

## La colonialidad de la naturaleza.

### Visualizaciones y *contra-visualizaciones* decoloniales para sostener la vida \*

Belén Romero Caballero

Universitat de València<sup>1</sup>

#### Resumen

Las representaciones estereotipadas de la naturaleza construidas desde Europa a partir del siglo xv a través de distintos mecanismos, constituyeron un ejercicio de violencia epistémica que suprimió la condición humana de los sujetos-objetos-naturalezas extraeuropeos. En este sentido, las reproducciones de la naturaleza colonial sostenidas por la industria cultural constituyen la imaginación del presente y continúan legitimando prejuicios y suposiciones hegemónicas. A partir de este contexto de investigación, el presente artículo tratará de develar de manera crítica, no solo algunos mecanismos en la conformación de esa mirada panóptica colonial de género y su incidencia en la colonialidad de la mirada, sino también algunas maniobras de *contra-visualización* de las mismas, como es el caso del performance *Dos amerindios no descubiertos visitan...* y su potencial contribución como dispositivo decolonial.

**Palabras clave:** naturaleza-cultura, mirada panóptica-colonial de género, colonialidad del ver, *contra-visualización*, performance.

#### Abstract

Stereotypical representations of nature created by Europe from the fifteenth century through different mechanisms, constituted an exercise of epistemic violence that suppressed the human condition of extra-European subjects-objects-natures. In this sense, the reproductions of a colonial nature sustained by the culture industry are the imagination of the present and continue to legitimize hegemonic prejudices and assumptions. From this research context, this article will attempt to reveal critically, not just some mechanisms in shaping the colonial panoptic gender gaze and its impact on the coloniality of the gaze, but also, some maneuvers of *counter-visualization* in these gazes, as in the case of the performance *Two Undiscovered Amerindians Visit...* and its potential contribution as decolonial device.

**Key words:** nature-culture, colonial panoptic gender gaze, coloniality of the visual, *counter-visualization*, performance.

## 1. Introducción

Pensar lo natural se ha vuelto una necesidad porque la naturaleza se ha vuelto un problema. Pero la urgencia no proviene solamente de la constatación de su irremediable disipación sino, sobre todo, del resquebrajamiento de las categorías ideológicas que la fundan como idea. (Nouzeilles, 2002: 36)

---

\* Cita recomendada: Romero Caballero, B. (2015). "La colonialidad de la naturaleza. Visualizaciones y *contra-visualizaciones* decoloniales para sostener la vida" [artículo en línea] *Extravío. Revista electrónica de literatura comparada* 8. Universitat de València [fecha] <<http://www.uv.es/extravio>> ISSN: 1886-4902.

<sup>1</sup> Este artículo surge de la investigación doctoral realizada en el Departamento de Historia del Arte de la Universitat de València (2010-2015).

Pensar las relaciones entre naturaleza y cultura nos hace pensar en un mundo de representaciones contextualizadas que se constituyen como una prolongación de las ordenaciones ideológico-políticas que las producen. De ahí que las representaciones de la naturaleza que circulan en el siglo XXI puedan ser leídas como prácticas materiales-discursivas, o saberes en ejercicio —en el ejercicio político de significar— y, por lo tanto, de producir conocimiento. En este sentido, entendemos que las representaciones estereotipadas de la naturaleza construidas desde Europa a partir del siglo XV, constituyeron un ejercicio de violencia epistémica que suprimió la condición humana de los sujetos-objetos-naturalezas extraeuropeos, hasta tal punto que, las reproducciones de la naturaleza colonial sostenidas por la industria cultural constituyen la imaginación del presente y continúan legitimando prejuicios y suposiciones hegemónicas.

La naturaleza (...) es una de esas cosas imposibles caracterizadas por Gayatri Spivak como eso que no podemos dejar de desear. Conscientes de la constitución discursiva de la naturaleza como “otro” en las historias del colonialismo, del racismo y del sexismo y de la dominación de clase del tipo que sea, sin embargo encontramos en este concepto móvil, problemático, etnoespecífico y de larga tradición algo de lo que no podemos prescindir pero que nunca podemos “tener” [—o representar, ya que la representación depende de la posesión de un recurso pasivo, esto es el objeto mudo, el actante *desnudo*]. Debemos encontrar otra relación con la naturaleza distinta a la reificación y la posesión. (Haraway, 1999: 122 y 139)

Esta otra relación con la naturaleza es la que desde aquí se pretende vislumbrar. Una relación basada en la articulación (Haraway, 1999) y no en la representación. Para ello, efectuaremos una doble operación, primero de “desfamiliarización” de dichos estereotipos, para crear, después, una nueva “familiaridad con la vida”. Es una cuestión que se halla inmersa en un paradigma emergente no dualista basado en la superación de todas esas distinciones familiares y obvias, que hasta hace poco hemos tomado como ciertas: sujeto/objeto, naturaleza/cultura, natural/artificial, vivo/inanimado, espíritu/materia, observador/observado, subjetivo/objetivo, animal/persona (Santos, 2003: 101). Como señala B. de Sousa Santos, la maniobra de desfamiliarización que pretendemos llevar a cabo constituye un desvío respecto a la teoría crítica moderna, pues “está aquí concebida como un momento de suspensión necesaria para crear una nueva ‘familiaridad’. El objetivo último de la teoría crítica es transformarse, ella misma, en un nuevo sentido común, un sentido común emancipador” (Santos, 2003: 15).

El bagaje asociado con el tema que nos ocupa mantiene siempre algunas preguntas: ¿De dónde vienen nuestras nociones actuales de naturaleza? ¿Es solo una idea o existe como

realidad material? ¿Por qué se trata de un concepto tan polémico y contestado? ¿Qué discursos lo median hoy en día? ¿Qué implicaciones tienen tales visiones? El asunto sería, entonces: ¿cómo volver a contestar todas estas preguntas desde enfoques teóricos alternativos, que no correspondan a la lógica de las teorías dominantes? Es decir, ¿cómo volver a mirar(se) con una nueva mirada, desde otras maneras —divergentes a las hegemónicas— de pensar la realidad y de actuar sobre ella?

Para responder a estas cuestiones emplearemos cierta “desobediencia epistémica” (Mignolo, 2010), con la que dar cuenta y contar con narrativas e historias otras, feministas y decoloniales, que se presentan como cartografías “opositivas” (Sandoval, 2004) de análisis, teorizadas, en su mayoría, desde el Sur<sup>2</sup>. De este modo, realizaremos un recorrido por la colonialidad y los regímenes visuales de la naturaleza americana que contribuyeron y siguen contribuyendo a la marginalización de conocimientos locales y de los sujetos de estos conocimientos en términos geo-corpo-políticos, poniéndolos finalmente en diálogo con otras prácticas del ver y del mostrar que actúan como maniobras de contra-visualización (Mirzoeff, 2009). Esto significa poner el énfasis en el “derecho a mirar” como punto de partida para una “contrahistoria de la visualidad”, basada en las formas de oposición a esa alianza entre visualidad y poder (Mirzoeff, 2009, 2011). En el caso que nos ocupa, incidiremos en el potencial del performance *Dos amerindios no descubiertos visitan...* (Fusco, Gómez-Peña, 1992), como propuesta de decolonización de la mirada.

## **2. La colonialidad y los regímenes visuales de la naturaleza**

Una de las principales proclamas de la postmodernidad ha sido la muerte de la naturaleza como uno de los metarrelatos de la modernidad. El ocaso de la ideología moderna del naturalismo, es decir, de la creencia en una naturaleza prístina, fuera de la historia y del contexto humano, parece definir nuestra época como “más allá de la naturaleza” (Strathern, 1992). A pesar de este discurso, actualmente se siguen perpetuando multitud de prácticas políticas y culturales que tienen como referente la concepción de la naturaleza como principio esencial, “un campo independiente de valor intrínseco, verdad o autenticidad” (Soper, 1995: 22), al tiempo que se conserva del lado de la diferencia colonial junto a otras naturalezas: naturalezas coloniales/tercermundistas, cuerpos de las mujeres, de los homosexuales, de los no-blancos. Este imaginario de la naturaleza y de lo natural es

---

<sup>2</sup> Nos referimos al *Sur*, no únicamente como una concreción geográfica o física, que evidentemente existe desde el punto de vista geopolítico, sino “como una metáfora del sufrimiento humano sistémico e injusto, causado por el capitalismo global y el colonialismo” (Santos, 2010: 339).

constitutivo de la “colonialidad del ver” (Barriendos, 2008), y abastece las metáforas visuales que permiten conferir los valores desiguales que, desde finales del siglo XV, fundamentan la subordinación y la explotación de determinados conocimientos y de los sujetos que los producen, todos ellos situados fuera del mundo eurocéntrico masculino.

A pesar de que tanto América como África y Asia fueron “inventadas”<sup>3</sup> simbólicamente como naturaleza por el colonialismo imperial, coincidiendo en muchas de sus representaciones esencialistas, las imágenes de América tuvieron desde el principio un carácter excepcional debido a que ingresaron en el imaginario europeo bajo la idea de *Nuevo Mundo* (porque era más *natural* y más *joven*). De ahí que sean imprescindibles para nuestro análisis, pues “con la incorporación de América al mapa mental y económico de Europa aparece por primera vez claramente formulada la idea moderna de progreso occidental, entendido como transformación de una naturaleza “informe” —o “deforme”, según el caso— en historia” (Nouzeilles, 2002: 22).

Por esta razón, la naturaleza americana ocupa un lugar central en la política económica e ideológica de la colonialidad. Si en el pasado fue la máquina cartesiana la que sirvió para impulsar el comercio transatlántico y la expansión imperial a través de la acumulación de riquezas procedentes de la explotación de los recursos naturales —no solo de los metales, minerales o caucho, sino de la propia tierra, mediante plantaciones extensivas trabajadas por indígenas esclavizados, o la recogida de especímenes botánicos útiles como valor de cambio—, en el presente continúa siendo el motor económico de la globalización del capitalismo neoliberal<sup>4</sup>.

Pero al mismo tiempo que la concepción de lo que se consideraba natural fue funcional para las prácticas de dominio y explotación del territorio y de los cuerpos de los otros, sirvió también para la autodefinición de Occidente por antítesis. Para lograrlo, el logos occidental situó bajo el paraguas de la naturaleza a la mujer, el indígena, lo salvaje, lo subdesarrollado, las emociones, el cuerpo o la superstición, frente a lo ubicado bajo el paraguas de la cultura: el Hombre (blanco, occidental, universal), lo civilizado, lo

---

<sup>3</sup> En su conocida obra *La invención de América* (1958), Edmundo O’Gorman denuncia cómo el continente americano se inventó —no se descubrió— a partir de las crónicas europeas, que a menudo proyectaron sus fantasías de exotismo sobre este territorio nuevo para ellos.

<sup>4</sup> Boaventura de Sousa Santos se tomó la molestia de indagar en las páginas de las agencias que asesoran a los inversores cuáles eran las transacciones más rentables. De forma unánime, se citaban la tierra y los recursos naturales, de manera que empresas transnacionales y gobiernos del Norte están comprando miles de hectáreas de tierra en países del Sur. Una lucha por el control de la biodiversidad, del agua y de los recursos naturales que tiene una visión de futuro y que significa indefectiblemente un control mundial de los alimentos. (Santos, 2012: 17)

desarrollado, la razón, la mente, la ciencia. A partir de aquí, se produjeron y se asimilaron una serie de estructuras de dominación y jerarquización de género, raza, clase o nacionalidad que permanecen hasta hoy. De esta manera, el paisaje natural y el cuerpo del sujeto colonizado son convertidos en un espéculo, en el que el hombre occidental se contempla y produce, por inversión, su propia imagen.<sup>5</sup>

Por lo tanto, va a ser la diferencia colonial (sexual y racial) —el clasificar a los sujetos y poblaciones e identificarlos en sus faltas y excesos (Mignolo, 2003: 39), de acuerdo con su “grado de naturaleza” y su distanciamiento de la cultura eurocéntrica— la que va a marcar la inferioridad respecto de quien los clasifica, que legitima así su autoridad. Dicha operación producirá un cuerpo colonizado, marcado por sus cualidades físicas, en contraste con la supuesta transparencia del colonizador, preservado tras su mirada panóptica colonial (Zavala, 1992) de género. O lo que es lo mismo, “la mirada conquistadora desde ninguna parte”, una mirada que “reivindica el poder de ver sin ser visto y de representar sin ser representado” (Haraway, 1991: 188). Esta mirada se organizó y transfirió mediante una serie de procesos y mecanismos que, a partir del siglo XV, expandieron las retóricas visuales sobre lo natural como algo inferior y subdesarrollado. Las vías iniciales para ello fueron el relato (las crónicas de los misioneros y militares, primero; la literatura de viajes y exploración, o las ciencias naturales, después) y la cartografía y el grabado, a los que se sumaría posteriormente la pintura de paisajes. De este modo, la idea de naturaleza actuó como un mecanismo de legitimación taxonómico y de representación imponiendo un régimen de visualidad instrumental la construcción del otro. Imaginerías que persisten en la actualidad y que ponen en duda el estatuto humano y la condición de ciudadanía de ciertos sujetos y grupos marginalizados; por lo tanto, sus implicaciones no son únicamente de carácter epistemológico sino, también, ontológico y político.

---

<sup>5</sup> Si bien desde la perspectiva decolonial se presta una especial atención al desarrollo del sistema mundial capitalista como constitutivo de la modernidad, no se obvia el hecho de que ni el imperialismo ni la colonización fueran simples actos de acumulación y adquisición de riquezas. Para autores como Enrique Dussel, el “mito de la modernidad” hizo que la civilización europea asumiera un sentido de superioridad que la llevó a desarrollar y civilizar las supuestas culturas bárbaras o primitivas, según el modelo histórico de Europa. De esta manera, los “salvajes” e “incivilizados” asumen la culpa de oponerse al proceso de civilización, lo que permitió a la modernidad representarse a sí misma como inocente y como fuerza redentora (Dussel, 2014: 75). Aunque aludiendo a una cronología posterior, Haraway argumenta: “Desde el siglo XVIII hasta mediados del XX, las grandes construcciones históricas de género, raza y clase se encontraban inmersas en los cuerpos orgánicamente marcados de la mujer, del colonizado o esclavizado y del trabajador. Los que habitaban esos cuerpos marcados, han sido simbólicamente otros para el yo ficticio racional de la especie “hombre” universal y no marcada, un sujeto coherente. (...) sistemas de dominación basados en lenguajes ampliamente compartidos de la naturaleza como recurso para las apropiaciones de la cultura” (Haraway, 1991: 360).

Entre tanto, en el dorso de este repertorio, hallamos representaciones de una naturaleza insólita y fascinante. La literatura, el cine, los videojuegos o los grandes documentales de los canales temáticos televisivos exhiben una mirada cuasi pornográfica de guaridas recónditas de lo natural. Iconografías de la seducción que contribuyen a promover la nostalgia por una naturaleza primigenia, que favorecen la expansión de un turismo sostenible ecológico y etnográfico que ofrece al viajero primermundista, cosmopolita e industrializado, mercancías para la evasión. Las ofertas son innumerables y se imbrican unas con otras. Por un lado, se promueven las formas de vida de las poblaciones indígenas, sus tradiciones y su relación armónica con la comunidad y el entorno natural; por otro, junto a un paisaje alternativo premoderno, se promociona una sexualidad también *salvaje*. En cualquier caso, se evidencia la presencia continua de las retóricas coloniales desde posiciones postoccidentales que siguen marcando los cuerpos en una pobreza económica y biológica. Es decir, que las reproducciones de la naturaleza colonial sostenidas por la industria cultural, constituyen la imaginación del presente y legitiman o cuestionan prejuicios y suposiciones hegemónicas.

Estos argumentos nos han llevado a pensar que las visualidades sobre la naturaleza y lo natural surgidas a partir de la conquista del llamado *Nuevo Mundo*, resisten en la actualidad bajo la forma de lo que Aníbal Quijano ha denominado nuevos rasgos y nuevas configuraciones heterogéneas histórico-culturales (Quijano, 2000: 204). Es decir, que dichos repertorios se reavivan continuamente adaptándose a las necesidades actuales del consumo cultural, no mediante una operación homogénea o unilineal y de acuerdo con una idea de progreso que complejiza lo visual en el tiempo, sino como parte de un entramado de relaciones discontinuas y procesos históricos distintos. De manera que, como explica Joaquín Barriandos, dichas retóricas forman parte de la colonialidad del ver, entendida como el fruto de una serie de “superposiciones, derivaciones y recombinaciones heterárquicas, las cuales interconectan, en su discontinuidad, el siglo XV con el XXI, el XVI con el XIX, etc.” (Barriandos, 2011: 16).

Así pues, en los siguientes epígrafes se tratará de mostrar brevemente algunos dispositivos epistemológicos y visuales —prácticas del ver y del mostrar— que fundamentan las fantasías sexuales y raciales del siglo XXI, lo que supone que ciertos imaginarios coloniales sobre lo natural permanecen activos en nuestras actitudes, convencionalismos, aprensiones y suposiciones sobre la raza, el sexo y la geografía. Gilles Lipovestky, haciendo referencia a la colonización cultural de la vida cotidiana, afirma que esta se constituye como “la nueva cara del etnocidio: la exterminación de las culturas y poblaciones exóticas ha sido sustituida

por un neocolonialismo humorístico” (1994: 153) que reaprovecha las ceremonias, los ritos y los hábitos o costumbres de las mismas, banalizándolas, subiéndolas al escenario estetizado del consumo, transformándolas, incluso, en objetos de presentación del arte. Lo que implica que, aunque aceptemos el axioma postmoderno de que la naturaleza ha muerto, no podemos obviar que la disputa por sus sentidos está más viva que nunca, anclada en formas institucionalizadas de consumo cultural.

## 2. 2. Mecanismos para vincular naturaleza y deshumanización

Al hilo de esta argumentación, vamos a hacer un breve recorrido por ciertos mecanismos de representación cuya energía de entrada procede de prácticas concretas que hicieron posible el reconocimiento y la apropiación, no solo de los recursos naturales —el oro y la plata primero, las plantas, después— sino también, de la apropiación simbólica y material del otro. Esta implicó, desde el principio, una doble operación de transformación y transmisión de escala y consecuencias desconocidas. Si mientras, por un lado, produjo un orden de corporización y visibilidad que genera el primer eje del patrón universal de poder (raza-sexualidad-etnicidad) legitimado mediante la categoría naturaleza, por otro, creó un orden de descorporización e invisibilización que universaliza la mirada colonial.

Una de las máquinas iniciales que incorporaron este mecanismo fueron las crónicas y los diarios de viaje de los primeros conquistadores y exploradores. Entre ellas, el *Diario* de Colón es considerado como el primer texto colonial a partir del cual se establecerán las representaciones de la naturaleza americana en esta fase inaugural de la *Conquista*. Pero, además, la figura de Colón será totémica para la historia del colonialismo, pues como sugieren Shohat y Stam (2002), servirá para introducir no solo los conceptos de *Descubrimiento* y de *Nuevo Mundo*, sino también la idea misma de historia. De hecho, la mayoría de las narrativas fílmicas y literarias convencionales sobre el *Descubrimiento* adoptan el punto de vista eurocéntrico, desde el cual, la tierra es *avistada*.

El muestrario representacional que Colón realizó del paisaje natural americano constituyó una invención intertextual mediada por la tradición de la Antigüedad clásica y judeocristiana, de manera que, en un primer momento, fue identificado con un paisaje edénico, exuberante, bondadoso y bello, del cual se podía obtener fácilmente ganancia. Sin embargo, las representaciones de los indígenas presentaban visiones contradictorias que oscilaron entre una condición pueril, propicia para la sumisión, la explotación y la evangelización (el buen salvaje), y una identidad monstruosa que abarcaba una diversidad

de tipos entre los que se hallaban el caníbal, las amazonas, los orejones, los cíclopes, las sirenas o los hombres con cara de perro o cinocéfalos (el mal salvaje) (Colón, 2000).

Tales imágenes de la naturaleza americana pronto se difundieron a través de la serie de noticias y crónicas de viaje conocida como *Grand Voyages*, publicada por Theodore De Bry en Frankfurt entre 1590 y 1634. A pesar de que nunca viajó a las Indias Occidentales, sus grabados se inspiraron en las crónicas de los viajes de Jerónimo Benzoni, Antonio de Herrera, Hans Staden, Jean de Léry o Bartolomé de las Casas, entre otros. A partir de aquí comenzaría a construirse la visión gráfica del Nuevo Mundo como la realidad americana en Europa. El éxito de tal empresa la convirtió en la obra más difundida de los siglos XVI y XVII, de manera que, los textos iniciales en latín y alemán fueron traducidos posteriormente a otras lenguas.



Equipo Jeleton (2008): *Alegoría de América, desde el otro lado con lo que habían contado.*

Tinta sobre papel

Ambos tropos, tanto el de la bestialización como el de la infantilización, aunque contradictorios, ocuparon un lugar privilegiado a la hora de configurar la superioridad europea, pues en los dos casos se situaba al indígena en una especie de civilización precaria.



La diferencia radicaba en que, si bien el primero los despojaba de su humanidad, el segundo los situaba, además, en un estadio de subdesarrollo y puericia cultural que presuponía una inmadurez también política.<sup>6</sup> Estas imágenes corresponden a una primera manifestación de la modernidad que, de acuerdo con la explicación de Enrique Dussel (1999: 156), se consolida en los siglos XVI y XVII y concierne al apogeo imperial de España y Portugal y sus colonias americanas, así como al florecimiento del Renacimiento italiano. Este hecho nos induce a pensar que el vínculo entre naturaleza y colonialismo ya existía antes de la llegada de la ciencia ilustrada que se desarrolló en la llamada *segunda modernidad* y que serviría para fortalecer el mismo.

En esta línea, podemos incluir la controversia entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda en la famosa Junta de Valladolid de 1550-1551, en torno a la licitud de la guerra contra los indígenas, una cuestión crucial tanto para los deseos expansionistas españoles como para la legitimación de las propiedades adquiridas en las colonias. Las tesis de ambos se basaban en la cuestión de la inhumanidad de los indígenas, pero mientras para Las Casas estos eran considerados seres humanos con un alto grado de civilización y una cultura diferente, para Sepúlveda eran seres torpes, feroces, de costumbres bárbaras e incivilizados, cualidades que delataban su naturaleza inhumana y, por lo tanto, inferior.<sup>7</sup>

A nuestro entender, una de las claves radica en el lugar desde el que cada uno habla y lee: si Sepúlveda ejerce su mirada desde Europa, Las Casas lo hace desde la inmediatez de América. Las teorías de Sepúlveda eran de raíz aristotélica, por lo que su noción de naturaleza era esencialista. De ahí que considerase a los indígenas esclavos por naturaleza, ya que sufrían un déficit de humanidad, porque no participaban de la esencia metafísica universal del Hombre<sup>8</sup>. En este punto, las representaciones de naturaleza en la primera fase

---

<sup>6</sup> Según Shohat y Stam “esta animalización forma parte de un mecanismo más amplio y difundido de presentar ciertos aspectos como si fueran normales: la reducción de lo cultural a lo biológico, la tendencia a asociar lo colonizado con lo vegetativo y con lo instintivo en vez de con lo aprendido y lo cultural. Como dice James Snead, ‘el Hombre se define a sí mismo en oposición a la naturaleza’ y ‘el negro representa al Hombre Natural en un estado de salvajismo e indocilidad’. Los colonizados son presentados como cuerpo y no como mente, del mismo modo que se ve al mundo colonizado como materia prima y no como elaboración o actividad mental” (Shohat, Stam, 2002: 152).

<sup>7</sup> Para el estudio de dichas controversias, se ha tomado la transcripción realizada por Domingo De Soto (2006).

<sup>8</sup> La explicación de Dussel en relación al pensamiento aristotélico es reveladora: “En la Política I,1, nos dice el fundador de la lógica: ‘La naturaleza (φύσις) muestra su intención al hacer diferentes los cuerpos de los libres y los de los esclavos; los de estos vigorosos para los trabajos, y los de aquellos útiles para la vida política (...) Es pues *manifiesto* (sic) que haya algunos que por naturaleza (φύσει) son libres y otros esclavos, y que para estos es la esclavitud cosa provechosa y justa’ (1254 b 27-1255 a 2). Lo más digno de indicarse es el término ‘*manifiesto*’ (φανερσν), ‘evidente’ u ‘obvio’ (*selbstverständlich*). Pero lo realmente notorio es la seguridad con la que atribuye a la ‘naturaleza’ el origen de las diferencias histórico-políticas del libre y esclavo. Es un claro

de la modernidad formarían parte de una estrategia epistémica de claras implicaciones ontológicas que sirvió para codificar y legitimar las ambiciones de crecimiento económico y edificación del imperio español, y que fueron centrales para el desarrollo del capitalismo.

Siguiendo esta senda, las producciones de la otredad abarcaron metáforas de género que seguían empleando la naturaleza como excusa. A tal efecto, la introducción colonial del concepto moderno de género y del concepto moderno de naturaleza, mantuvieron un vínculo radical que serviría para enmascarar el acceso brutal a los cuerpos (Lugones, 2011: 108). La feminización de los territorios colonizados, es decir, el traslado de los conjuntos conceptuales de género de un espacio de conocimiento a otro (Rodríguez, 2002), en este caso, de lo femenino a los paisajes y los sujetos que los habitan, enriqueció los imaginarios de la modernidad. Al fijar los mismos como estereotipos inmóviles y homogeneizantes de lo natural, desempeñaron un papel crucial en la construcción de las jerarquías eurocéntricas. Tal es el caso de la *tropicalidad*, que se haría especialmente extensiva a Latinoamérica y a la mujer latinoamericana, uno de los t(r)opos más persistentes y duraderos, como nos indican los trabajos sobre cine de Shohat y Stam (2002), o los estudios de literatura de viajes y exploración de Mary Louis Pratt (2010). Igual que vimos anteriormente, parte de la significación de *tropicalidad* reside en su profunda ambivalencia. En primera instancia, quimera paradisiaca, exuberante y *virgen*, solícita a ser penetrada; pero también, tierra de peligro, degenerada, salvaje y libidinosa. Ambos lados, tanto el *oscuro* como el edénico, han tenido historias intrincadas, largas y complejas.

Freya Schiwy ha mostrado cómo el discurso ecoturístico actual —cuyo argumento pensamos que podría extenderse al resto de la industria cultural que trabaja en torno al relato naturalista— persiste en mantener la relación entre el conocimiento y su objeto en términos binarios y dentro de una escala temporal que adquiere su sentido jerárquico a través de una simbología sexual:

La naturaleza virgen, inocente o sometida (femenina) es rescatada por el héroe ecoturista con la ayuda del científico lógico y objetivo (masculino, racional) de las manos de sus destructores (masculinos, irracionales). El imaginario sexual del ecoturismo distribuye así los papeles activos y pasivos en la producción del conocimiento según la estética romántica occidental: en la relación específica que el ecoturista establece con la naturaleza y sus habitantes, él se apropia de la racionalidad y de la objetividad asociadas a lo masculino, convirtiéndolos en su objeto de rescate y de estudio, asociados con lo femenino. (Schiwy, 2002: 209)

---

ejemplo de cómo el argumento filosófico está enteramente ‘contaminado’ de las ‘evidencias cotidianas’, ideológicas, del esclavismo helénico” (Dussel, 1983: 24).

Si rastreamos esta cuestión en el tiempo, los argumentos esgrimidos por Schiwy aparecen ya condesados en el conocido grabado *América* (c. 1580), de Theodore Galle, quien se basó en un diseño del pintor flamenco Jan van der Straet (Stradamus) creado para su obra *Nova Reperta* (*Nuevas invenciones*, ca. 1580), una serie de dibujos en torno al *Descubrimiento* de América. En esta obra se muestra a Américo Vespucio desembarcando en una de las playas del *Nuevo Mundo* frente a la alegoría del continente. Escena que Anne McClintock describió como un “encuentro erotizado entre un hombre y una mujer” (1995: 25).



Theodor Galle (ca. 1580): *América*. Grabado

El paisaje emula el paraíso terrenal donde todo fluye en armonía de forma *natural*. La *misión civilizadora* de Europa es el argumento central de esta representación. Relacionada con los relatos que narran un espacio geográfico dispuesto a ser penetrado, poseído y modelado de nuevo, América se representa del lado de la naturaleza como una mujer desnuda que se incorpora solícita ante la llegada del hombre europeo, vestido y aderezado con los signos de la cultura. La dimensión sexual de la escena, los gestos corporales insinuantes y el cruce de miradas representan a la mujer y al territorio como lugar de fantasías eróticas y epistemológicas, fuente de provocación y deseo sexual para el colonizador masculino. Esta mirada eurocéntrica del hombre blanco, se ejerce a través de una estética del paisaje y una erótica de los cuerpos que tiende a ser perpetuamente estática. En este sentido, Laura Mulvey hace referencia a la forma en la que el subconsciente, formado por el orden dominante, estructura las formas de ver, el placer y la mirada. En su conocido texto *Placer visual y cine narrativo* (1988), sugiere que la imagen de la mujer desnuda actúa como una proyección directa del deseo masculino. Esta mirada se expresa desde los primeros conquistadores y cronistas como un signo notorio y violento de la dominación masculina de la mujer, que será interpretada ya siempre como un objeto o mercancía, del lado del

cuerpo racializado y de la naturaleza colonial. Una representación que, como sugiere Yuderkis Espinosa (2009), encripta a las “mujeres del tercer mundo” integrándolas en las narrativas de producción occidentales y en el mercado de consumo.

En estas primeras representaciones se ofrecía la imagen de una sexualidad desenfrenada, un comportamiento desinhibido y natural que suscitaba inquietud y fascinación al mismo tiempo. Entre las frecuentes menciones a las indígenas, Américo Vesputio describía en la Relación de 1498, “su desordenada lujuria”, así como que “se mostraban muy deseosas de ayuntarse con nosotros los cristianos” e “impulsadas por la lujuria excesiva, (...) se prostituyeron ellas mismas” (Vespucci, 1986: 81).

A la luz de estos pasajes, McClintock describió la construcción de la representación de la mujer indígena americana y de la tierra que habitaba, en términos de la “larga tradición de la travesía masculina como una erótica de la violación”:

[América y África] sirvieron como pornotrópicos para la imaginación europea — una linterna mágica fantástica sobre la que Europa proyectaba sus temores y deseos sexuales prohibidos y en la que las mujeres sirvieron como mojones de los límites del imperio (*boundary-markers of empire*) (...) Dentro de esta tradición pornotropical, las mujeres aparecían como el epítome de la aberración y el exceso sexuales. El folklore las concibió, aún más que a los hombres, como entregadas a una venérea lasciva, tan promiscua como para rozar en lo bestial.<sup>9</sup> (McClintock, 1995: 24)

La negación y la tachadura perpetrada a las mujeres indígenas fue doble en tanto que eran vistas y tratadas como animales. Como explica María Lugones, eran marcadas sexualmente como hembras, pero sin características de mujer. Posteriormente, pasaron a ser concebidas como “símiles de mujer”, produciendo tantas versiones como el capitalismo eurocentrado global ha necesitado para permanecer (Lugones, 2008: 45). Memorias de las jerarquías eurocéntricas de género, cristalizadas ya, en las ilustraciones de los mapas del siglo XVI y en las alegorías de continentes, que representaban a una América desnuda, acompañada de los símbolos de la barbarie y la naturaleza.

De esta suerte, la misión civilizadora de la primera modernidad aparece mediada por el discurso dicotómico que separa naturaleza y cultura, y se anticipa así a la escisión cartesiana entre sujeto y objeto. Como vimos en el debate entre Sepúlveda y Las Casas, esta dicotomía es de raíz aristotélica y se traduce en la jerarquía del par antagónico humano / no humano. El vínculo que se produce entre naturaleza y deshumanización se convirtió en herramienta normativa para subyugar a los sujetos colonizados, al tiempo que es constitutivo de la

---

<sup>9</sup> La traducción es mía.

colonialidad del ser, que nos remite a la experiencia vivida de aquellos cuya existencia ha sido precarizada. Esta circunstancia da cuenta de la dimensión ontológica del encuentro entre conquistadores y colonizados, así como del carácter profundamente relacional de la construcción de la subjetividad y de la mirada, que nos aleja de la idea esencialista de una naturaleza universal.<sup>10</sup>

### **3. Mímesis estratégicas o *cómo deshacer cosas con mimos***

Una de las cuestiones sobre la que hemos puesto más empeño es la de mostrar cómo el despojo de la condición humana bajo el pretexto de la naturaleza abrió la puerta a diferentes dispositivos representacionales de apropiación de la otredad. Uno de ellos fue la exhibición pública del cuerpo colonizado, transformándolo en espectáculo, cuyo lema rezaba la popular expresión “pasen y vean”, una invitación explícita a mirar. Esta práctica fue iniciada por Colón en su primer viaje cuando regresó a España con varios amerindios, uno de los cuales fue exhibido en la corte de los Reyes Católicos hasta su muerte. Dicha práctica continuó en Europa y en Estados Unidos, donde se exhibieron a indígenas de África, Asia y América en zoológicos, parques, tabernas, museos o espectáculos de fenómenos y circos, que se hicieron altamente populares en el siglo XIX (Fusco, 2002 [1993]: 47).

La naturaleza inherentemente performativa de los especímenes vivos consolida con fuerza sus exhibiciones en dirección al espectáculo, para borrar aun más la línea entre curiosidad morbosa e interés científico, cámara de los horrores y exhibición médica, circo y jardín zoológico, teatro y exhibición etnográfica viva, monólogo dramático y conferencia erudita, recreación escénica y performance cultural. (...) Este planteamiento del performance en términos de naturaleza, ciencia y educación, le otorgó respetabilidad, sobre todo durante la primera mitad del siglo XIX. (Kirshenblatt-Gimblett, 2011: 261)

Este tipo de exhibiciones resiste hoy, junto con otras retóricas visuales de la naturaleza, debido a un proceso de mutación y repetición continua. Si bien los sujetos exhibidos

---

<sup>10</sup> Nelson Maldonado-Torres sugiere que lo que germinó entonces fue algo más sutil, pero a la vez más penetrante que lo que transpira a primera instancia el concepto de raza: “se trata de una actitud caracterizada por una sospecha permanente. [El ego conquistador] cuestiona la humanidad de los colonizados. La división cartesiana entre *res cogitans* (cosa pensante) y *res extensa* (materia), la cual tiene como una de sus expresiones la división entre mente y cuerpo, es precedida por la diferencia colonial antropológica entre el ego conquistador y el ego conquistado. Hay que preguntarse, obviamente, hasta qué punto esta relación no solo anticipó el dualismo cartesiano, sino que lo hizo posible, lo inspiró y/u ofreció el horizonte de sentido para su aceptación, interpretación y aplicación. Cualquiera que sea la respuesta, lo que es claro es que este dualismo sirvió para traducir a nivel metódico el racismo del sentido común europeo, y que, como indica Quijano, articulaciones científicas posteriores, que tomaban el cuerpo como una entidad puramente material, facilitaron el estudio de ciertas poblaciones en términos naturalistas, lo que engendró el estudio científico de las razas” (Maldonado-Torres, 2007: 133-134).

pueden elegir (evidentemente condicionados por su experiencia de vida precaria), la hegemonía europea se mantiene tanto en la producción como en el consumo global de culturas prístinas y exóticas. Un consumo que alimenta el énfasis en lo natural, o mejor, en la “autenticidad escenificada” (*staged authenticity*) (MacCanell, 1999) de lo natural, como valor estético que garantiza el espectáculo de la otredad<sup>11</sup>. Así, los sujetos son cosificados a través de la mirada etnográfica creando la ilusión de realismo.

Es esta colonialidad del ser y del ver, lo que motivó que Coco Fusco y Guillermo Gómez-Peña llevaran a escena en el espectáculo titulado *Dos amerindios no descubiertos visitan...* (1992), un performance ejecutado en la plaza de Colón de Madrid como contestación a las celebraciones conmemorativas del Quinto Centenario del Descubrimiento y que se reprodujeron en los meses siguientes en otros lugares como el Museo Whitney de Nueva York, el Covent Garden de Londres, el Museo Nacional de Historia Natural del Instituto Smithsonian, el Museo de Historia Natural de Sidney o el Museo Field de Chicago. Fruto de todas estas acciones se elaboró el video *La pareja en la jaula* (1993). Como observamos en la imagen siguiente, la publicidad que realizaron para promocionar el vídeo estaba inspirada en los anuncios de las ferias populares y los espectáculos circenses que, como explica Fusco, “incluían exhibiciones de sujetos primitivos, así como los pasquines de la prensa sensacionalista norteamericana contemporánea obsesionada por los prodigios de la naturaleza” (Fusco, 2002: 41).



Fusco, C. y Gómez-Peña, G. (1992) *Dos amerindios no descubiertos visitan...*

---

<sup>11</sup> Con esta expresión, el antropólogo Dean MacCannell alude, en el contexto del turismo, a aquella práctica en la que los anfitriones sacan a la venta su cultura, creando un “paquete” atractivo para un turista que va en busca de “originales”. Así, distingue entre “escenario”, como el punto de encuentro de anfitriones e invitados, y “bastidores”, como las zonas donde los “nativos” descansan entre actuaciones, el lugar en el que se comportan de forma “natural” cuando los turistas no les ven (MacCannell, 1999: 92).

La primera intención de los artistas, según narra Fusco en su crónica *La otra historia de la performance intercultural*, era la de “elaborar un comentario satírico sobre los conceptos occidentales acerca del exótico y primitivo Otro” (2002: 40), para lo que tenían un plan. Este consistía en vivir dentro de una jaula dorada durante tres días, presentándose como amerindios no descubiertos de una isla del golfo de México llamada Guatinau. Para ello, mostrarían un mapa ficticio, se expresarían en una lengua inventada y realizarían “tareas tradicionales”, como coser muñecas vudú, levantar pesas, ver la televisión o trabajar con un ordenador portátil.

Pero las reacciones del público no fueron las esperadas, ya que muchos de los espectadores creyeron que eran verdaderos *guatinanis*. Por tal motivo, un número considerable de trabajadores culturales respondió con una crítica de “implicancias morales” (Fusco, 2002: 40), al considerar que trataban de engañar a la gente sirviéndose del performance. La acción y la reacción pueden entenderse a la luz de las tesis de Antonio Negri cuando habla “del desenmascaramiento de ese platonismo ancestral (en nuestra civilización) que no reconoce derecho a lo real, potencia al acontecimiento” (Negri, 2006: 331). Por otro lado, se puede captar fácilmente que el menoscar el performance como práctica artística constituía un artificio político encaminado a soslayar el hecho de que la *diferencia colonial* es fundamental para la expresión estética, desplazando el foco de atención hacia la valoración ética de los performereros. Lejos de estas elucidaciones, la ironía de *Dos amerindios no descubiertos visitan...*, se inserta dentro de cierta estrategia que Homi Bhabha denomina *mimicry*. Es decir, que en lugar de censurarla, lo que hacen Fusco y Gómez-Peña es reproducir aquella violencia representacional que los oprime. Se trata de una “mimesis colonial desviada” (*flawed colonial mimesis*) que se resiste al estereotipo. Una relación entre repetición y desobediencia que se ejerce como imitación astuta y elusiva, que no es del todo aquello que dice ser. El sujeto colonizado aspira a una semejanza con el colonizador (desea “ser otro”) y por medio de una estrategia mimética, simultáneamente se apropia y se diferencia del discurso que quiere imitar, convirtiéndose estratégicamente, en una “contraapelación insurgente” (Bhabha, 2002: 112-117).

Esta particular interpretación hace que la estrategia de los performereros de contra-visualizar la convención visual y simbólica del estereotipo contemporáneo del otro como natural, perturbando el concepto de representación implantado autoritariamente por la mirada panóptica colonial de género, adquiera un doble sentido. Por un lado, en tanto estética y política de articulación, posee un potencial reflexivo para deconstruir las representaciones y las prácticas hegemónicas. Desvela el andamiaje a partir del cual se sostienen las relaciones

de poder camufladas en los actos de ver y ser vistos, con el fin de mostrar que no existen sujetos que sean *por naturaleza*, sino la persistencia de unas prácticas del ver y del mostrar eurocéntricas que así lo han establecido. Por otro, según sugiere Diana Taylor, “la performance, como acto reiterado, hace visible otras trayectorias culturales y nos permite resistir la construcción dominante del poder artístico e intelectual” (2011: 19), es decir, se convierte en una norma liminal idónea para interpelar la lógica, la retórica y la praxis artística y estética modernas, ya que opera como un dispositivo decolonial.

De esta manera, el carácter aleatorio e impredecible de *Dos amerindios no descubiertos visitan...*, se manifiesta en la resistencia que ofrece a un esquema preestablecido y a la idea de control, pues no se requieren resultados precisos, sino la oportunidad de establecer un juego en el que la interacción con los espectadores obtiene una importancia clave como parte intrínseca de la pieza. Entendemos, así, que la táctica política de la mimesis de Fusco y Gómez-Peña, se convierte en una *reverse ethnography*, una etnografía inversa —como ellos mismos la definen— que consiste en una “mirada móvil de su doble disciplinario” (Bhabha, 2002), que transgrede la colonialidad del ver, al mostrar a los nativos inventándose a sí mismos y autoexhibiéndose como objetos de asombro ante la mirada de los otros, quienes también son observados: “he aquí un extraño mimo que compone y construye aquello mismo que imita” (Ricoeur, 2001: 64)

Sabemos muy bien que con el uso de elementos de utilería, maquillaje, accesorios y vestuario, en realidad podemos reinventar nuestra identidad ante los ojos de los otros, y nos fascina experimentar con este tipo de conocimiento. De hecho, el juego de invertir las estructuras sociales, étnicas y de género es parte intrínseca de nuestra praxis cotidiana, y así mismo lo es el travestismo cultural. (...) No obstante, en la vida cotidiana, como víctimas potenciales del racismo (hablo como chicano en los Estados Unidos), asumir la personalidad de otras culturas puede, literalmente, salvar nuestra vida. (Gómez-Peña, 2005: 207)

El conocimiento al que alude Gómez-Peña se incluye en un pensamiento de frontera (*border thinking*) (Mignolo, 2003) que germina en lo liminal. Es un espacio intermedio que funciona como una travesía al pasar de una identidad a otra nueva, por lo que no hablamos de un saber inmóvil, sino de una epistemología “actuante” —*enactive*— que enfatiza procesos performativos y de transformación (Mignolo, 2003). Por esta razón, secundamos la idea de que “la diferencia colonial crea condiciones para el desarrollo de la posibilidad de situaciones dialógicas en las que una enunciación fracturada es actuada —*enacted*— desde la perspectiva subalterna como una respuesta a un discurso hegemónico” (Mignolo, 2003: 9), desafiando todos los esencialismos de la visualidad.



Para ello, la *verosimilitud* que logran del indígena, así como su entorno *natural*, aparecen estratégicamente acomodados en un set que conecta lo primitivo con un presente y un futuro *cyborg* (Haraway, 1991). La yuxtaposición de ambas iconografías nos remite a la idea de pertenencias múltiples, bajo las cuales, la agencia humana y la no-humana han de acoger nuevos significados. De manera que, lo que se imita son prácticas materiales-discursivas entendidas como ejercicios performativos en sí mismos. De esta suerte, los latinoamericanos y los indígenas que presenciaron el performance nunca criticaron la hibridez del entorno ni la autenticidad de las ocupaciones, pues les era familiar de acuerdo con su experiencia vivida de precariedad y explotación. Como sugiere Sandoval:

La vida *cyborg* —la vida de quien trabaja volteando hamburguesas y habla el dialecto *cyborg* de McDonalds— es una vida para la que los trabajadores del futuro han de prepararse en pequeñas formas cotidianas (...) las gentes colonizadas de las américas ya habían desarrollado, como requisito indispensable para sobrevivir bajo dominación durante los últimos trescientos años, las habilidades *cyborg* necesarias para sobrevivir bajo estas condiciones tecno-humanas. (Sandoval, 2004: 82)<sup>12</sup>

Así mismo, la utilización de la jaula en tanto barrera física garantizaba al espectador la contemplación de una naturaleza silvestre. Pero, de manera simultánea, actuaba como metáfora visual destacando el hecho de que, en las imagerías coloniales de nuestra experiencia de vida cotidiana, no todos podemos decidir el papel que nos gustaría representar, sino que aquellos marcados por sus rasgos somáticos, o incluso por el paisaje natural que evocan, acaban infaliblemente en la jaula (Nouzeilles, 2002). De ahí que la construcción del otro-naturaleza tenga un carácter fundamentalmente performativo, pero también performático, localizado en el cuerpo.

La propuesta de Fusco y Gómez-Peña se erige, entonces, como una práctica artística decolonizadora, que no solo se construye como contra-visualización opositiva, sino que

---

<sup>12</sup> Si bien el papel representado por Fusco y Gómez-Peña es el del salvaje americano con el que deconstruir históricos estereotipos de la otredad, su interés pretende, además, mostrar cómo esos estereotipos siguen vivos en muchas prácticas culturales actuales y en los medios de comunicación, reproduciendo marginalidades e identidades deshumanizadas que nutren las imagerías eurolatinoamericanas presentes. De ahí que su estrategia de mostrarse como seres orgánicos y artificiales, como sistemas tecnovivientes, como naturoculturas, haga reaparecer la metáfora del *cyborg* de Haraway. Esta figura, que cuestiona profundamente la separación entre naturaleza y cultura, se encuentra imbricada con la vida misma. Pues, como argumenta Sandoval, la vida *cyborg* no consiste en la existencia mecánica de la computadora, ni siquiera en el acacamiento de la tecnología electrónica, sino que ha emergido de una conciencia opositiva desarrollada bajo formas previas de dominación, en las que sujetos marginalizados por sus diferencias “conocen el dolor de la unión de la máquina y el tejido corporal, las condiciones robóticas —y a finales del siglo XX— las condiciones *cyborg* bajo las cuales la noción de agencia humana debe adoptar nuevos significados” (Sandoval, 2004: 82). En este sentido, el “mundo *cyborg*” también es definido por Haraway como la emergencia de cosmovisiones de mestizaje de resistencia “indígena”, en las que los vínculos de afinidad se producen desde y a pesar de la diferencia (Sandoval, 2004: 93).

supone, además, un proyecto propositivo de existencia que da todo de sí para cumplirlo. Su objetivo principal es poner la sostenibilidad de la vida en el centro, lo que significa “mirar desde la sostenibilidad de la vida”. Esta mirada implica, por un lado, pensar qué es una vida que merece ser vivida; y por otro, buscar la manera de colectivizar la responsabilidad de garantizar sus condiciones de posibilidad. En el caso que nos ocupa, los artistas se obstinan en la idea de que hay que rastrearse, que re-existir (Albán, 2009), a pesar de que en la Historia no se exista. Estrategia que pretende hacernos ver que la lucha por el reconocimiento es en realidad una lucha por la existencia. Lo que nos hace caer en la cuenta de que rescatar la memoria visual es siempre un acto político. El performance *Dos amerindios no descubiertos visitan...* como práctica cultural insurgente, intenta mostrar, utilizando las palabras de Boaventura de Sousa Santos, que lo que no existe es activamente producido como no existente, o como alternativa no creíble a lo que existe, invisible a la realidad hegemónica del mundo. En este sentido, *no existente* significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible del ser, operación que se produce cuando una identidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable (Santos, 2010: 22). Esta cuestión determina que no hay un único modo de producción de ausencia o no existencia, sino multiplicidad de maneras de hacer que así sea. En este caso, se trata de evidenciar una visualidad hegemónica que ha contribuido a producir el vínculo entre naturaleza y deshumanización siguiendo la lógica monocultural occidental que naturaliza las diferencias raciales, sexuales y de género, como categorías jerárquicas. Por esta razón, las maniobras contra-visualizadoras de Fusco y Gómez-Peña buscan construir condiciones de reconocibilidad más igualitarias, incluso cambiar los propios términos de la misma, para la posible articulación de condiciones más incluyentes que cobijen y mantengan la vida.

#### **4. Conclusión**

La cuestión que daba inicio al presente trabajo versaba sobre cómo rearticular una visualidad hegemónica vinculada al poder —que se ha valido de la representación de lo otro-naturaleza como algo inferior y deshumanizado— con un discurso y una práctica visual que se erija como posible contrahistoria. Nuestro interés partía de la imposibilidad de soslayar la crítica de la noción de naturaleza, tanto en su dimensión teórica como metodológica, pues ha sido claramente reificada e instrumentalizada para sostener las desigualdades de poder o la esencialización de la identidad cultural y subjetiva, al tiempo, que se ha institucionalizado mediante diferentes mecanismos con el fin de despolitizar los desafíos de la diferencia colonial y la alteridad.

Nuestra maniobra ha pasado, en primer lugar, por una operación de desfamiliarización de la visualidad colonial que, en la fase inicial de la modernidad, se expandió mediante la mirada de misioneros, militares y exploradores, que proyectaron la imagen de una naturaleza americana salvaje e incivilizada, para después adentrarnos en la fase constructiva de los argumentos de contra-visualización. De este modo, el performance *Dos amerindios no descubiertos visitan...*, se muestra como un trabajo que reivindica el derecho a mirar, o mejor aún, a devolver la mirada desde un lugar impensado, como es el interior de la jaula. Desde este lugar sometido, que dibuja una contrageografía, la visualidad tiene una significación diferente. La vista entretrejida con los otros sentidos, con el cuerpo y la afectividad, se resiste a la expansión de la hegemonía occidental, y en lugar de levantar un espacio de poder panóptico, reivindica una mirada relacional, igualitaria y recíproca. Entre otras muchas lecturas, condensa las retóricas visuales coloniales de la naturaleza americana y las imagerías contemporáneas europeas sobre lo natural, sustentadas sobre el reconocimiento de lo que merece ser llamado humano, que dictan lo que valen unas vidas y relegan otras al estado de naturaleza o, simplemente, a la indiferencia. Pero, al mismo tiempo, nos ofrece la oportunidad de reflexionar, desde una geo-corpo-política del conocimiento, acerca de aquellas articulaciones decoloniales de la visualidad desde las que reconfigurar lo humano y lo no-humano, conjugando modelos éticos y estéticos de existencia, que no impliquen relaciones de exclusión ni sumisión, sino formas de convivencia otras, que creen una nueva familiaridad con la vida.

## Bibliografía

- Albán, A. (2009 [2008]). “Artistas indígenas y afrocolombianos: entre las memorias y las cosmovisiones. Estéticas de la re-existencia”. In: Palermo, Z. (comp.) (2009): 83-112.
- Barriendos, J. (2008). [“Apetitos extremos. La colonialidad del ver y las imágenes-archivo sobre el canibalismo de Indias”](#), *Eipcp* (consultado el 31/08/2015).
- Barriendos, J. (2011). “La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo interepistémico”, *Nómadas* 35: 13-29.
- Bhabha, H. (2002 [1994]). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Castro-Gómez, S. et alii (eds.) (1999). *Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial*. Bogotá: CEJA.

- Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Colón, C. (2000). *Los cuatro viajes. Testamento* [edición de Consuelo Varela]. Madrid: Alianza.
- De Soto, D. (2006). *Controversias entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda*. Valladolid: Maxtor.
- Dussel, E. (1983). *Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Dussel, E. (1999). “Más allá del eurocentrismo: El sistema-mundo y los límites de la modernidad”. In: Castro-Gómez *et alii* (eds.) (1999): 147-162.
- Dussel, E. (2014 [1995]). “Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”. In: Mignolo, W. (comp.) (2014): 63-75.
- Dussel, I. (2009). “Entrevista con Nicholas Mirzoeff. La cultura visual contemporánea: política y pedagogía para este tiempo”, *Propuesta educativa*, 31: 69-79.
- Espinosa, Y. (2009). “Etnocentrismos y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”, *Revista venezolana de Estudios de la Mujer*, 33: 37-54.
- Fuentes, M. & Taylor, D. (eds.) (2011). *Estudios avanzados de performance*. México D.F. : Fondo de Cultura Económica.
- Fusco, C. (2002 [1994]). “La otra historia de la *performance* intercultural”. In: Nouzeilles, G. (ed.) (2002): 39-84.
- Gómez-Peña, G. (2005). “En defensa del arte del performance”, *Horizontes antropológicos*, 24: 199-226.
- Haraway, D. J. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Haraway, D. J. (1999). “Las promesas de los monstruos”, *Política y Sociedad*, 30: 121-163.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2011 [1991]). “Objetos de etnografía”. In: Fuentes, M. & Taylor, D. (ed.) (2011): 241-304.
- Lander, E. (ed.) (2000). *La Colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Caracas: CLACSO.
- Lipovetsky, G. (1994). *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama.
- Lugones, M. (2008). “Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial”. In: Mignolo, W. (comp.) (2008): 13-54.
- Lugones, M. (2011 [2010]). “Hacia un feminismo descolonial”, *La manzana de la discordia* 6-2: 105-119.
- MacCanell, D. (1999 [1973]). *The Tourist*. London, Los Ángeles: University California Press.

- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto". In: Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (eds.) (2007): 127-168.
- McClintock, A. (1995). *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. New York, Oxon: Routledge.
- Mignolo, W. (2003 [2000]). *Historias locales / Diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, W. (comp.) (2008). *Género y Descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mignolo, W. (2010 [2009]). "Desobediencia Epistémica, Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial", *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, 1: 8-42.
- Mignolo, W. (comp.) (2014). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Mirzoeff, N. (2011). *The Right to look. A Counterhistory of Visuality*. Durham & London: Duke University Press.
- Mirzoeff, N. (2009). "[La cultura visual contemporánea: política y pedagogía para este tiempo. Entrevista con Nicholas Mirzoeff](#)", *Propuesta educativa* 31: 59-69.
- Mulvey, L. (1988 [1975]). *Placer visual y cine narrativo*. Valencia: Ediciones Episteme.
- Negri, A. (2006). *Fábricas del sujeto. Ontologías de la subversión*. Madrid: Akal.
- Nouzeilles, G. (ed.) (2002). *La naturaleza en disputa. Retóricas del cuerpo y el paisaje en América Latina*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- O'Gorman, E. (2006 [1958]). *La invención de América: Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Palermo, Z. (comp.) (2009). *Arte y estética en la encrucijada descolonial*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Pratt, M. L. (2010 [1992]). *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Quijano, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". In: Lander, E. (ed.) (2000): 201-245.
- Ricouer, P. (2001 [1975]). *La metáfora viva*. Madrid: Cristiandad, Trotta.
- Rodríguez, I. (2002). "Banana Republics: feminización de las naciones en frutas y de las socialidades en valores calóricos". In: Nouzeilles (ed.) (2002): 40-85.
- Sandoval, C. (2004 [1995]). "Nuevas ciencias. Feminismo cyborg y metodología de los oprimidos". In: VV. AA. (ed.) (2004): 81-106.
- Santos, B. de S. (2003 [2000]). *Crítica a la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

- Santos, B. de S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad. Programa Democracia y Transformación Global.
- Santos, B. de S. (2012). *De las dualidades a las ecologías*. La Paz: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía.
- Schiwy, F. (2002). "Ecoturismo, indígenas y globalización". In: Nouzeilles, G. (ed.) (2002): 203-234.
- Shohat, E. & Stam, R. (2002 [1994]). *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación. Crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós.
- Soper, K. (1995). *What is Nature? Culture, Politics and the Non-Human*. Oxford, Cambridge: Backwell.
- Strathern, M. (1992). *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, D. (2011). "Introducción, Performance, teoría y práctica". In: Fuentes, M. & Taylor, D. (eds.) (2011): 7-30.
- VV. AA. (2004). *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Vespucci, A. (1986). *Cartas de viaje* [edición de Luciano Formisano]. Madrid: Alianza.
- Zavala, I. (1992). *Discursos sobre la invención de América*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi.