

## Literatura y ley. Apuntes sobre Biopolítica y razón colonial<sup>1</sup>.

Sergio Villalobos-Ruminott.

[svillal@uark.edu](mailto:svillal@uark.edu)

*Sólo a la humanidad redimida se le hace citable todo su pasado.*

**Walter Benjamín.**

En un temprano texto de Borges: “Historia Universal de la infamia” (1935-1954) cuyo contradictorio título aún hoy nos desconcierta, encontramos la irónica utilización del ideario de Bartolomé de las Casas, el famoso defensor de los indios occidentales, para ejemplificar las delicadas relaciones de continuidad y diferenciación en torno a la importación de negros hacia América:

En 1517 el P. Bartolomé de las Casas tuvo mucha lástima de los indios que se extenuaban en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas, y propuso al emperador Carlos V la importación de negros, que se extenuaran en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas. A esa curiosa variación de un filántropo debemos infinitos hechos: los *blues* de Handy, el éxito logrado en París por el pintor doctor oriental D. Pedro Figari, la buena prosa cimarrona del también oriental D. Vicente Rossi, el tamaño mitológico de Abraham Lincoln, los quinientos mil muertos de la Guerra de Secesión, los tres mil trescientos millones gastados en pensiones militares, la estatua del imaginario Falucho, la admisión del verbo *linchar* en la decimotercera edición del Diccionario de la Academia, el impetuoso film *aleluya*, la fornida carga a la bayoneta llevada por Soler frente a sus Pardos y Morenos en el Cerrito, la gracia de la señorita de Tal, el moreno que asesinó Martín Fierro, la deplorable rumba *El Manisero*, el napoleonismo arrestado y encalabozado de Toussaint Louverture, la cruz y la serpiente en Haití, la sangre de las cabras degolladas por el machete del *papaloi*, la habanera madre del tango, el candombe. (295, 1994).

En este párrafo destacan reconocidos artilugios borgeanos: la sutil repetición, la ilógica enumeración, la apócrifa referencialidad. Sin embargo, también destaca un claro efecto de proliferación, una suerte de contaminación diseminante que va más allá de las administradas buenas intenciones del humanismo lascasiano. La importación de negros para suavizar la extenuada condición de los indios en las minas de oro antillanas, conllevará una serie de consecuencias que tiñen y contaminan la totalidad de la historia colonial y contemporánea de América Latina. Esta diseminación cruzará también las

---

<sup>1</sup> Conferencia presentada en Enero del 2005, en el departamento de francés, italiano y español, University of British Columbia, Vancouver.

representaciones de lo humano en la diversidad de debates intelectuales, jurídicos y literarios, tanto en tiempos coloniales, como en nuestra actualidad.

El objetivo de las reflexiones que procederé a presentar hoy, no es sino el de indagar la potencialidad hermenéutica de una hipótesis que hace un tiempo ya, circula en los debates latinoamericanos, a saber, la de comprender el paso desde la Colonia a la época contemporánea no sólo desde el punto de vista de una ruptura fundacional, basada en un proceso emancipatorio anticolonial y sustentada por una muy particular comprensión histórica del proceso latinoamericano como proceso de formación nacional (todo ello es, pues, el *ABC* de la historiografía liberal burguesa, y alcanza incluso a sus variantes marxistas), sino por el contrario, comprender las relaciones entre la época colonial y la actualidad de manera más matizada, es decir, sin exagerar el carácter de ruptura que el siglo XIX ha ostentado, sino más bien concibiendo este siglo como el de una pausada transición entre un tipo de articulación socio-política asociada con lo que Aníbal Quijano ha llamado “Colonialidad del poder” y lo que hoy en día podríamos llamar, atendiendo a la evidente situación de agotamiento de la tradición de pensamiento asociada con la llamada cuestión nacional y con el derecho burgués soberano, como nueva razón imperial, en la que los elementos de colonialidad no sólo se perpetúan, sino que se expresan de manera más nítida.

En términos generales, podríamos decir que la característica central de la colonialidad del poder no radica en un ejercicio de poder centralizado, cuyo modelo jurídico estaría en la monarquía universal católica, con sus organigramas institucionales de virreinos, capitanías, haciendas y encomiendas, y su sólida fundación en la alianza regalista o patronalista entre el Estado y la Iglesia; sino en una *performance* mucho más sutil del poder, ahora concebido de manera descentrada, en cuanto series de redes que cruzan infinitamente las prácticas culturales, sociales, jurídicas y económicas de la época colonial. En este sentido, Quijano advierte como una característica central de la colonialidad la yuxtaposición permanente de los aspectos raciales y los aspectos de clase en cuestiones tan simples como la historia del trabajo en la época colonial o la determinación de ciudadanía. Por otro lado, tanto Quijano como Mignolo, y mucho antes, Irving Leonard, habrían enfatizado el rol crucial que le cupo a la mediación cultural en la configuración de una colonialidad basada en la persuasión ideológica, es decir, en la subordinación de la otredad a la configuración de un horizonte cultural hegemónicamente articulado y universalizado. Sin embargo, dicha persuasión no proviene de una interpelación general o macrofísica, sino que opera a nivel molecular y se complementa con la devastación de las tradiciones indígenas, junto a la consiguiente cristianización, civilización y educación de los *indios occidentales*, produciendo una negación material de la otredad, cuestión que caracterizaría ontológicamente a la llamada razón occidental y cuyo agente sería, para citar a Enrique Dussel, el *ego conqueror*, es decir, una forma originaria de subjetividad que nace de la experiencia territorializante de la conquista. Para Dussel, y este es un momento central en sus reflexiones, esta subjetividad imperial no sólo anticiparía al *ego cogitus* cartesiano, tradicionalmente concebido como lugar originario de la modernidad occidental, sino que a la vez, habría funcionado como condición de posibilidad de la subjetividad filosófica cartesiana. Lo que equivale a decir que la experiencia definitoria de la modernidad occidental, su punto de arranque y su

oculto origen, radica no en la abstracta trascendencia del pensar dubitativo, sino en la asertiva acción conquistadora de un sujeto sujetado a las disposiciones fácticas de la voluntad de poder. Lo que, para recordar a Heidegger, se habría hecho posible con la traducción romana de la errante experiencia griega a la condición de sedimentado saber práctico o *veritas* (*Parménides*).

Obviamente, el carácter central de la cultura en la legitimación del poder (conversión y salvación) no presenta nada nuevo, pues sin ir más lejos, ya el mismo Irving Leonard, entre muchos otros, había observado cómo la apoteosis arquitectónica del barroco mexicano, funcionaba en términos de una monumentalización del poder (aunque todavía debería de indagarse el aspecto relativo a la visualidad de dichos monumentos, en su condición diferencial con respecto a la interpelación, modernamente entendida: la teatralidad del poder como *performance* an-hegemónica). Actualmente podríamos incluso parafrasear los atisbos de Leonard y señalar cómo en dicha monumentalidad arquitectónica se configura la función propiamente ideológica de la persuasión. Sin embargo, parece ser que el atisbo de Dussel permite extremar el carácter variado, multifacético, no-monumental, diseminante y diseminado del poder colonial a dimensiones que hacen de la noción de colonialidad una categoría más compleja. Es decir, con dichas contribuciones, se haría posible una nueva consideración del papel de la cultura en la articulación del poder, un poder que aún cuando está mediado por la interpelación religiosa, la misión cristianizante y civilizatoria, sigue operando en términos de devastación de todo lo que implique una contra-lectura de los valores universalizados por dicha hegemonía. En tal caso, la colonialidad latinoamericana aparecería como inversión radical del modelo (europeo) contractualista del poder, para el cual, es el acuerdo entre subjetividades naturales o jurídicas el que da paso a la ley. Si ello es así, entonces el viejo catecismo historiográfico sobre la formación del Estado y la nación naufragaría radicalmente, pues, para usar una idea de Kafka, el supuesto momento que está antes de la ley, y que funciona como su origen y democrática fundación comunitaria, aparecería evidenciado en cuanto una simple retro-proyección de la ley: kafkeanamente siempre estaríamos *ante la ley* y no antes de ella. Su universalidad es efecto de su violenta imposición fáctica y no de su pretendida sustentación en la esencia empírica, natural o trascendental de lo humano. Ello, de paso, pone en cuestión desde las genealogías *a lo Góngora* (sobre el Estado en Chile) hasta las lecturas del siglo XIX al estilo de Marcello Carmagnani; desde las elaboraciones identitarias del XIX (al estilo de los viejos y nuevos *arielistas*) hasta las pretensiones descriptivas de la comunidad imaginada en la prensa independentista (Benedict Anderson); desde las historiografías liberales clásicas y modernas, hasta las historiografías marxistas y populares que siguen sin renunciar a la continuidad de un cierto proceso histórico (sujeto, nación, Estado, pueblo, bajo-pueblo, etc.).

Por lo mismo, las claves de configuración de la colonialidad deben buscarse en aquel periodo de sometimiento que la historiografía y la literatura llaman Conquista, pues este aparece como un periodo de acumulación imperial necesaria, según la lectura de Alberto Moreiras, una acumulación de capital simbólico y no sólo económico, cuya centralidad está aún por debatirse. Para Moreiras (*Ten Notes on Primitive Imperial Accumulation*), tanto *el requerimiento*, como los debates jurídicos y filosóficos en torno a

la situación de los indígenas, son instancias cruciales que deben ser interrogadas desde el punto de vista de lo que, siguiendo a Giovanni Arrighi y Martín Heidegger, llamaríamos razón imperial española. Interesa, en cualquier caso, destacar la centralidad de los debates en torno a la situación de los *indios occidentales*, toda vez que en dichos debates se hayan las claves de comprensión del humanismo contemporáneo, de la tradición jurídica burguesa y de los consiguientes derechos humanos, y a la vez, de lo que hemos llamado acumulación imperial primitiva, es decir, aquí están las claves de determinación de lo humano, de sus límites y de lo in-humano, ya sea en los debates entre Las Casas y Ginés de Sepúlveda, en el nominalismo jurídico de Francisco de Vitoria, o más concretamente, en las disposiciones legislativas destinadas a regular la explotación indígena, entre ellas, las famosas tasas de Santillán y Gamboa del siglo XVI.

Notemos simplemente que las tasas en cuestión constituían ordenanzas destinadas a regular lo que, gracias a Las Casas, comenzaba a aparecer a mediados del siglo XVI como la “destrucción de las Indias occidentales”, es decir, con ellas se inauguran la moderna historia de la legislación laboral en América Latina. Tanto la Tasa de Gamboa que delimitaba el número de indios encomendados que un encomendero podía ostentar, como la Tasa de Santillán, primera y más genérica, que intentaba organizar el trabajo indígena atendiendo a cuestiones comunitarias (de las que se sigue una regulación del sistema de mitas) partían del presupuesto lascasiano de reconocimiento de la humanidad del indígena (nótese además que aún falta un par de siglos para que este reconocimiento sea extendido al negro, cuya condición de inferioridad todavía adornará las sublimes observaciones kantianas sobre el arte, a fines del siglo XVIII); sin embargo, dicha humanidad, desvirtuada por una condición natural que roussonianos y hobbesianos debatían en Europa, aún requería educación. Por ello, la forma en que estas ordenanzas laborales se fundamentaban era mediante la apelación a un proceso de integración, o más propiamente de “incorporación del sustrato social indígena”, a la corona, ya que estos indios occidentales eran finalmente, aún a sabiendas de su barbarismo, súbditos del Rey y, por consiguientes, miembros de la especie humana.

Obviamente, antes de dichas legislaciones, de una u otra forma transculturadoras *avant la letree*, ya había operado el sometimiento, es decir: la transculturación, la hibridez, el mestizaje, o *la incorporación del sustrato social indígena* sólo ocurren una vez que el dispositivo de sometimiento asociado a la acumulación imperial primitiva ya ha tomado lugar. Lo que equivale a decir que tanto las agendas sintético-identitarias y nacionales del siglo XIX, como las agendas mestizantes, transculturantes e hibridizantes de los estudios culturales contemporáneos descansan, de manera más o menos irreflexiva, sobre una operación de poder que las hace posible y las limita. A esta operación, también podemos llamar, para referir los aportes de Roberto Esposito y Giorgio Agamben, biopolítica, precisamente porque de lo que tratan tanto en las legislaciones indígenas como en los debates jurídico-filosóficos de los siglos XVI y XVII, no es sino de la determinación de la vida, es decir, la determinación de los límites y fronteras entre lo humano y lo in-humano.

Permítase una breve referencia a Roberto Esposito, quien su libro *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002), muestra cómo es la vida, su politización radical

y su consiguiente determinación, la que está a la base de la misma definición del orden social, es decir, muestra cómo la bio-política no es sino el nombre de una paradoja constitutiva del contractualismo moderno, a saber la de tener como condición de posibilidad de la *comunidad* a la *inmunidad*, lo que implica un diferimiento infinito: si la comunidad es la reconciliación humana llevada a su extremo (sueño burgués del siglo XIX), su condición de posibilidad está en la exclusión de aquello que la amenaza, una cierta otredad que impediría tal realización, por tanto, toda pretensión sintética cuyo destino sea el de la especie, requiere, como principio de acción, una operación inmunizante, esencialmente anti-comunitaria. Este es el límite del pensamiento burgués, y en tal límite se aprecia la intrínseca relación entre explotación y razón práctica.

Por otro lado, observemos, someramente, la tremenda consecuencia de esta hipótesis, que, junto con permitirnos concebir el sistema mundial contemporáneo según una genealogía distinta a la teleología liberal-burguesa, nos permite comprender los límites historicistas y economicistas de los debates en torno al carácter feudal o burgués de la conquista y colonización americana, en tanto dichos debates habrían puesto énfasis en la caracterización del sistema económico o del modo de producción asociado con dichas instancias históricas, sin reparar en la continuidad biopolítica de las formas de organizar, jerarquizar y disponer de la vida, de manera desnuda. Más que una historia progresiva de los cambios en los modos de producción, lo que habríamos de pensar hoy tiene que ver con la curiosa reiteración, leve desplazamiento, o irónica reiteración de los mecanismos de poder que caracterizan a la razón imperial. Pues no basta con demostrar el agotamiento de la moderna noción de soberanía, su inutilidad para el mundo global contemporáneo, también se hace pertinente desmontar todo el edificio argumental de las doctrinas políticas e historiográficas modernas, como condición indispensable, destrucción habilitadora, para avanzar hacia un nuevo pensamiento histórico y radical.

Todo ello equivale a sostener que cualquier investigación colonial y contemporánea basada en el modelo hegemónico de articulación de lo político y lo cultural debe reparar en el carácter biopolítico y pre-hegemónico (en sentido cronológico) y an-hegemónico (en sentido esencial) que hace posible la posterior articulación político-cultural que conocemos como periodo colonial de formación. Es decir, a toda configuración hegemónica le antecede, habita y determina un momento no hegemónico, en el cual la vida desnuda y sin investimientos jurídicos o culturales es administrada y sometida. El historiador Indio Ranajit Guha, estudiando la forma de articulación del poder imperial británico, y oponiéndose a un cierto grancismo que habría caracterizado a la historiografía nacional India, con sus respectivos énfasis en la sociedad civil y el Estado, ha llamado a esta instancia no hegemónica en el corazón de la hegemonía, una “dominance without hegemony”. Y con ello, ha efectuado una crítica interesante del pan-hinduismo de los nacionalistas Indios y ha ido más allá de la teleología europeizante de la historiografía marxista.

Pero, pensar la instancia de articulación hegemónica colonial de esta forma, trae aparejada también una serie de consecuencias para la historiografía y crítica literaria regional. Particularmente, nos permite trascender el tosco análisis que denuncia el carácter ideológico de la literatura y de la práctica intelectual, en términos de mala conciencia y persuasión, y complementar las gruesas hipótesis de Ángel Rama, para

quien las prácticas letradas coloniales se configuraban en una relación centrípeta en torno al poder. Ejemplos de estudios complementarios (todavía abocados a la cuestión cultural de la hegemonía, en cualquier caso) están ya en los análisis de la subalternidad relativa de los intelectuales indios, en las obras de John Beverley y Mabel Moraña. Beverley dedicará un capítulo central de su último libro *Subalternidad y representación*, a ponderar las estrategias del intelectual cuzqueño Juan de Espinosa Medrano en el debate peninsular en torno al culteranismo de Góngora, el poeta barroco del Siglo de Oro español, mostrando cómo Espinosa Medrano al defender a Góngora de las investidas anti-barrocas, no busca sino llamar la atención sobre la condición subalterna de los intelectuales indios, hacerse parte. Moraña, por otro lado, en su libro *Viaje al silencio*, realiza lo que hasta ahora aparece como uno de los más acabados estudios sobre la mejicana Sor Juana Inés de la Cruz, mostrando no sólo las virtudes de la autora de la *Carta Atenagórica*, sino su doble condición de subalternidad, pues a la condición de intelectual india ha de sumarse su condición de género. Todo ello puede ser reagrupado en lo que ya desde hace un tiempo circula bajo la distinción barroco peninsular- barroco de indias, título a su vez de una muy útil compilación que marca importantes betas de investigación. Todo ello, empero, seguiría desapercibiendo la posibilidad radical de romper con el “érase una vez” de la historiografía liberal burguesa en la medida en que seguiría enfatizando el *double-bind* de la cultura, sin interrogarse suficientemente por el problema de la “acumulación imperial primitiva”, sobre todo hoy, en tiempos de circulación ampliada del capital.

Por ello, más allá de estas contribuciones, lo que me interesa destacar tiene que ver con la utilidad teórica, analítica y política de la noción de acumulación imperial primitiva como contra-relato a la historiografía y crítica literaria liberal. Subyace a esta noción una idea quizá mayor, que aún requiere más elaboración, a saber la posibilidad de concebir la acumulación imperial primitiva como momento de sutura que opera al interior de la hegemonía, pero de manera pre y post-hegemónica (an-hegemónica). Básicamente, esto significa que antes de la persuasión, el convencimiento y la interpelación ideológica, opera el sometimiento, es decir, que la biopolítica es la condición de posibilidad de la política, modernamente entendida. O, más brutalmente, que la función ideológica de la cultura es *ex-post-factum*, llega después, suaviza y hace tolerable la condición propiamente in-humana del poder. Y ello me parece crucial hoy día, cuando enfrentamos la configuración de un nuevo orden mundial para el que las viejas apelaciones al derecho nacional soberano y a las instancias jurídicas internacionales, resultan vanas. Pues hoy, más que nunca, el poder se muestra des-in-vestido del moderno investimento que la teoría contractualista de la legitimación y fundación democrática del orden le aseguraba. Hoy más que nunca, el poder desnudado de sus modernas vestimentas se confronta con la vida, también desnudada y opera, como antaño, con una lógica prejurídica, radical e implacable. Sólo si somos capaces de entender la condición imperial del proceso colonial latinoamericano, seremos capaces de comprender el carácter imperial de la agenda norteamericana actual, y con ello, comprenderemos que la Doctrina de Guerra Preventiva no es una novedad, sino una versión actualizada del Requerimiento y las leyes indias del siglo XVI.

En este sentido, la hipótesis que he tratado de desarrollar mostraría la importancia de una lectura anti-contractualista, post-liberal y, por sobre todo, anti-teleológica o anti-

historicista, del proceso histórico latinoamericano. Proceso en el que habría que buscar las claves que nos permitan comprender, más allá del límite del pensamiento burgués, la configuración del mundo actual. Tarea infinita, esta última, pero también, tarea pendiente. Peor aún, tarea necesaria para recién así comenzar nuestro diálogo reflexivo con la literatura regional, sin repetir la imprudente reducción de ésta al tan mentado proceso identitario regional, que es, finalmente, el argumento de profesionalización con que todavía hoy se renuncia al pensar. Pues, finalmente, la imaginación literaria contemporánea puede ser leída como prolongación anti-ideológica del humanismo lascasiano, y si esto es posible, leer literatura latinoamericana es todavía un ejercicio en la imaginación política del presente.

**Vancouver, 2005.**