rostros. En Durán, M. y Salamanca, C. (editores), *Archivo, memoria y presente en el cine latinoamericano*. (113-122). Bogotá, Colombia: Ed. Pontificia Universidad Javeriana.
- Angleró R. (1980) *Si Dios fuera Negro de Tierra Negra* (Vinilo, 7'45 RPM), República Dominicana: Musicalia Records.
- Alarcón, C. (2000) Éxodo obligado en el Fuerte Apache, *Página Doce*, recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/2000/00-09/00-09-29/pag15.htm>.
- Amín, S. Frantz Fanon en África y Asia en Fanon, Frantz. (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Borón, A. (2004) *La izquierda latinoamericana a comienzos del siglo XXI: nuevas realidades y urgentes desafíos*, ed. CLACSO, Buenos Aires.
- Bustamante, V. (1991) Utopías Efímeras, *Crítica: La crítica para responder a la crisis*, p. 93-121
- Cárdenas, H. (2005) *Gramática de la Barbarie*, Consejo Comunitario del Río Naya, ed. Asociación de Trabajo Interdisciplinario (ATI), Bogotá.
- Castoriadis, C. (2002) Las raíces psíquicas y sociales del odio. En, *Guerra y muerte*. Giraldo, F. Compilador. FICA, Bogotá.
- Dussel, E. (1998) *Ética de la liberación: En la edad de la globalización y la exclusión*, segunda edición, ed. Trotta, Madrid.
- Estermman, J. (2014) Colonialidad, descolonización e interculturalidad. En *Polís*, 38. P. 1-19. CISPO.
- Fanon, F. (1952) *Piel Negra, Máscaras Blancas*, ed. De Seouil, trad. Castellano, Moreno, I. (2009) ed. Akal, Madrid.
- Friedemann, Nina S. de. (1993) *La saga del negro: presencia africana*

en Colombia, Instituto de Genética Humana, Universidad Javeriana, Bogotá.

Grosfoguel, R. y Castro Gómez, (2007) *Giro Decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica*, Siglo del Hombre editores, Bogotá.

Imágenes. Las figuras no citadas aquí fueron tomadas de los videos protagonistas de este trabajo.

<http://www.rollingstone.com.ar/1053044-fuerte-apache>,
<http://cosecharoja.org/millones-escuchan-el-rap-de-fuerte-apache/>,
<https://www.pagina12.com.ar/2000/00-09/00-09-29/pag15.htm>

Información.

<http://historico.elpais.com.co/paionline/notas/Mayo212010/1afros.html>,
https://es.wikipedia.org/wiki/Barrio_Ej%C3%A9rcito_de_los_Andes

Lévinas, E. Dios, la Muerte y el Tiempo, 2005, Colección Teorema.

Lévinas, E. (1974) *Humanismo del Otro Hombre*, siglo 21, México.

Lewis, T. (editor) Santafe (1980. 1989) las relaciones interamericanas escudo de la seguridad del nuevo mundo y espada de la proyección del poder global de Estados Unidos. En, *De Santafe 1 a Santafe 2*. El imperio y América Latina, Bogotá.

Maldonado, N. (2007) Sobre la colonialidad del Ser: Contribuciones al desarrollo de un concepto. En Grosfoguel, R. y Castro Gómez (Ed), *Giro Decolonial, Reflexiones para una diversidad epistémica*, Siglo del Hombre editores, Bogotá.

Maldonado Torres, Nelson. (2008) «*Religion, conquête et race dans la fondation du monde moderne/colonial*». En *Islamophobie dans le Monde Moderne*, 205-238. Editado por Mohamed Mestiri, Ramón Grosfoguel y El Yamine Soum. París, IIIT.

Mignolo, W. and Wynter, S. (2003) "Unsettling the Coloniality of Being/ Power/Truth/Freedom: Towards the Human, After Man, Its

Overrepresentation-An Argument". The New Centennial Review 3, 3, 257-337.

Quijano, A. (1992) "*Raza, 'etnia', y 'nación': cuestiones abiertas*". En Roland Forgues (ed.). José Carlos Mariátegui y Europa: la otra cara del descubrimiento. Lima: Amauta.

Rodriguez, C. (1991) *Zaranda de Sueños*, <https://www.youtube.com/watch?v=omfjJumrY3w&t=954s>, Cali, Colombia: Rostros y Rastros, Universidad del Valle.

Sindicato. *El Mundo del Revés*, Fuerte Apache. (2008) <https://www.youtube.com/watch?v=U3iIRwPaQsg>, Buenos Aires.

Sloterdijk, P. (1999) *Reglas para el parque humano*, Conferencia, DIE ZEIT, trad. La Valle.

Walsh, M. (1965). *El reino del Revés*. Buenos Aires: Fariña Editores.

Young, I. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

ANEXOS BIBLIOGRÁFICOS

- Antonio, J. (1994) *Monarquía del diablo en la gentilidad del nuevo mundo americano*, Instituto Caro y Cuervo, Universidad de Texas.
- Artaud, A. (1969). El teatro y su doble. Instituto del Libro.
- Buriticá, I. (2013). Travesti: La construcción de la identidad individual y colectiva desde el cuerpo y el ejercicio de la prostitución, *La manzana de la Discordia*, Vol. #8, p.71-86.
- Campo, O. (2016) *Rostros y Rastros: Una experiencia de documental universitario en la televisión pública*. En *Cuadernos de cine colombiano*. Nueva época, 25.
- Dussel, E. (2007). *Política de la Liberación: Historia mundial y crítica*, ed. Trotta, Madrid
- Heidegger, M. (2000) *¿Qué es metafísica?*, Editorial Alianza.
- Heidegger, M. (1997) *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria.
- Kontopoulos, Kyriakos. (1993). *The Logics of Social Structures*. Cambridge: Cambridge Press.
- Maldonado-Torres, Nelson. (s.f.). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press (en preparación).
- MK Enterprise, Marv. (Blacktomicos). (2011) *Soy Calle*.
<https://www.youtube.com/watch?v=sebMwg96E3A>, Cali.
- Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder y clasificación social*. Journal of WorldSystems Research XI, no. 2:342-86. Accesible en <http://jwsr.ucr.edu>.
- Quijano, Aníbal. (1997). *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. Anuario Mariateguiano 9: 113-21.
- Wallerstein, I. (1974)/ *The Modern World-System*. Academic Press, New York.
- Wallerstein, Immanuel. (1999). "The Structures of Knowledge or How

Many Ways May We Know”. En *The End of the World as We Know It: Social Science for the Twenty-First Century* (pp. 185-191). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Walsh, Catherine, ed. 2005. *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito, Editorial Universidad Andina Simón Bolívar.