



Entrevista como práctica estética, inconsciente colonial y colonialidad del ser

Ingrid Wildi Merino ¹

Facultad de Artes, Universidad de Chile.

Resumen: La presente propuesta aborda el video ensayo y la entrevista como práctica estética en algunos de mis trabajos como “Los invisibles” (2007), “Arica y Norte de Chile, No lugar y lugar de todos” (2009), “Arquitectura de las Transferencias” (2012-2017) y “Me contaron que nació aquí” (2021). Desde esta revisión artística y teórica se analizan los núcleos conceptuales que conforman la “colonialidad del ser”, los “no-lugares extendidos” y el “inconsciente de la colonialidad”, reflejadas en la arquitectura de transferencias Norte y Sur globales tanto de materias primas como de seres humanos, culturas y saberes que rigen el sistema mundo moderno/colonial.

Palabras-Chave

video-ensayo, práctica estética, no-lugares extendidos, inconsciente de la colonialidad.

Resumo: O presente trabalho trata do vídeo-ensaio e da entrevista como prática estética em alguns de meus trabalhos como “Los invisibles” (2011), “Arica y Norte de Chile, No lugar y lugar de todos” (2009), “Arquitectura de las Transferencias” (2012-2017) e “Me contaron que nació aquí” (2021). A partir desta revisão artística e teórica, analisam-se os núcleos conceituais que compõem a “colonialidade do ser”, os “não-lugares prolongados” e o “inconsciente da colonialidade”, refletidos na arquitetura do Norte e do Sul globais transferências de ambos os materiais como seres humanos, culturas e saberes que regem o sistema mundo moderno/colonial.

Palavras-chave

vídeo-ensaio, prática estética, não-lugares estendidos, inconsciente da colonialidade.

¹ Artista Visual, video ensayista, Investigadora y Docente en Artes Visuales. Migró a Suiza en la época de la dictadura cívico militar. Licenciatura en Artes Visuales en la Zürcher Hochschule der Künste en Zúrich, Suiza. Master of Arts in Fine Arts Zürich University of the Arts (ZHDK), Zúrich, Suiza. Docente en la Universidad de Chile y Universidad Artes, Ciencias y Comunicación UNIACC, Santiago de Chile. Su práctica artística se centra en la investigación y trabajo de campo sobre los resultados de la colonización y estudios descoloniales. Su propuesta intercultural e interdisciplinaria abarca distintos tipos de obra que dialogan con diversos medios: video ensayos, entrevistas, textos, ensayos fotográficos y diagramas que convergen en instalaciones espaciales. Ha participado en diferentes exposiciones nacionales e internacionales y ha realizado diferentes catálogos y publicaciones, como: Cultural Location and Identity in Times of Globalization, (Hatje Cantz, Berlin Alemania. 2011), Dislocación, Localización Cultural e identidad en tiempos de la Globalización, (Dislocación ediciones, 2013, Santiago de Chile) (Arquitectura de las transferencias, arte, política y tecnología, (ABADA, Madrid, España, 2012-2017), entre otras.

1 - El video ensayo y la entrevista como práctica estética y la colonialidad Ser

El análisis de El video ensayo y la entrevista como práctica estética nace de investigaciones artísticas llevadas a cabo durante muchos años, donde a partir de la práctica ensayística en torno a entrevistas audiovisuales, he desarrollado investigaciones analizando la “colonialidad del ser” y “el inconsciente de la colonialidad”. Este procedimiento se correlaciona con experiencias vividas desde la colonización, la colonialidad, los exilios forzados, las migraciones y sus impactos en las formas de producción y transmisión de lenguajes culturales. Son problemáticas locales surgidas desde las herencias y experiencias coloniales; a partir de la colonialidad, el inconsciente de la colonialidad y los procesos de producción de subjetivación desde Chile. De acuerdo con el “video ensayo y la entrevista como práctica estética”, o como bien lo enuncia Adorno (2003) y Godard como “forma que piensa”, las entrevistas señaladas han sido realizadas a personas y localidades desde el formato de video- ensayo y a partir de la potencialidad expresiva y comunicativa expuesta por la oralidad; la producción identitaria y cultural es ejercida en este sentido desde dentro del marco histórico moderno de la colonialidad del ser.

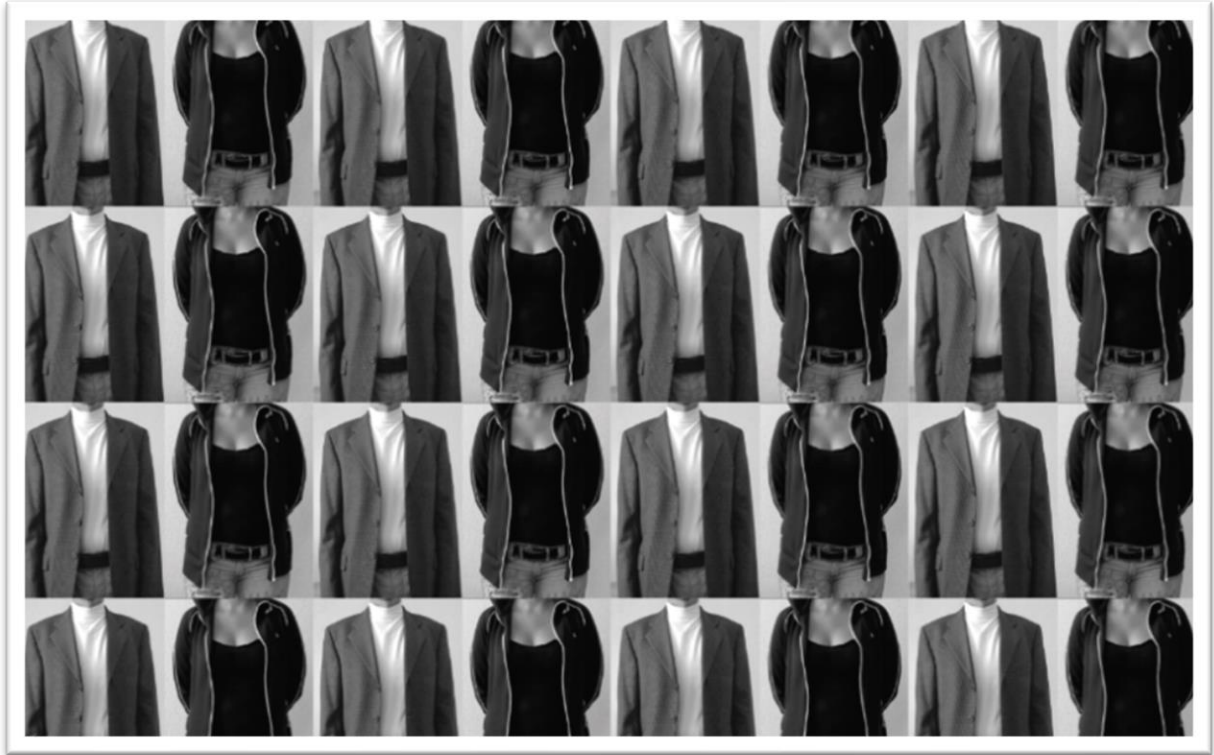
Desde la perspectiva del lenguaje abordado desde la colonialidad del ser, el montaje audiovisual dialéctico del ensayo permite inscribir el fin de una iconología formalista para dar paso a nuevas formas de lenguaje. El montaje, en su sentido dialéctico, tiene la potencialidad de interrumpir el orden lineal de la historia, acumulativo e irreversible, mostrando la temporalidad de los síntomas del anacronismo del tiempo. Interrumpe así el orden de la representación, exhibiendo que toda puesta en forma es el reverso de la exposición de lo informe que la sobredetermina. Siguiendo a Didi-Huberman, se puede sostener que “el montaje es el inconsciente de la historia y el inconsciente de la representación” (2011: 39). Desde mi producción fílmica como video ensayista, destaco la importancia del montaje en la recomposición de tiempos, lapsus, historias no dichas y modelación de un nuevo orden y presencia de eventos pasados. En los términos propuestos por Didi-Huberman (2011), se destaca el “montaje temporal”, especialmente en su concepción de la historicidad en el arte y su asunción desde la “necesidad del anacronismo”. Es la posibilidad de configurar historias que pueden ser recontadas, reestructuradas, reanalizadas, desde un enfoque descolonial, desplegando en esta praxis crítica de composición y montaje la posibilidad de reparación de las fracturas y dislocaciones producidas históricamente por la colonialidad del ser y sus diversas formas de violencia y despojo a nivel global.

El montaje-tiempo es un medio fundamental del video-ensayo para la construcción de lenguaje y semiosis, no reduciéndose a la presencia de imagen y voz, sino más bien abriéndose a la expresión de un cuerpo: imagen-voz que engendra a la vez una tercera imagen-voz construida por el espectador. Se ofrece bajo este enfoque una nueva forma/percepción/reflexión desde la producción de subjetividad. Así el montaje se emplaza fundamentalmente en torno a dos imágenes creadas para construir una tercera,

que no se agota en un proceso de simple ensamblaje, sino que es fruto de una relacionalidad estrictamente dialéctica. Cada fragmento se comprende entonces como un “pensamiento vivo”, integrado en un organismo textual; un cuerpo fílmico, un cuerpo textual, un cuerpo de pensamiento, donde los fragmentos se revelan como choques, entrecruzamientos y escenificaciones emergentes de los intersticios del sentido (y de “sentidos”), en el “entre” de los textos. Las secuencias fragmentarias, en ese espacio intermedio aparentemente vacío, se revelan súbitamente como complejos sensibles y existenciales cargados de significados en el cuerpo-relato. De acuerdo con su naturaleza dialéctica, el *cine ensayo* y el *video ensayo* evidencian una configuración material que, en su construcción y en sus formas concretas, producen pensamientos, los vehiculizan y les dan vida. De allí el potencial político del video ensayo y la entrevista como práctica estética, presente en las posibilidades de creación de un discurso reflexivo sobre la realidad, más allá de la superposición de imágenes y sonidos o la ilustración de una idea previa.

Este tipo de prácticas constituye una materialidad concreta, objetiva, generada sobre la base de dispositivos mediales, que reflexiona sobre las historias de las y los sujetos producidos por la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007). Se comporta, bajo este prisma teórico, como una forma híbrida, mestiza, fragmentaria; sin definición clara, construida a partir de los complejos intencionales producidos mediante el montaje dialéctico. Las palabras, sonidos e imágenes reconstruyen las historias personales/colectivas y reorganizan una nueva experiencia vivida del tiempo. Tanto el video ensayo y la entrevista se comprenden como *prácticas estéticas* desde la cohabitación en un mismo plano estructural de tiempo, dinamizando los estratos de sentido olvidados o discriminados, bajo la forma de la memoria, el recuerdo, las sensaciones y reflexiones asociadas. Es así, desde el tiempo fragmentado y dialectizado, que se visibiliza y esculpe la historia viviente y recreada de las y los entrevistados. Se trata de fijar el relato en su tiempo referencial, en el horizonte geopolítico subyacente que como una ausencia o negación presentes, recorre todos los intersticios de los planos secuencia con los que se busca tensionar el tiempo. El video ensayo dialéctico es analogable con la poesía, y más específicamente con la *poiesis*, puesto que el estadio estético de la creación y el estadio ético de la tendencia convergen y devienen en unión. En el trabajo de análisis con las entrevistas, el pensamiento está en la función de la escucha, de la oralidad del tiempo; la oralidad y el tiempo se articulan como un espacio de reciprocidad en el proceso de desdoblamiento y escucha, consagrándose la experiencia del tiempo en función de un hilo conductor en permanente evolución como acontecimiento. La apreciación del tiempo lleva a un mundo de lo acontecido y al proceso del devenir de la propia conciencia e inconsciencia humanas.

Para comentar solo uno de mis trabajos en los que se refleja cómo opera la categoría estético-política del “ensayo o entrevista como práctica estética” destaco el video-ensayo *Los invisibles* (2007)².



FOTOGRAMA "LOS INVISIBLES", 2007.

En este trabajo se invita a participar a cinco colombianas y colombianos que vivían ilegales en Ginebra, Suiza. Desde un conjunto de preguntas que tensionan algunos de los más problemáticos patrones de la colonialidad, como por ejemplo la vinculación entre amor y economía o entre corporalidad racializada, hábitos de comportamiento y precario uso del lenguaje, busco dinamizar las capas de sentido que van provocando las diversas articulaciones de las preguntas, tras un meticuloso trabajo de montaje dialectizado con sus propias respuestas. En esta obra solo aparecen los cuerpos, las vestimentas, los gestos, las voces y los silencios. Quedan fuera los rostros. Los “invisibles” aparecen contando sus historias y reflexiones sobre la inmigración, la ilegalidad y la compleja situación del mundo contemporáneo ocultando su rostro. Sin embargo, lo que a primera vista pueda parecer una mera instrumentalización de esos cuerpos -desde una óptica estrictamente colonial habría que decir-, al usarlos supuestamente para una “obra artística” y más aun deshumanizándolos al extremo al encubrir sus rostros, sus identidades reales, a una segunda observación crítica descolonial -como la que propongo en este trabajo- revela más bien una articulación de base, estrictamente referencial y geopolítica, al remitir a su condición basal de ilegalidad y evidenciar con este presupuesto

² Véase : <http://www.ingridwildimerino.net/txt-LosInvisibles.php>.

histórico-geopolítico que el ocultamiento de los rostros se debe más bien a una forma de resguardo y protección ante el sistema policial del estado suizo. Por tanto, lejos de apelar a un “multiculturalismo light”, en el cual al final se objetualicen y cosifiquen instrumentalmente las vidas e historias de las y los subalternos o colonizados del Sur global, en este caso de colombianos inmigrantes en Ginebra (que es lo que pasa cuando se usan como “materiales” para componer una obra; dispositivos objetuales para desarrollar los niveles meramente compositivos o técnicos del arte), se apela aquí más bien por una crítica donde subyace una mirada intercultural descolonial, en la que las culturas humanas puedan realmente recibir un trato simétrico, y no tengan que sufrir los vejámenes y abusos de la matriz moderno/colonial determinante de una cartografía global de poder de jerarquizaciones, localizaciones y relaciones humanas.

En este trabajo no se busca repetir el gesto colonial de exotizar al otro, de esencializarlo. Más bien se compone una manera de hacer visible lo que está encubierto. No solo los discursos articulados racionalmente, sino también los movimientos, los tonos de voz, los silencios, los movimientos de manos y cuerpo, entre muchos otros indicios que signan desde la semiosis corporal de sus posturas; un mensaje que llega bajo un amplio complejo sensible, tras una multiplicidad de aperturas estéticas e interpelaciones ético-políticas. En *Los invisibles* se visibiliza la voz de las y los sujetos migrantes, de sus corporalidades marcadas por la ilegalidad. Se refleja una polifonía de sentidos estratificados sobre lo doloroso y traumático que es el exilio forzado por necesidades económicas. El dolor de vivir en una cultura completamente ajena, en la que se encuentran finalmente, aunque pasen muchos años, completamente desarraigados. Así, ante preguntas que a primera vista podrían considerarse “filosóficas” como el nexo entre el amor y la economía -especialmente para un sujeto del norte global-, desde la referencialidad histórico-política que activan los cuerpos y biografías del Sur global, de colombianos pobres en países del primer mundo como Suiza, se revela otro horizonte de sentido. El nexo entre el amor y la economía para migrantes o sujetos racializados tiene que ver con mandar dinero a sus familias a Colombia.

Los cuerpos “invisibles”, que muchas veces han tenido que pagar grandes sumas de dinero para recibir pasaportes falsos y han estado expuestos a las mafias que lucran con la migración, exponen, desde diversos aspectos y planos, su condición *farmacológica* de estar extenuados por el trabajo; de emigrar en busca de trabajo a veces desde muy jóvenes; de no poder aprender bien la lengua por tener que trabajar todo el día y no poder estudiar en la noche como sucede en algunos casos en Latinoamérica. Sentirse mal hablando otra lengua, ser discriminados por sus aspectos corporales y por sus formas de comportamiento, como andar en la calle en grupos, mirar las vitrinas, llevar ciertos implementos característicos y conversar más de lo común, para las costumbres o estándares suizos. Así, desde un montaje intercalado de narraciones e imaginarios que se van desarrollando a lo largo del todo el video-ensayo, se problematiza como eje vertebral y como espacio de resonancias la problemática de la invisibilidad, la migración y la ilegalidad del Sur global en las metrópolis europeas como Ginebra.

La visibilización dilemática propuesta en este video-ensayo apunta finalmente a la forma de *trabajo* ilegal desarrollada en el primer mundo, y desde una perspectiva más general, constitutiva de todo el sistema mundo moderno-colonial. Si por un lado existe una obscena frontera de control militarizada sobre los cuerpos migrantes -de aquí que muchos migrantes colombianos se queden en España y no puedan seguir atravesando fronteras hacia el centro y norte de Europa-, por otro, existe una total permeabilidad de esos cuerpos “invisibles” o prácticamente insignificantes para los grandes diseños del Norte global, como lo evidencia el relato con el que concluye *Los invisibles*, al contar que “milagrosamente” se cruzó una frontera totalmente vigilada con policías y cámaras y no fue detectado, pasó como si fuera “invisible”. Asimismo el montaje dialéctico revela estratos de sentido que normalmente pasan desapercibidos a una perspectiva lineal y monocorde de comprensión de los hechos sociales. Por ejemplo, cuando se pregunta por el nexo entre amor y economía, una de las mujeres del video-ensayo comenta que ella solo se casaría por amor; al final del video, ante la pregunta de si las mujeres migrantes ilegales se casan solo por los papeles o documentos oficiales, ella tras un largo silencio - que dice mucho más que cien palabras- responde afirmativamente. La dislocación colonial provocada por la inmigración ilegal es radical. Una cosa es el sentimiento, el ideal, los valores, otra muy distinta es la realidad, la dura factibilidad de tener que sobrevivir en un estado de permanente incertidumbre e inseguridad; tras la potencialidad sistemática de ser apresados y deportados. Como lo comentaba en relación al asunto del trabajo global (o trabajo sucio, ilegal, negro), en este tipo de oficio se observa una *sobriedad humillante*, como la que padecen amplias regiones del Sur global, que tienen que vivir los inmigrantes ilegales, ya que no pueden salir, porque pueden ser eventualmente controlados por la policía o simplemente porque para todo tipo de diversiones se necesita dinero que ellos prefieren ahorrar para enviar a sus familias en Colombia.

Al final ser medidos, sobrios, se torna una obligación imperiosa a causa de la pobreza estructural y la dependencia esclavista al trabajo pagado en forma ilegal, o sea, mal remunerado. No se trabaja para vivir, sino que se vive para trabajar. Esta inversión de sentido colonial expuesta en las dinámicas Norte y Sur globales, refleja que tras el fenómeno de la invisibilidad de los migrantes ilegales se esconde la experiencia traumática de vivir como en una cárcel; de sentirse solos y de tener que trabajar para ayudar a sus familias, pero de alguna forma siendo a su vez los “chivoexpiatorios” sobre los que descansa y se apoya con todo su horroroso peso histórico esta arquitectura de relaciones globales de poder que es la colonialidad. La paradoja de esta “invisibilidad” es que aunque se tenga que proteger esos rostros ilegales ante las autoridades y la ley oficial, su “visibilidad” está más que traspuesta alrededor de los relatos comentados y especialmente de todos los subtextos referenciales que esas alusiones van dejando al paso, pero siempre en constelación dialéctica tanto con el pasado y lo venidero (temporal) como con lo cercano y lo lejano (espacial). La paradoja es entonces que la supuesta invisibilidad que es una forma de insignificancia, a su vez se corresponde, con

una total visibilidad que no es solo física, sino a su vez brutalmente reveladora de la anuencia tácita que hay con este tipo de prácticas en el mundo global. Las y los trabajadores migrantes son pagados -por horas, sin contratos, pero sí son financiados- por alguien.

Existe así una demanda de trabajo ilegal que debe ser cubierta para cubrir las necesidades del oscuro mercado global contemporáneo. Ese es finalmente el *pharmakon* con el que dialoga *Los invisibles*. Hay aquí una sui generis forma de “invisibilizar”, tras una subyacente pero totalmente estructural “visibilidad” de las relaciones coloniales de poder. Ese es el doble estándar mencionado en uno de los relatos, pues por un lado los migrantes son perseguidos y son deportados, acusándolos de no pagar impuestos, pero por otro lado, por su contracara ominosa, se encubre que se los necesita sistemáticamente para trabajos en los que los europeos no quieren trabajar, especialmente porque son trabajos mal remunerados, y donde a causa de la ilegalidad, puedan ser más bajos aún, obteniendo así una mayor tasa de ganancia y robo de plusvalía.

2 - Los “no-lugares extendidos” y sus distopías

Partiendo desde el horizonte histórico de la modernidad occidental, planteó la categoría *conductividad y conducta a través de las materias primas* (Wildi Merino, 2016) tras años de investigación artística y teórica. En este contexto llevó a cabo mi investigación *Arquitectura de las Transferencias, Arte, Política y Tecnología* (2011-2017), donde he sistematizado un cuerpo de análisis e investigaciones en torno a la historia del cobre como materia prima conductiva fundamental para el desarrollo de la modernidad capitalista. Desde mi práctica artística me interesó críticamente la historia y el aporte global que hace el cobre en tanto materia prima crucial para el desarrollo de la tecnología que sustenta el proceso civilizatorio occidental. La concientización de que la mayoría de los dispositivos mediales y tecnológicos que usamos en la cotidianidad se encuentran fabricados de cobre, me llevó a cuestionarme el sistema global de transferencias de materias primas y seres humanos, bajo el cual, como en un diagrama de relaciones, se articulan basalmente la historia chilena del cobre tanto colonial como moderna, con la producción científica, los modelos de representación de mundo y la memoria histórica.

Analizando los conflictos históricos provocados por la nacionalización del cobre por parte de Salvador Allende, y a causa de esto, el golpe de estado cívico-militar de 1973, el video ensayo *Arica y Norte de Chile, No lugar y lugar de todos* (2009) y *Arquitectura de las Transferencias* (2017)³, da cuenta de un largo estudio en torno a la importancia del cobre desde sus propiedades físicas y minerales, frente a los procesos históricos, políticos, económicos y culturales condicionados por el desarrollo de la modernidad, visibilizándose la historia de este recurso natural utilizado desde siglo XIX como

³ Véase: <http://www.ingridwildimerino.net/work-ADLT-arica.php>;
<http://www.ingridwildimerino.net/work-arquitectura-de-las-transferencias.php>.

commodity primordial para el desarrollo de la conductividad, producción de electricidad y nuevas tecnologías. La cordillera de los Andes es una de las regiones más ricas del mundo en cuanto a la provisión de minerales metálicos y no metálicos, incluyendo grandes reservas de antimonio, cobre, estaño, nitratos, litio, plata, platino, plomo y zinc, entre otros. Sin embargo, gran parte del patrimonio minero del cobre nacional chileno ha sido entregado en propiedad privada, mayoritariamente a grandes empresas mineras transnacionales extranjeras y nacionales. Se ha estimado que casi el 50 % de los recursos mundiales de cobre están alojados en las rocas del gran macizo andino, y una parte importante de estas enormes reservas se concentra en tan solo unos pocos yacimientos ubicados en el extremo norte de Chile, en particular entre las actuales Regiones I y III.

Bajo este prisma de análisis, se aprecia que el cobre es un testigo privilegiado de los procesos históricos, sociales, políticos y culturales que configuraron a Chile y al mundo moderno. El propósito de esta investigación fue abrir un campo de reflexión centrado en las relaciones y transferencias históricas de imaginarios culturales -tanto en las artes, la ciencia y la tecnología como también en la economía y la política- a través de las propiedades e historias de una materia prima como el cobre, visibilizando que las prácticas extractivas, desde la conquista y colonización europeas, han estado siempre presentes en el desarrollo de la modernidad, es decir, hay una continuidad cultural que liga epistemológica y políticamente al cobre con el desarrollo de la modernidad y colonialidad.



ARICA Y NORTE DE CHILE, NO LUGAR Y LUGAR DE TODOS (2009-2019)

Desde estas investigaciones analizo cómo afecta a la conducta de diferentes “sociedades del Norte y Sur globales” el uso de las propiedades naturales que contienen las materias primas. A través de la observación del cobre, es posible apreciar cómo el mundo se ha convertido en un espacio-tiempo que consiste, desde la perspectiva de la modernidad y la globalización, en técnicas de desplazamiento, técnicas de territorialización, de ocupación, de apropiación y de comunicación.

El progreso de la modernidad se basa en el usufructo que se hace del colonialismo y de la colonialidad a nivel global, permiten problematizar desde el cobre los modos de producción capitalistas, la subsunción del tiempo de trabajo neoliberal, la aceleración de nuestra percepción del tiempo y las formas de producción de plusvalía en función de los estragos que genera el extractivismo en la periferia global; los problemas de las heterarquías del poder, el racismo estructural, problemáticas de género, entre otros elementos constitutivos de la modernidad-colonialidad. Una de las principales dislocaciones producidas en este contexto se materializa en la reducción de las materias primas a su concepción ideológica de meras “cosas”, afectando el comportamiento tanto de los seres humanos en su *habitus* social como de los diversos ecosistemas terrestres. Con este simple estatus de “cosa” u “objeto” a las materias primas, o a la naturaleza, se les despoja de sus múltiples sentidos o “modos de ser” que otras culturas, como las ancestrales, por ejemplo, han desarrollado a lo largo de su historia.

En el “encuentro” entre los pueblos americanos y europeos se enfrentaron dos maneras muy diferentes de ser y sentir el mundo. Para la sociedad inca los metales no eran valores de cambio y su posesión no tenía por objeto la acumulación de riquezas materiales. El oro, la plata, el cobre, y el bronce, eran, ante todo, símbolos que operaban en el ámbito de lo sagrado y de lo profano a la vez, vinculando el mundo sobrenatural, la identidad social, el prestigio y el poder político. En el caso andino, fue una ideología totalmente distinta a la occidental, la que determinó la influencia en la producción, el uso y la distribución de los metales en el Tawantinsuyu.

Según la cultura andina, cada uno de los minerales se habría originado a partir de un evento mítico que lo mantenía cargado de una potencia divina, gestada en la tierra. Se creía que el oro representaba el sudor del sol, y la plata, las lágrimas de la luna. El cobre y el bronce, en cambio, se asociaban míticamente al “pueblo”, al “ser humano común”. De acuerdo con esta concepción de los metales, la producción minero-metalúrgica - especialmente de oro y de plata- se entendía como una forma de pagarle tributo al inca, el cual era visto como una manifestación de la divinidad en la Tierra. Este tributo formaba parte del sistema de reciprocidad andino, mecanismo que hacía posible la regeneración del universo. Es importante comprender que el imperio Inca no se construyó solo a fuerza de combates militares; su control se basó, principalmente, en una extensa y compleja red de relaciones sociales “diplomáticas” entre las comunidades gobernadas por sus propios kurakas, o señores locales, y el Cuzco, ciudad sagrada donde residía el linaje mítico del Inca y la Mamakolla, descendientes del Sol y de la Luna (Wildi, Merino, 2016).

Actualmente se evidencia cómo la extracción y el uso de materias primas se constituyen en elementos fundacionales para el desarrollo tecnológico moderno. Prescindiendo de sus cargas simbólico-culturales es posible visualizar la otra cara del “progreso” europeo occidental contemporáneo, en relación con el uso de las tecnologías aplicadas, dando cuenta de vidas humanas subsumidas completamente en la objetivación de las redes tecnológicas y del control biopolítico y control poblacional mundial. Los procesos de desterritorialización y las conductas extractivistas juegan un rol decisivo a la hora de problematizar e intentar nombrar la existencia de nuevos “no-lugares extendidos”⁴ para la extracción de materias primas en el mundo global contemporáneo. Estos espacios caracterizados por la ausencia de vínculos comunitarios, exponen la ausencia de una memoria colectiva e identitaria, dada la utilización de esas tierras para la explotación extractivista y como resultado, una ausencia de pertenencia cultural y vínculo con el espacio de experiencias vitales heredadas por tradiciones orales y experienciales, familiares y comunitarias.

El callejón sin salida al que nos ha llevado el proyecto civilizatorio de la modernidad occidental se exhibe en estos trabajos bajo la figura de la *distopía* como una caracterización bien precisa. Se trata en general de modos de ser y estar en el mundo, en los cuales, a partir de relaciones objetivas (conducción) e intersubjetivas (conducta), se concreta una *deshumanización* de las relaciones sociales, producto de un estado avanzado de colapso y descomposición de sus principios fundantes, especialmente sus vínculos con el entorno ecológico y sus formas de vida anti-colectivistas o individualistas. Desde aquí entonces, a partir de un punto de vista que ha incorporado los conflictos norte/sur globales relacionados con sus experiencias históricas extractivistas, se vincula estructuralmente la producción de materias primas, cobre, litio con el modelo de desarrollo económico emplazado desde estos lugares estratégicos. Estos espacios son aquellos lugares despojados de sus expresiones simbólicas de identidad, memoria y relaciones históricas duraderas. Este tipo de entidades son lugares de expansión de las elites y plasmación de sueños y ficciones de vida lejos de las metrópolis. Son zonas que han sido apropiadas o colonizadas por el extractivismo de materias primas como resultado de un proceso de desterritorialización y *desalmanización* (o pérdida de alma) en términos políticos y culturales de los cuerpos que han habitado estas regiones globales. Esta desalmanización se comprende en términos metafóricos -desde este contexto colonial- como extraer el alma de los cuerpos, es decir, la extracción del alma y el espíritu que lo constituyen como ser. Este rasgo decisivo marca la complejidad de la producción histórica de poblaciones y sus formas de conocimientos, conforme a las graves dislocaciones o fracturas generadas a partir de las transferencias coloniales y

⁴ Más que los sentidos expuestos por Marc Augé (2000) como (No-lugar), más bien designo (no-lugares extendidos), es decir, prolongados a regiones extremas (junto a procesos radicales) en las que se juegan una serie de intereses geopolíticos y civilizatorios, pero que mantienen a su vez la condición distintiva de *tránsito*, de no-pertenencia histórico-comunitaria con el territorio. Es importante poner en relieve la relación que se establece en estos no-lugares como espacios distóxicos, respecto a la noción de “utopía” - (*no*)-*topía* (*lugar*)-, es decir, *un no-lugar*.

geopolíticas de larga data histórica. Se analizan así las herencias culturales desde la colonia y la colonialidad, junto a sus efectos en torno al inconsciente de la colonialidad actual, evidenciando que el colonialismo precede a la colonialidad y que ésta sobrevive al colonialismo por su maquinaria de producción subjetiva invisible.

La modernidad líquida, tal como la describe Bauman (2004), es el resultado de las nefastas consecuencias de la modernidad capitalista -en tanto categoría sociológica-, relacionadas con las figuras radicales del cambio y de la transitoriedad; de la desregulación y liberación de los mercados. La metáfora de la liquidez intenta referir también a la precariedad de los vínculos humanos en una sociedad individualista y privatizada, marcada por el carácter transitorio y volátil de sus relaciones sociales. El amor se hace flotante, sin responsabilidad hacia el otro, surfando en las olas de una sociedad líquida siempre cambiante -incierto e inestable- y cada vez más imprevisible, conforme a la creciente decadencia de un estado de bienestar responsable de la vida de sus ciudadanos. La modernidad líquida, precisamente desde estos “no-lugares extendidos”, es un tiempo sin certezas, donde las sociedades que lucharon desde los procesos emancipadores surgidos con la ilustración europea, se encuentran con la obligación de ser libres asumiendo los miedos y angustias existenciales que tal libertad comporta. En este sentido, la cultura de la flexibilidad laboral arruina la previsión de futuro, la posibilidad real del arraigo o echar vínculos afectivos y efectivos en un lugar determinado. Así la modernidad -y su contracara la colonialidad del poder- tal cual la conocemos, comienza a librarse de su propia historia inicial, construyendo los “no-lugares extendidos” a partir de las sinergias de fuga de los seres humanos ante el desastre global contemporáneo.

De aquí que la decadencia de la modernidad occidental, del estado de bienestar -cada vez más vacíos de relatos y memoria colectiva que otorguen un sentido a la vida- sigue siendo vivir surfando las olas de la sociedad capitalista de la colonialidad moderna siempre cambiantes, inciertas y cada vez más imprevisibles y peligrosas. Provocan que nuestra subjetividad se vuelva angustiante al no tener un basamento seguro sobre el cual proyectar realmente nuestras vidas, desde la materialidad sustantiva de las necesidades humanas efectivas. Hoy en día cada vez se hace más notorio que las diversas comunidades del planeta no están dispuestas a considerar que el valor económico es lo único que importa y que sea para su entronización requisito sacrificar la vida humana y de la naturaleza. Creemos en el derecho de las personas a decidir sobre sus propias vidas. Los movimientos sociales comunitarios pueden ser un ejemplo alentador para las poblaciones contemporáneas, al demostrar que la vida dinámica del pueblo no está completamente supeditada al desarrollo económico, sino igualmente al despliegue de la ética del buen vivir, en la afirmación productiva de la vida y no de la muerte.

En esta misma línea, la instalación Arquitectura de las Transferencias; La Hybris del punto cero, 2012, fue una coreografía para seis voces en español y alemán desde los fragmentos de “La Hybris del punto Cero: Ciencia, raza e Ilustración en la nueva Granada

(1750-1816)” libro del filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez que analiza críticamente la arrogancia de la Ilustración europea en la Nueva Granada. La performance, consistió en recitar fragmentos del texto con el grupo decolonial de Berlin, siguiendo un orden nuevo no cronológico, lineal, se estrenó en el Württembergischer Kunstverein de Stuttgart, en Alemania, La sala contenía 94 retratos, de personalidades que han jugado un papel importante para los discursos decolonizadores desde la historia hasta la actualidad con micrófonos colgando desde el techo que permanecieron activos durante toda la exposición mostrando la coreografía de los textos a seis voces.

3 - Hacia una configuración del inconsciente de la colonialidad en Chile

El término de “inconsciente de la colonialidad”, surge en mi investigación y producción artísticas a través de una mirada crítica sobre la colonialidad desde las herencias históricas coloniales chilenas. También ha contribuido a este análisis los estudios de la psicoanalista Suely Rolnik (2019), en torno a la descolonización del inconsciente. Este concepto permite dar cuenta de las conexiones y las conductas de las relaciones intersubjetivas de poder e imaginarios culturales articulados entre sí como “sentido común” y auto-imagen inconsciente del patrón eurocéntrico colonial. En Chile adquiere un sentido particular en el contexto aspiracional de los sujetos -desde el penetrante inconsciente colonial e ideológico criollo de la historia chilena-, con vigencia renovada a partir del desarrollo del actual sistema neoliberal. El problema principal no ha sido analizado desde el psicoanálisis occidental, de acuerdo con un posicionamiento específico con respecto a la herencia histórica colonial, su colonialidad del ser y del poder y su sistemática opresión de clase. Usar el término “mestizo” para encubrir las agencias blancas criollas, cuando en realidad el mestizaje es el resultado de una violación a una indígena mapuche por un español, es una práctica de encubrimiento colonial. De aquí que sea importante relevar que la población mestiza, distinta a la de las poblaciones ancestrales mapuches y aimaras, es el gran pueblo excluido de todas las formaciones y consideraciones del estado-nación chileno por más de cuatrocientos años (Salazar, 1989).

Uno de mis últimos video-ensayo, donde dialectizo algunas de estas problemáticas, es *Me contaron que nací aquí* (2021). En este trabajo, a partir del despliegue del ensayo como práctica estética, se lleva a cabo una entrevista y montaje dialéctico a la psicóloga social mapuche Alejandra Muñoz. Desde una biografía marcada por el exilio, el racismo, la colonialidad del poder y de género, se repara desde un primer momento en cómo operan y penetran las pautas culturales provenientes del colonialismo en nuestros hábitos y formas de comportarnos, sin cuestionarnos nunca el hecho de que son históricamente heredadas. El fenómeno del exilio, especialmente en las y los niños invisibilizados de este proceso, muestra un doble proceso de desterritorialización y despojo cultural y memorial, ya sea en los países de llegada, donde normalmente se consideran como “indígenas, como en el retorno al país natal, donde los vacíos culturales -de diversa índole- segregan en los espacios de socialización comunes. Al llegar a Chile de

regreso se desmonta la narrativa romántica de los padres de ser un país solidario. Llegar a este territorio implica una violencia de entrada, manifestada de múltiples maneras, como, por ejemplo, en la extrema importancia asignada al estatus y a la apariencia. De aquí derivan todos los actos sistemáticos de discriminación y segregación racial, de género y de clase. Este recibimiento traumático, incidió directamente en la vocación de la protagonista de querer estudiar psicología social para tratar de comprender las formas de comportamientos coloniales de la sociedad chilena. En este sentido, el regreso al país conlleva un nuevo desarraigo vital; un “doble desarraigo” o dislocación que remite a un “exilio interno” del que no se habla y se esconde permanente. Queda oculto bajo la parafernalia de “lo estético” en su sentido meramente instrumental.

A partir de preguntas ausentes que van gatillando el relato biográfico y las reflexiones teóricas de la protagonista, mediante un estricto trabajo de montaje dialéctico, se observa cómo las referencias fundamentales y subyacentes a esta problemática remiten finalmente a la categoría de inconsciente colonial. Desde la evidencia palpable en todas nuestras ciudades de que existan colegios de diversas naciones y culturas como la alemana, italiana, francesa o inglesa y no existan colegios mapuches o aimaras en el país, se aprecia los alcances estructurales de este tipo de colonialidad de saberes; de culturas y epistemes que son más legitimadas que otras. Toda esta arquitectura colonial expresada en las instituciones escolares, va produciendo subjetividades en las que el inconsciente colonial ensambla experiencias históricas familiares heredadas -memorias, recuerdos, prácticas culturales, tradiciones orales, etc.- con los patrones siempre reactualizables de colonialidad y racismo estructural, puestos en práctica desde el mismo presente en que se vive.



FOTOGRAMA DE VIDEO ENSAYO, ME CONTARON QUE NACÍ AQUÍ, 2022

Este fenómeno se va formando en todos los espacios sociales, provocando la consolidación del colonialismo interno, es decir, la concientización de que las y los sujetos subalternos del Sur global tienen menos capacidades que las elites siempre dominantes y ocupantes de las instituciones estatales y de la sociedad civil. Alejandra comenta al respecto que como docente universitaria ha sido testigo privilegiada de cómo los estudiantes que acceden por primera vez en sus familias a la universidad -como acontece en muchas universidades especialmente privadas del país- cargan con el lastre de que ellos no son capaces, de que nunca han servido ni han sido considerados para nada. La colonialidad interna que fuerza y retroalimenta diariamente nuestro inconsciente colonial se traspa a nuestros instrumentos de evaluación, por ejemplo, en las notas o calificaciones. Existen así estudiantes que logran un siete y son los exitosos y otros que solo llegan al cuatro y son los mediocres. Notas y éxito en el sistema van de la mano en sus subjetividades. Es prácticamente como un hecho de la causa que solo algunas y algunos privilegiados van a llegar a los lugares institucionales de poder, como es el caso de la misma universidad; así las y los estudiantes creen finalmente -siempre se les ha hecho saber eso de múltiples formas- que ellos no merecen estar en la universidad, pues en realidad ellos no valen mucho como personas provenientes de lugares excluidos y vulnerados. Se parte del presupuesto de que solo unos pocos están legitimados socialmente para ocupar las instancias de poder y de acceso a la riqueza. Solo ciertos colegios, una elite endogámica y autorreproductiva, son los destinados por la providencia para ejercer este tipo de roles dentro de la cartografía global de poder.

La colonialidad de género es otro de los temas que atraviesa completamente las intersecciones asociadas con las relaciones de opresión y dominación moderno-coloniales. A partir del lugar de enunciación de la protagonista, es decir, la cultura ancestral mapuche, se plantea una crítica a los feminismos metropolitanos o del Norte global, totalmente expandidos dentro de la escena nacional chilena. Estos reproducen la lógica patriarcal de la jerarquización cuantitativa de las luchas, es decir, quién es más feminista; o sea, quién sea más feminista, más radical en los paradigmas de exclusión de todo el espectro de género y sexo, implica que se es mejor, que se está en el camino "correcto". De aquí que sobresalga la tensión establecida con el marco categorial del *cuidado* propuesto desde los feminismos descoloniales, más específicamente, desde los feminismos indígenas. Las feministas "blancas", o que siguen los lineamientos canonizados por los feminismos metropolitanos del primer mundo, especialmente franceses y norteamericanos, menosprecian el paradigma del cuidado. Lo asocian exclusivamente con el trabajo doméstico patriarcal occidental. Existe una mirada reduccionista, en la que se reproducen solo los espacios de experiencias -y condicionamientos materiales de las elites del primer mundo- que funda la mirada occidental, es decir, relacionados con la división binaria entre hombres y mujeres o entre lo público y lo privado. No existe aquí el atisbo de duda de que pueda existir un cuestionamiento radical a la categoría de "mujer" como una construcción derivada de la colonialidad de género (Lugones, 2008). Mujeres no existían en las plantaciones

esclavistas del caribe ni en las reducciones indígenas. En estos territorios coloniales solo existían cuerpos y máquinas sexuales para la procreación de mano de obra esclava y posteriormente mano de obra barata. Asimismo no existía la distinción burguesa -expandida colonialmente a todo el mundo- entre espacio público-masculino y espacio privado-femenino. De hecho desde otras tradiciones culturales como las ancestrales de este continente, se plantea más bien la distinción entre lo común y lo íntimo (Gutiérrez, 2017), pues aquí no predomina el individualismo moderno-occidental -asentado en torno al fetichismo de la propiedad privada capitalista y el contrato laboral liberal-, sino más bien una idea de singularidad colectiva. Siempre lo singular se encuentra vinculado con los espacios íntimos inscritos en un enlace universal mayor que implica lo colectivo bajo la figura crítico-política de lo común.

El paradigma del cuidado pasa a ser así una piedra de toque frente a los planteamientos del feminismo metropolitano. Sin embargo, el asunto medular en toda esta problemática, como lo expone Alejandra en *Me contaron que nació aquí*, es la colonialidad que reproducen los feminismos del Norte global, al reducir y esencializar, desde su monocorde punto de vista, el marco categorial del cuidado solo al de las y los hijos, es decir, a la topología doméstica tradicional patriarcal. Se prescinde en este juicio eurocéntrico de un punto de vista que no solo se reduce a las y los hijos, sino que abarca a la pachamama en su conjunto; a la diversidad en la pluriversalidad de todo lo viviente. Desde el punto de vista holístico del cuidado, vinculado con los ciclos reproductivos de toda forma de vida humana y natural, no se puede caer en las caricaturas y estereotipos provenientes de los modelos de pensamiento situados en el Norte global, es decir, también emplazados en nuestras sociedades en las formas como los criollos se han apoderado e instrumentalizado las instituciones que conforman los imaginarios sociales de la nación. Para el feminismo indígena lo más válido es disponer de la posibilidad de elegir el cuidado o no de las y los hijos. Con esta simple práctica política se genera exterioridad crítica al sistema (Dussel, 2011), pues se abre el abanico de opciones contrahegemónicas a la mirada reductivista metropolitana que sigue reproduciendo un enfoque colonialista.

El feminismo en Chile trasluce figuras decisivas de la impronta en cómo el inconsciente colonial se ha sedimentado en los diversos estratos socio-culturales del país. Surge aquí la paradoja de vivir un “feminismo a mi manera”, sin ningún tipo de nexo realmente *sororo*. Se expresa más bien una estética del feminismo, de los pañuelos verdes y demases, en la que lo que se revela es el régimen de la apariencia fetichista colonial. La apariencia como eje medular de la idiosincrasia nacional. En cambio, desde los feminismos indígenas más que los valores estéticos priman los valores éticos, donde realmente se viva y piense desde la sororidad global. Es una matriz cuantitativa subyacente al “quién es más feminista”, esto es, a una voluntad de poder tácita al marco teórico de los feminismos metropolitanos, lo que se materializa mediante el modelo moderno-colonial de la *competencia*. Competencia de los feminismos occidentalizados por ocupar el sitio más elevado en la jerarquización de los feminismos (quién en más

feminista). En este acto se soslaya, por ejemplo, el respeto irrestricto a los derechos humanos en zonas del Sur global. Desde los horizontes de comprensión del primer mundo, se respeta a las y los otros según las cosas o bienes que se dispone; no por lo que se es en realidad genuinamente. Este enfoque trae directas consecuencias políticas. Los grupos más radicalizados del feminismo occidental son grupos separatistas extremos que quieren excluir completamente a los hombres de sus espacios de socialización y de construcción políticas. Para el feminismo indígena, a partir de un prisma descolonial, se visibiliza otro marco categorial que conlleva otras consecuencias políticas. En efecto, desde este punto de vista no se parte con la exclusión radical de los hombres, sino con la intencionalidad de transformar también a estos, de acuerdo con el paradigma del cuidado e igualdad de género. Sin embargo, no se quedan solo en esta crítica, sino que van más allá. Plantean que uno de los asuntos primordiales que debe ser visibilizado es la poca disponibilidad de tiempo y acceso cultural que tienen las y los trabajadores, normalmente racializados en el Sur global.

La explotación laboral y la discriminación socio-cultural es tan grande que no hay tiempo y lugares para acceder a pensar recién este tipo de problemáticas que afectan radicalmente el mundo de la vida cotidiana. A partir de todo este montaje dialéctico, se advierte que no ha cambiado mucho el contenido colonial de la superioridad de unos sobre otros, como lo expone categorialmente la ontología colonial y el racismo estructural en nuestras naciones. No hay así sororidad con las mujeres oprimidas no solo por la colonialidad de género sino igualmente por la clase y raza, como a su vez no hay fraternidad o sororidad con las y los migrantes. No hay solidaridad con ellos como lo ensalza el mito nacional del inconsciente colonial chileno. Lo que se revela brutalmente es que la solidaridad es meramente vacía o formal, sino decanta a la verdadera realidad que se vive en los diversos territorios del país, donde la migración es recibida como una amenaza, como una competencia por el precarizado y cada vez más exiguo mercado el trabajo.

4.- Conclusiones

En las categorías propuestas en este trabajo, surgidas de mi investigación y producción artística de años, como por ejemplo, el “ensayo y la entrevista como práctica estética”, las “arquitecturas de transferencias globales” del sistema mundo moderno/colonial, la “conducta y conductismo a través de las materias primas”, lo “no-lugares extendidos” y el “inconsciente colonial”, abordo desde una perspectiva sensible, estético-geopolítica y existencial, los principales conflictos a los que se ven expuestos los seres humanos marcados por el patrón colonial de poder. La forma en cómo he decidido penetrar tanto en torno a los universos macropolíticos, donde obra la heterogeneidad histórico-estructural del sistema mundo, la colonialidad y geopolítica del conocimiento, como a los espacios micropolíticos, afectivos, existenciales, de cada una de las voces y vidas singulares que cobran presencia, sueños y memoria en mis video-ensayos, está

atravesada complemente por un enfoque dialéctico. No existe, por tanto, la escisión ontológica que determina la colonialidad entre seres y no-seres, entre sujetas y sujetos, a los que se pone en tela de juicio su condición de humanidad. No hay sujetos, por un lado, y objetos, por el otro; pues en todo sujeto (conducta) se han “subjetivado” precisamente las características, propiedades y funciones de los objetos, como a su vez, en todo objeto (conductividad) se ha “objetivado” la vida y el trabajo humano, ya sea en su diseño, en torno al trabajo mismo y a la producción final.

La investigación y producción artísticas que he realizado a lo largo de mi carrera y que he tematizado en esta presentación, permiten desde el enfoque dialéctico subyacente a la “entrevista como práctica estética” la constelación de diversos mensajes comunicativos y expresivos que emiten los seres humanos a través de las mediaciones tecnológicas del video-ensayo, pero fundamentalmente a través de la producción del montaje artístico en tanto dispositivo gatillante de todas las articulaciones de sentido estético-político que promueven estos trabajos. Superar el fetichismo de la obra de arte moderna, del museo y del genio, con su episteme eurocéntrica canonizada como superior, implica asumir que más allá de una “obra” hay una *práctica estética* que es una praxis política situada geopolíticamente, o sea materialmente, desde los condicionamientos histórico-referenciales, como a su vez la reactualización o presencia de todos los planos-planos de sentido y de edición propiciados desde el montaje- sedimentados por el cruce de horizontes históricos, corporalidades racializadas, territorios expoliados, discursos oficiales impuesto por la dominación oligárquica y narraciones e imaginarios disidentes, subalternos, etc. Desde el peso colonial ejercido sobre los cuerpos, palabras, imágenes y modos de comportamiento subalternizados se propone la conjugación entre arte, materialidades dialécticas y descolonización como un trabajo crítico y ético esencial para nuestros días; una necesidad imperiosa si se quiere abordar la ontología colonial y su matriz de inconsciencia colectiva con toda la hondura que se requiere, con el fin de comenzar de una vez por todas el lento y largo trabajo de cura, terapia, o sea, una auténtica descolonización, ante los estragos patológicos tanto del colonialismo como de la colonialidad hasta nuestros días.

Referencias

- ADORNO, T. W. (2003). “El ensayo como forma” en: *Notas de Literatura*. Madrid: Akal.
- AUGÉ, Marc (2000). *Los “no lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- BAUMAN, Zygmunt (2004). *Modernidad líquida*. México: Fondo de cultura económica.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, (2011). *Ante el tiempo. Historia del arte y del anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Editora Adriana Hidalgo.

- DUSSEL, Enrique (2011). *Filosofía de la liberación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GUTIÉRREZ Raquel (2017). *Horizontes comunitarios-populares*. Madrid: Traficante de Sueño.
- LUGONES, María (2008). "Colonialidad y género" en: *Tabula Rasa*. Bogotá-Colombia, No.9: 73-101, julio-diciembre.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto" en: Grosfoguel Ramón y Castro-Gómez Santiago (eds): *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre editores.
- ROLNIK, Suely (2019). *Esferas de la insurrección Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- SALAZAR, Gabriel (1989). *Labradores, peones y proletarios. Formación y crisis de la sociedad popular chilena del siglo XIX*. Santiago: Ediciones Sur.
- WILDI, Ingrid (2016). *Arquitectura de las transferencias. Arte, política y tecnología*. Santiago de Chile: Abada editores.