

19. El espectáculo del “Otro”

Introducción

• ¿Cómo representamos gente y lugares que son significativamente diferentes de nosotros? ¿Por qué la “diferencia” es un tema tan apremiante, un área tan discutida de la representación? ¿Cuál es la fascinación secreta de la “otredad” y por qué la representación popular es atraída hacia ella? ¿Cuáles son las formas típicas y las prácticas de representación que se utilizan para representar la “diferencia” en la cultura popular actual y de dónde vinieron estas formas y estereotipos populares? Estas son algunas de las preguntas acerca de la representación que nos proponemos plantear en este capítulo. Pondremos especial atención en las prácticas de representación que llamamos “estereotipantes”. Al final, esperamos que se entienda mejor cómo lo que llamamos “el espectáculo del ‘Otro’” funciona /.../¹

¿Por qué importa la “diferencia”?

/.../ Cuestiones de “diferencia” han llegado a la superficie en estudios culturales en décadas recientes y se les ha enfocado de distintas maneras por parte de diferentes disciplinas. En este aparte consideraremos brevemente cuatro de tales explicaciones teóricas /.../

La primera explicación viene de la lingüística —de la especie de enfoque asociado con Saussure y el uso del lenguaje como modelo de cómo funciona la cultura—. El principal argumento propuesto aquí es que *la “diferencia” importa porque es esencial para el significado; sin ella, el significado no podría existir*. Saussure argumentó que sabemos lo que significa negro no porque haya alguna esencia de “negritud” sino porque podemos contrastarla con su opuesto —blanco—. El significado, afirma Saussure, es relacional. Es la *diferencia* entre *blanco* y *negro* lo que significa, lo que carga significado /.../ Este principio se mantiene para conceptos más amplios también. Sabemos lo que es ser “británico” no solo como resultado de ciertas características nacionales sino también porque podemos marcar su “diferencia” de los “otros”: lo “británico” es no-francés, no-estadounidense, no-alemán, no-pakistaní, no-jamaiquino /.../

Así que el significado depende de la diferencia entre opuestos /.../ Aunque las oposiciones binarias —blanco/negro, día/noche, masculino/femenino, británico/extranjero— tienen el gran valor de capturar la diversidad del mundo dentro de sus extremos de este/aquel, también son una manera cruda

1 Los tres puntos suspensivos entre barras indican los lugares en los que hemos hecho cortes en el texto original (Nota de los editores).

y reduccioncita de establecer significado. Por ejemplo en la foto llamada a blanco y negro, realmente no hay “negro” o “blanco”, sino solo variaciones de sombras de gris. El “negro” sombrea imperceptiblemente hacia “blanco”, así como los hombres tiene lados tanto “masculinos” como “femeninos” en su naturaleza /.../

Así, mientras que parece que no podemos desprendernos de ellas, las oposiciones binarias también están abiertas a la acusación de ser reduccionistas y bastante simplificadas, tragándose todas las distinciones en su estructura más bien rígida de dos partes. Más aún, como el filósofo Jacques Derrida (1972) ha argumentado, hay muy pocas oposiciones binarias neutrales. Un polo es usualmente el dominante, el que incluye al otro dentro de su campo de operaciones. Siempre existe una relación de poder entre los polos de una oposición binaria. Debemos realmente escribir, blanco/negro, hombres/mujeres, masculino/femenino, clase alta/clase baja, británico/extranjero para capturar esta dimensión de poder en el discurso.

La segunda explicación también viene de las teorías del lenguaje, pero de una escuela algo diferente a la que representa Saussure. *El argumento aquí es que necesitamos la “diferencia” porque sólo podemos construir significado a través del dialogo con el “Otro”*. El gran lingüista y crítico ruso, Mijail Bajtín, quien no se llevaba bien con el régimen estalinista en los años cuarenta, estudió el lenguaje no (como lo hicieron los saussureanos) como un sistema objetivo, sino en términos de cómo se sostiene el significado en el diálogo entre dos o más interlocutores. El significado, Bajtín argumentaba, no pertenece a ningún interlocutor. Se origina en un dar y recibir entre varios interlocutores.

La palabra en el lenguaje pertenece a otro por mitades. Se convierte en propiedad de uno sólo cuando [...] el interlocutor se apropia la palabra, adaptándola a su propia intención expresiva semántica. Antes de esto [...] la palabra no existe en un lenguaje impersonal o neutro [...] más bien, existe en las bocas de otras personas, sirviendo las intenciones de otras personas: es a partir de allí que uno debe tomar la palabra y apropiársela (Bajtín [1935] 1981: 293-294).

Bajtín y su colaborador Volóshinov creían que esto nos permite entrar en una lucha sobre el significado, rompiendo un conjunto de asociaciones y dando a las palabras una nueva inflexión. El significado, argumentó Bajtín, se establece a través del dialogo, es fundamentalmente *dialógico*. Todo lo que decimos y queremos decir se modifica por la interacción y el interjuego con otra persona. El significado se origina a través de la “diferencia” entre los participantes en cualquier diálogo. En síntesis, *el “Otro” es esencial para el significado*.

Este es el lado positivo de la teoría de Bajtín. El lado negativo es, naturalmente, que por consiguiente, el significado no puede fijarse y que un grupo

nunca puede estar completamente a cargo del significado. Lo que quiere decir ser "británico", "ruso" o "jamaiquino" no puede controlarse en su totalidad por los británicos, rusos o jamaiquinos sino que siempre se encuentra en negociación, en el diálogo entre estas culturas nacionales y sus "otros". Así, ha sido argumentado que uno no puede saber lo que se quiere decir con "británico" en el siglo XIX hasta que sepa lo que pensaban los británicos acerca de Jamaica, su colonia preciada en el Caribe o acerca de Irlanda, y de forma más desconcertante, lo que los jamaiquinos o los irlandeses pensaban de ellos (cfr. Hall 1994).

La tercera clase de explicación es antropológica /.../ *El argumento aquí es que la cultura depende de dar significado a las cosas asignándolas a diferentes posiciones dentro de un sistema de clasificación. La marcación de la "diferencia" es así la base de ese orden simbólico que llamamos cultura.* Mary Douglas (1966), siguiendo el trabajo clásico sobre los sistemas simbólicos por el sociólogo francés Emile Durkheim, y los estudios posteriores de la mitología por el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, argumenta que los grupos sociales imponen significado a su mundo ordenando y organizando las cosas en sistemas clasificatorios. Las oposiciones binarias son cruciales para toda clasificación porque uno debe establecer una diferencia clara entre las cosas para clasificarlas. Enfrentados con diferentes clases de comida, Lévi-Strauss (1970) sostenía que una forma de darles significado es empezar dividiéndolos en dos grupos: aquellos que se comen "crudos" y los que se comen "cocidos". Naturalmente, uno también puede clasificar la comida en "verduras" y "frutas"; o en aquello que se come como "entradas" y lo que se come como "postres", o lo que se sirve en la cena y lo que se come en las fiestas sagradas o en la mesa de comunión. Aquí, una vez más, la "diferencia" es fundamental para el significado cultural.

Sin embargo, también puede dar origen a sentimientos y prácticas negativas. Mary Douglas sostiene que lo que realmente turba el orden cultural es cuando las cosas se manifiestan en las categorías equivocadas o cuando las cosas no encajan en alguna categoría: una sustancia como el mercurio, por ejemplo, que es un metal pero también es un líquido o un grupo social como los mulatos que no son ni "blancos" ni "negros" sino que flotan ambiguamente en alguna zona híbrida inestable no determinada (Stallybrass y White 1986). Culturas estables requieren que las cosas permanezcan en el lugar asignado. Las fronteras simbólicas mantienen las categorías "puras", dando a las culturas significado e identidad únicas. Lo que desestabiliza la cultura es "la materia fuera de lugar": la ruptura de nuestras reglas y códigos no escritos. La tierra en el jardín está bien pero en la habitación es "asunto fuera de lugar", un signo de contaminación, de fronteras simbólicas que están siendo violadas, de tabúes rotos. Lo que hacemos con "los asuntos fuera de su lugar" es barrerlos y tirarlos, restaurar el orden, restablecer los asuntos a su normalidad. La retirada de muchas culturas hacia el "cerramiento" contra los intrusos, extranjeros y "otros" es parte del mismo proceso de purificación (Kristeva 1982).

De acuerdo con este argumento, entonces, *las fronteras simbólicas son centrales a toda cultura. Marcar la "diferencia" nos conduce, simbólicamente,*

a cerrar rangos, apoyar la cultura y estigmatizar y a expulsar cualquier cosa que se defina como impura, anormal. Sin embargo, paradójicamente, también hace poderosa la “diferencia” y extrañamente atractiva precisamente porque es prohibida, tabú, amenazante para el orden cultural. Así, “lo que es socialmente periférico es a menudo simbólicamente centrado” (Babcock 1978: 32).

La cuarta clase de explicación es psicoanalítica y se relaciona con el papel de la “diferencia” en nuestra vida psíquica. *El argumento aquí es que el “Otro” es fundamental a la constitución del sí mismo, a nosotros como sujetos y a la identidad sexual.* Según Freud, la consolidación de nuestras definiciones del “yo” y de nuestras identidades sexuales depende de la forma en que fuimos formados como sujetos, especialmente en relación con la etapa de desarrollo temprano que llamó el complejo de Edipo (de acuerdo con el mito griego). Un sentido unificado de uno mismo como sujeto y su identidad sexual — argumentaba Freud— no son fijos en el infante. Sin embargo, de acuerdo con la versión de Freud del mito de Edipo, en cierto punto el niño desarrolla una atracción erótica inconsciente hacia la madre pero encuentra el padre impidiendo su camino a la “satisfacción”. Sin embargo, cuando descubre que las mujeres no tienen un pene, asume que su madre fue castigada con la castración y que él podría ser castigado de la misma manera si insiste en su deseo inconsciente. Con miedo, transfiere su identificación a su viejo “rival”, el padre, tomando de esa forma el comienzo de una identificación con una identidad masculina. La niña identifica de manera opuesta —con el padre— pero ella no puede “ser” él puesto que le hace falta el pene. Ella puede solamente “ganárselo” estando dispuesta, inconscientemente, a gestar el niño de un hombre —tomando de esa forma e identificándose con el papel de madre y “convirtiéndose en femenina”—.

Este modelo de como la “diferencia” sexual empieza a asumirse en los niños ha sido fuertemente debatido. Mucha gente ha cuestionado su carácter especulativo. En cambio, ha sido muy influyente, así como extensamente modificada por analistas posteriores. El psicoanalista francés Jacques Lacan (1977), por ejemplo, fue más allá que Freud, argumentando que el niño no tiene sentido de sí mismo como sujeto separado de su madre hasta que se ve a sí mismo en un espejo, o como si estuviera reflejado en la forma en que la madre lo mira. A través de la identificación, desea el objeto del deseo de ella, enfocando de esa manera su libido sobre sí mismo (cfr. Segal 1997). Es esta reflexión que viene de fuera de uno mismo, o lo que Lacan llama la “mirada desde el lugar del otro” durante la etapa del espejo, que permite que un niño se reconozca a sí mismo por primera vez como sujeto unificado, que se relacione con el mundo externo, con el “Otro”, que desarrolle el lenguaje y que tome su identidad sexual (Lacan, en verdad dice, “no reconocerse a sí mismo” puesto que cree que el sujeto nunca puede estar totalmente unificado). Melanie Klein (1957), en cambio, sostiene que el niño pequeño maneja su problema de falta de un yo estable separando su imagen inconsciente y la identificación con la madre entre sus partes “buenas” y “malas”, internalizando algunos aspectos y proyectando otros hacia el mundo externo. El elemento común en todas estas diferentes versiones de Freud es el papel que dan estos distintos teóricos al “Otro” en desarrollo subjetivo. La subjetividad sólo puede surgir y un

sentido de “sí mismo” puede formarse a través de las relaciones simbólicas e inconscientes que el niño pequeño forja con un “Otro” significativo que está afuera —es decir, diferente— de él mismo.

A primera vista, estos planteamientos psicoanalíticos parecen ser positivos en sus implicaciones para la “diferencia”. Nuestras subjetividades, sostienen, dependen de nuestras relaciones inconscientes con los otros significantes. Sin embargo, también hay implicaciones negativas. La perspectiva psicoanalítica asume que no hay tal cosa como un núcleo interior estable dado al “sí mismo” o a la identidad. Psíquicamente, nunca estamos completamente unificados como sujetos. Nuestras subjetividades se forman a través de este diálogo inconsciente, nunca completo, traumatizado con —esta internalización— el “Otro”. Se forma, en relación con algo que nos completa pero que —puesto que vive fuera de nosotros—nos falta, de alguna forma.

Lo que es más, dicen ellos: esta división preocupante o hendidura dentro de la subjetividad nunca puede ser curada. Algunos ven esto como una de las principales fuentes de neurosis en los adultos. Otros ven la fuente de los problemas psíquicos en la hendidura entre las partes “buenas” y “malas” de sí mismo —siendo internamente perseguidas por los aspectos “malos” que uno ha tomado hacia sí mismo o alternativamente, proyectando hacia los otros los sentimientos “malos” que uno no puede manejar—. Frantz Fanon ([1952] 1986) que utilizó la teoría psicoanalítica en su explicación del racismo, sostenía que mucho de la estereotipación racial y la violencia surgía del rechazo del blanco hacia el “Otro” para dar su reconocimiento “a partir del lugar del otro” hacia la persona negra (cfr. Bhabha 1986b, Hall 1996).

Estos debates acerca de la “diferencia” y el “Otro” se han introducido porque el capítulo se nutre selectivamente de todos ellos en el curso del análisis de la representación racial. No es necesario en esta etapa que prefieran una explicación de “diferencia” a otras o que escojan entre ellas. No son mutuamente exclusivas puesto que se refieren a niveles muy diferentes de análisis: el lingüístico, el social, el cultural y el psíquico, respectivamente. Sin embargo, hay dos puntos generales que notar en esta etapa. Primero, desde muchas direcciones, y dentro de muchas disciplinas, esta cuestión de “diferencia” y “otredad” ha llegado a jugar un papel crecientemente significativo. Segundo, la “diferencia” es *ambivalente*. Puede ser positiva y negativa. Es necesaria tanto para la producción de significado, la formación de lenguaje y cultura, para identidades sociales y un sentido subjetivo del sí mismo como sujeto sexuado; y al mismo tiempo, es amenazante, un sitio de peligro, de sentimientos negativos, de hendidura, hostilidad y agresión hacia el “Otro”. En los párrafos que siguen, debe tenerse en cuenta este carácter ambivalente de la “diferencia”, su legado dividido.

Racialización del “Otro”

Manteniendo en reserva por un momento estas “herramientas” teóricas de análisis, permitámonos explorar más algunos ejemplos de los repertorios de representación y prácticas representacionales que han sido utilizadas para

marcar diferencia racial y significar el “Otro” racializado en la cultura popular de Occidente. ¿Cómo se formó este archivo y cuáles fueron sus figuras y prácticas típicas?

Hay tres componentes principales en el encuentro de “Occidente” con la gente negra, dando origen a una avalancha de representaciones populares basadas en la marcación de diferencia racial. El primero empezó con el contacto en el siglo XVI entre los comerciantes europeos y los reinos de África occidental que fue una fuente de esclavos negros durante tres siglos. Sus efectos iban a ser encontrados en la esclavitud y en las sociedades post-esclavistas del Nuevo Mundo. El segundo fue la colonización europea de África y la “rapiña” entre las potencias europeas por el control del territorio colonial, los mercados y las materias primas en el período de “alto imperialismo”. El tercero fue la migración, después de la segunda guerra mundial, a partir del “Tercer Mundo” hacia Europa y Norte América. Las ideas occidentales acerca de “raza” y las imágenes de diferencia racial fueron profundamente formadas por aquellos tres fatídicos encuentros.

Racismo mercantil: imperio y el mundo doméstico

Empezamos con cómo las imágenes de la diferencia racial extraídas del encuentro imperial inundaron la cultura popular británica al final del siglo XIX. En la Edad Media, la imagen europea de África era ambigua: un lugar misterioso, pero a menudo visto positivamente; después de todo, la Iglesia Coptica era una de las más antiguas comunidades cristianas en el “extranjero”; los santos negros aparecían en la iconografía cristiana medieval; y el legendario “Prester John” de Etiopía tenía la reputación de ser uno de los más leales seguidores de la cristiandad. Gradualmente, sin embargo, esta imagen cambió. Los africanos fueron declarados descendientes de Ham, condenados en la Biblia a ser por la eternidad sirvientes de sirvientes entre sus hermanos. Identificados con la naturaleza, simbolizaban “lo primitivo” en contraste con el “mundo civilizado”. El Siglo de las Luces, que clasificada las sociedades a lo largo de una escala evolutiva partiendo de la “barbarie” hasta la “civilización”, pensaba que África era el padre de todo lo que es monstruoso en la naturaleza (Edward Long 1774, citado en McClintock 1995: 22). Curbier calificó al negro como una “tribu de monos”. El filósofo Hegel declaró que África no era “parte histórica del mundo [...] no tiene movimiento o desarrollo que exhibir”. Al final del siglo XIX, cuando la exploración europea y la colonización del interior africano empezó en serio, se consideraba a África como “varada e históricamente abandonada [...] una tierra de fetichismo, poblada por caníbales, demonios y brujos [...]” (McClintock 1995: 41).

La exploración y colonización de África produjo una explosión de representaciones populares (Mackenzie 1986). Nuestro ejemplo aquí es la propagación de imágenes y temas imperiales en Inglaterra a través de la publicidad de mercancías en las décadas que cerraban el siglo XIX. El progreso del gran explorador-aventurero blanco y los encuentros con la exótica África negra fueron registrados y descritos en mapas y dibujos, grabados y (especialmente) la nueva fotografía, en diarios, ilustraciones y narrativas, periódicos, escritos sobre viajes, tratados, informes oficiales, y novelas de aventuras. La publicidad

fue un medio por el que se dio forma visual al proyecto imperial en un medio popular, forjando el enlace entre el Imperio y la imaginación doméstica. Anne McClintock dice que, a través de la racialización de la publicidad (racismo de mercancía), “el hogar de clase media victoriana se convirtió en un espacio para la muestra del espectáculo imperial y la reinención de la raza mientras que las colonias —en particular África— se convertía en un teatro para exhibir el culto Victoriano de la domesticidad y la reinención del género” (1995: 34).

La publicidad para los objetos, chucherías, con los que las clases medias victorianas llenaban sus hogares suministraba una “manera imaginaria de relacionarse con el mundo real de producción de mercancías y, después de 1890, con la aparición de la prensa popular, desde el *Illustrated London News* hasta el *Harmsworth Daily Mail*, la imaginería de la producción en masa entró al mundo de las clases trabajadoras por vía del espectáculo de la publicidad” (Richards 1990). Richards lo llama “espectáculo” porque la publicidad tradujo las cosas en un despliegue de una fantasía visual de signos y símbolos. La producción de mercancías se conectó con Europa —la búsqueda de mercados y de materias primas en el extranjero suplantando otros motivos para la expansión imperial—.

Este tráfico de dos vías forjó conexiones entre el imperialismo y la esfera doméstica, pública y privada. Las mercancías (y las imágenes de la vida doméstica inglesa) fluyeron hacia fuera, hacia las colonias; las materias primas (y las imágenes de “la misión civilizadora” en progreso) fueron traídas a casa. Henry Stanley, el aventurero imperial, que famosamente siguió a Livingstone en África Central en 1871, y fue fundador del infame estado del Congo Libre, trató de anexar Uganda y abrir el interior para la Compañía de África del Este. El creía que la expansión de las mercancías haría inevitable la “civilización” en África y nombró a sus cargadores nativos según las marcas de las mercancías que cargaban: Bryant & May, Remington y así sucesivamente. Sus proezas fueron asociadas con el jabón Pears, y varias marcas de té. La galería de héroes imperiales y sus proezas masculinas en “África Profunda” fueron inmortalizadas en cajas de fósforos, cajas de agujas, dentífrico, cajas de lápices, paquetes de cigarrillos, juegos, música. “Las imágenes de la conquista colonial fueron estampadas en cajas de jabones [...] latas de galletas, botellas de whisky, latas de té y barras de chocolate. Ninguna forma pre-existente de racismo organizado había anteriormente sido capaz de alcanzar una masa tan grande y tan diferenciada de populacho” (McClintock 1995: 209).

El jabón simbolizó esta “racialización” del mundo doméstico y la “domesticación” del mundo colonial. En su capacidad para limpiar y purificar, el jabón adquirió, en el mundo de la fantasía de la publicidad imperial, la calidad de objeto-fetiché. Aparentemente tenía el poder de lavar la piel negra y hacerla blanca así como de remover la mugre, el sucio de los tugurios industriales y de sus habitantes —los pobres no lavados— en casa, mientras que mantenía el organismo imperial limpio y puro en las zonas de contacto racialmente contaminadas. En el proceso, sin embargo, la labor doméstica de las mujeres fue silenciosamente obliterada.

Mientras tanto, en la plantación...

Nuestro segundo ejemplo es del período de la esclavitud en la plantación y de las consecuencias de la misma. Se ha argumentado que en Estados Unidos una ideología totalmente formada no apareció entre las clases que explotaban esclavos (y sus seguidores en Europa) hasta que la esclavitud fuera seriamente desafiada por los abolicionistas en el siglo XIX. Frederickson resume el complejo y a veces contradictorio conjunto de creencias sobre la diferencia racial que ocurrió en ese período:

Se hizo gran énfasis sobre el caso histórico en contra del hombre negro basado sobre su supuesto fracaso para desarrollar un modo de vida civilizado en África. Como los escritos pro-esclavitud lo describen, África era y siempre había sido, un escenario de salvajismo sin cuartel, de canibalismo, de adoración al diablo y de libertinaje sexual. También se había afianzado una forma temprana de argumento biológico fundamentado en las diferencias, reales o imaginarias, fisiológicas y anatómicas —especialmente en características craneales y ángulos faciales— que supuestamente explicaban la inferioridad física y mental. Finalmente, existía la atracción hacia los temores de larga tradición por parte del blanco de un entrecruzamiento de razas propagada a medida que los teóricos a favor de la esclavitud buscaban profundizar la ansiedad blanca diseminando que la abolición de la esclavitud conduciría al inter-matrimonio y la degeneración de la raza. Aunque estos argumentos habían aparecido con anterioridad en forma embrionaria y fugaz, hay algo asombroso acerca de la rapidez con la que fueron unidos y organizados en un patrón polémico y rígido una vez que los defensores de la esclavitud se encontraron involucrados en una guerra de propaganda contra los abolicionistas (Frederickson 1987: 49).

El discurso racializado está estructurado por medio de un conjunto de oposiciones binarias. Existe la poderosa oposición entre “civilización” (blanca) y “salvajismo” (negro). Existe la oposición entre las características biológicas u orgánicas de las razas “blanca” y “negra”, polarizada hacia sus extremos opuestos: cada una significadora de una diferencia absoluta entre “tipos” o especies humanas. Existen las ricas distinciones que se aglomeran alrededor del enlace supuesto, por un lado, entre las “razas” blancas y el desarrollo intelectual —refinamiento, aprendizaje y conocimiento, la creencia en la razón, la presencia de instituciones desarrolladas, el gobierno y la ley formal, y una “restricción civilizada” en su vida cívica, emocional y sexual, todo lo cual está asociado con “Cultura”— y, por otro lado, la conexión entre las “razas” negras y cualquier cosa que sea instinto —la expresión abierta de la emoción y los sentimientos en lugar del intelecto, una ausencia de “refinamiento civilizado” en la vida sexual y social, una dependencia del rito y la costumbre, y la ausencia de instituciones cívicas desarrolladas, todo lo cual está ligado a la “Naturaleza”—. Finalmente, existe la polarización de la oposición entre la “pureza” racial por un lado y la “contaminación” que surge del intermatrimonio, la hibridez racial y la mezcla de razas.

El negro, se decía, encontraba la felicidad sólo bajo la tutela de un amo blanco. Sus características esenciales estaban fijas para siempre —“eternamente”— en la naturaleza. Lo que evidencia que las insurrecciones de esclavos y la revuelta de esclavos en Haití (1791) habían persuadido a los blancos sobre la inestabilidad del carácter del negro. Cierta grado de civilización, pensaban, se había pegado al esclavo “domesticado” pero muy por dentro de los esclavos permanecía, por naturaleza, el bruto salvaje: y pasionalmente latentes por mucho tiempo, una vez liberado, resultaría en un “frenesí salvaje” de la venganza y la salvaje búsqueda de sangre” (Frederickson 1987: 54). Esta opinión se justificaba con referencia a la así llamada “evidencia” etnológica y científica, la base de una nueva clase de racismo científico. Contrario a la evidencia bíblica, se aseguraba que los blancos y los negros habían sido creados en eras diferentes, según la teoría de la “poligénesis” (muchas creaciones).

La teoría racial aplicaba de manera diferente la distinción cultura/naturaleza a los dos grupos racializados. Entre blancos, “cultura” *estaba opuesta* a “naturaleza”. Entre los negros, se asumía, la “cultura” *coincidía con* la “naturaleza”. Mientras los blancos desarrollaban “cultura” para dominar la “naturaleza”, para los negros la “cultura y la naturaleza” eran intercambiables. David Green (1984) debatió esta opinión en relación con la antropología y la etnología, las disciplinas que suministraban mucha de la “evidencia científica” para la misma:

Aunque no inmune al enfoque de la ‘obligación civilizadora del blanco’, la antropología fue conducida a través del curso del siglo XIX aún más hacia conexiones causales entre raza y cultura. A medida que la posición y estatus de las ‘razas’ inferiores se hacía cada vez más fija, también las diferencias socio-culturales se percibían como dependientes de características hereditarias. Puesto que éstas eran inaccesibles a observaciones directas, se tenía que inferir a partir de rasgos de conducta y físicos. Las diferencias socio-culturales entre las poblaciones humanas se subsumían dentro de la identidad del cuerpo humano individual. En un intento por trazar la línea de determinación entre lo biológico y lo social, el cuerpo se convirtió en el objeto tótem y su propia visibilidad en la articulación evidente de la naturaleza y la cultura (Green 1984: 31-32).

El argumento de Green explica por qué el cuerpo racializado y su significado llegó a tener tanta resonancia en la representación popular de la diferencia y la “otredad”. También resalta la conexión entre *discurso visual y la producción de conocimiento (racializado)*. El cuerpo mismo y su diferencia eran visibles a todo el mundo y así proveían la “evidencia incontrovertible” para una naturalización de la diferencia racial. La representación de “diferencia” a través del cuerpo se convirtió en el sitio discursivo a través del cual gran parte de este “conocimiento racializado” se producía y circulaba.

“Diferencia” racial significante

Las representaciones populares de la “diferencia” durante la esclavitud tendían a agruparse alrededor de dos temas principales. Primero estaba el estatus subordinado y la “pereza innata” de los negros —“naturalmente” nacidos en y equipados para la servidumbre pero al mismo tiempo, tercamente reacios

a trabajar de forma apropiada a su naturaleza y rentable para sus dueños—. Segundo estaba su “primitivismo” innato, simplicidad y falta de cultura que los hacía genéticamente incapaces de refinamientos “civilizados”. Los blancos se divertían cuando los esclavos intentaban imitar los modales y costumbres de los así llamados blancos “civilizados”.²

Típico de este régimen racializado de representación era la práctica de reducir la cultura de los pueblos negros a naturaleza o a diferencia *naturalizada*. La lógica detrás de la naturalización es sencilla. Si las diferencias entre blancos y negros eran “culturales”, entonces están abiertas a la modificación y al cambio. Pero si son “naturales” —como creían los dueños de esclavos— entonces están fuera de la historia, son permanentes y fijas. La “naturalización” es por consiguiente, una estrategia representacional diseñada para *fixar* la “diferencia” y así *asegurarla para siempre*. Es un intento de detener el “resbalamiento” inevitable del significado, para garantizar el “cerramiento” discursivo o ideológico.

En los siglos XVIII y XIX, las representaciones populares de la vida diaria bajo la esclavitud, la propiedad y la servidumbre se muestran tan “naturales” que no necesitan comentarios. Era parte del orden natural de las cosas que los hombres blancos se sentaran y los esclavos estuvieran de pie, que las mujeres blancas montaran a caballo y que los hombres negros corrieran detrás de ellas para protegerlas del sol con una sombrilla, que los supervisores blancos inspeccionaran a las mujeres negras como animales de presa o que castigaran a los esclavos que trataban de escapar con formas de tortura (como herrarlos u orinárseles en la boca) y que los fugitivos se arrodillaran para recibir su castigo. Estas imágenes son una forma de degradación ritualizada. En cambio, algunas representaciones son idealizadas y sentimentalizadas más que degradadas, aunque siguen siendo estereotípicas. Estos son los “nobles salvajes” del tipo anterior para el caso de los “sirvientes humillados”. Por ejemplo las representaciones infinitas del “buen” esclavo cristiano negro, como el Tío Tom en la novela pro-abolicionista de Harriet Beecher-Stowe, *la Cabaña del Tío Tom*, o la esclava dedicada y siempre fiel, Mammy. Un tercer grupo ocupa un terreno medio ambiguo, tolerado aunque no admirado. Incluye a los “nativos felices” —negros entretenedores, poetas y los que tocan el banyo, que parecían no tener un cerebro en la cabeza y cantaban, bailaban y decían chistes todo el día para entretener a la gente blanca— o los “embusteros” que eran admirados porque se las arreglaban para no trabajar.

Para los negros, el “primitivismo” (Cultura) y la “negritud” (Naturaleza) se hicieron intercambiables. Esa era su “verdadera naturaleza” y no podían escaparse de ella. Como ha sucedido con frecuencia en la representación de las mujeres, su biología era su “destino”. No solamente eran los negros representados en términos de sus características esenciales. Eran reducidos a una esencia. La pereza, fidelidad sencilla, “patanería”, embustes, puerilidad pertenecían a los negros como raza, como especie. No había nada más que

2 De hecho, con frecuencia los esclavos deliberadamente parodiaban el comportamiento de sus amos por medio de imitaciones exageradas, riéndose de los blancos a espaldas de los mismos. Esta práctica significativa ahora se reconoce como una parte bien establecida de la tradición vernácula negra.

su servidumbre para el esclavo arrodillado; nada para el Tío Sam excepto su paciencia cristiana; nada para Mammy sino su fidelidad con el hogar blanco —y lo que Fanon llamó su “buena cocina” —.

En síntesis, estos son estereotipos. Volveremos más adelante sobre este concepto de estereotipar. Por el momento, notemos que “estereotipar” quiere decir: reducir a unos pocos rasgos esenciales y fijos en la Naturaleza. Estereotipar a los negros en la representación popular era tan común que los caricaturistas, e ilustradores podían reunir una galería completa de “tipos negros” con unos cuantos golpes de pluma. La gente negra era reducida a los significadores de su diferencia física —labios gruesos, cabello rizado, cara y nariz ancha, y así sucesivamente— /.../

El estereotipo como práctica significativa

/.../ Hasta el momento, hemos tenido en cuenta los efectos esencializantes, reduccionistas y naturalizantes del estereotipo. El estereotipo reduce la gente a unas cuantas características simples, esenciales que son representadas como fijas por parte de la Naturaleza. Aquí examinamos cuatro aspectos adicionales: a) la construcción de “otredad” y exclusión, b) el estereotipo y poder, c) el papel de la fantasía, y d) el fetichismo.

El estereotipo como práctica significativa es central a la representación de la diferencia racial. Pero ¿qué es un estereotipo? ¿Cómo funciona en la realidad? En su ensayo sobre “Estereotipo”, Richard Dyer (1977) hace una distinción importante entre *tipificar* y *estereotipar*. Dice que, sin el uso de tipos, sería difícil, sino imposible, que el mundo tenga sentido. Nosotros entendemos el mundo por medio de referencias de objetos, gente o eventos individuales en nuestra cabeza hacia los esquemas de clasificación generales en los que, de acuerdo con nuestra cultura, encajan. Así, “decodificamos” un objeto plano sobre patas donde colocamos cosas, como “mesa”. Es probable que nunca hayamos visto esa clase de “mesa” antes, pero tenemos un concepto general o categoría de “mesa” en nuestra cabeza en el que “acomodamos” los objetos particulares que percibimos o encontramos. En otras palabras, entendemos lo “particular” en términos de su “tipo”. Desplegamos lo que Alfred Schultz llamó *tipificaciones*. En este sentido, “tipificar” es esencial para la producción de significado.

Richard Dyer dice que siempre “estamos poniendo sentido” a las cosas en términos de algunas categorías más amplias. Así, por ejemplo, llegamos a “saber” algo acerca de una persona pensando en los papeles que lleva a cabo: ¿es padre, niño, trabajador, amante, jefe o pensionado? Lo asignamos como miembro de diferentes grupos según la clase, género, grupo de edad, nacionalidad, “raza”, grupo lingüístico, preferencia sexual, y así sucesivamente. Lo ordenamos en términos de *tipo de personalidad*: ¿es feliz, serio, deprimido, demente, hiperactivo? Nuestra imagen de quien “es” esa persona se construye a partir de la información que acumulamos cuando la posicionamos dentro

de estos órdenes diferentes de tipificación. En términos generales, entonces, “un tipo es cualquier caracterización sencilla, vivida, memorable, fácilmente interpretada y ampliamente reconocida en la que pocos rasgos son traídos al plano frontal y el cambio y el ‘desarrollo’ se mantienen en el mínimo” (Dyer 1977: 28).

Entonces, ¿cuál es la diferencia entre un *tipo* y un *estereotipo*? Los *estereotipos* retienen unas cuantas características “sencillas, vividas, memorables, fácilmente percibidas y ampliamente reconocidas” acerca de una persona, reducen todo acerca de una persona a esos rasgos, los exageran y simplifican y los fijan sin cambio o desarrollo hasta la eternidad. Este es el proceso que describimos anteriormente. Por consiguiente, el primer punto es: *la estereotipación reduce, esencializa, naturaliza y fija la “diferencia”*.

Segundo, *la estereotipación despliega una estrategia de “hendimiento”*. Divide lo normal y lo aceptable de lo anormal y de lo inaceptable. Entonces excluye o expulsa todo lo que no encaja, que es diferente. Dyer argumenta que

un sistema de estereotipos sociales se refiere a lo que está por dentro y fuera de los límites de la normalidad [es decir, la conducta que se acepta como ‘normal’ en cualquier cultura]. Los tipos son instancias que indican aquellos que viven de acuerdo con las reglas de la sociedad (tipos sociales) y aquellos designados para que las reglas los excluyan (estereotipos). Por esta razón, los estereotipos son también más rígidos que los tipos sociales [...] Los límites [...] deben quedar claramente delineados y también los estereotipos, uno de los mecanismos del mantenimiento de límites, son característicamente fijos, inalterables, bien definidos (Dyer 1977: 29).

Así, otro rasgo de la estereotipación es su práctica de “cerradura” y exclusión. Simbólicamente fija límites y excluye todo lo que no pertenece.

La estereotipación es, en otras palabras, parte del mantenimiento del orden social y simbólico. Establece una frontera simbólica entre lo “normal” y lo “desviante”, lo “normal” y lo “patológico”, lo “aceptable” y lo “inaceptable”, lo que “pertenece” y lo que no pertenece o lo que es “Otro”, entre “internos” y “externos”, nosotros y ellos. Facilita la “unión” o el enlace de todos nosotros que somos “normales” en una “comunidad imaginada” y envía hacia un exilio simbólico a todos ellos —los “Otros”— que son de alguna forma diferentes, “fuera de límites”. Mary Douglas (1966), por ejemplo, decía que cualquier cosa que está “fuera de lugar” se considera contaminada, peligrosa, tabú. Sentimientos negativos se congregan a su alrededor. Debe ser simbólicamente excluida si se quiere restablecer la “pureza” de la cultura. La teórica feminista Julia Kristeva (1982) denomina tales grupos expulsados o excluidos como abyectos (del significado en latín, literalmente desechado).

El tercer punto es que *la estereotipación tiende a ocurrir donde existen grandes desigualdades de poder*. El poder es usualmente dirigido contra el grupo subordinado o excluido. Un aspecto de este poder, de acuerdo con Dyer, es el etnocentrismo: “la aplicación de las normas de la cultura de uno

a las de otros” (Brown 1965: 183). De nuevo, recuerden el argumento de Derrida que entre oposiciones binarias como nosotros/ellos, “no estamos tratando con [...] coexistencia pacífica [...] sino mas bien con una jerarquía violenta. Uno de los dos términos gobierna [...] el otro y tiene la sartén por el mango” (1972: 41).

En suma, el estereotipo es lo que Foucault llamó una especie de juego “saber/poder”. Clasifica a la gente según una norma y construye al excluido como “otro”. Interesantemente, es también lo que Gramsci habría llamado un aspecto de la lucha por la hegemonía. Como observa Dyers,

El establecimiento de la normalidad (es decir, lo que se acepta como ‘normal’) a través de los tipos y estereotipos sociales es un aspecto del hábito de gobernar a grupos [...] de intentar formar toda la sociedad de acuerdo con su propia visión del mundo, su sistema de valores, su sensibilidad y su ideología. Tan correcta es esta visión del mundo para los grupos dominantes, que la hacen aparecer (como en realidad les parece a ellos) como ‘natural’ e ‘inevitable’ —y para todos— y, en tanto son exitosos, establecen su hegemonía (1977: 30).

La hegemonía es una forma de poder basada en el liderazgo por un grupo en muchos campos de actividad al mismo tiempo, por lo que su ascendencia demanda un consentimiento amplio y que parezca natural e inevitable.

Representación, diferencia y poder

Dentro de la estereotipación, entonces, hemos establecido una conexión entre representación, diferencia y poder. Sin embargo, necesitamos sondear la naturaleza de este poder más profundamente. A menudo pensamos en el poder en términos de coerción o restricción física directa. Sin embargo, también hemos hablado, por ejemplo, del poder en la *representación*: poder de marcar, asignar y clasificar; del poder *simbólico*, el de la expulsión *ritualizada*. El poder, parece, tiene que entenderse aquí no sólo en términos de explotación económica y de coerción física sino también en términos culturales o simbólicos más amplios, incluyendo el poder de representar a alguien o algo de cierta forma dentro de cierto “régimen de representación”. Incluye el ejercicio de *poder simbólico* a través de las prácticas representacionales. La estereotipación es un elemento clave en este ejercicio de violencia simbólica.

En su estudio sobre cómo Europa construyó una imagen estereotipada del “Oriente”, Edward Said (1978) argumenta que, lejos de simplemente reflejar lo que eran realmente los países del Medio Oriente, el “Orientalismo” fue el *discurso* “por el que la cultura Europea fue capaz de manejar —y aun producir— el Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante el período posterior a la Ilustración”. Dentro del marco de la hegemonía occidental sobre el Oriente, dice, emergió un nuevo objeto de conocimiento:

un Oriente complejo adecuado para estudio en la academia, para mostrar en un museo, para la reconstrucción en la oficina colonial, para ilustración teórica en las tesis antropológicas, biológicas, lingüísticas raciales e históricas acerca de la humanidad y el universo, para instancias de teorías

del desarrollo, económico y sociológico, de revolución, personalidades culturales, carácter nacional o religioso (Said 1978: 7-8).

Tal forma de poder está íntimamente conectada con el conocimiento o con las prácticas de lo que Foucault llamó “saber/poder” /.../

El debate de Said sobre el Orientalismo está estrechamente imbricado con el argumento sobre saber/poder de Foucault: un discurso produce, a través de diferentes prácticas de representación (academia, exhibición, literatura, cuadros, etc.) una forma de *conocimiento racializado del Otro* (Orientalismo) profundamente implicado en las operaciones de *poder* (imperialismo). Interesantemente, sin embargo, Said define el “poder” de maneras que enfatizan las similitudes entre Foucault y la idea de Gramsci sobre la *hegemonía*:

En cualquier sociedad no totalitaria, entonces, ciertas formas culturales predominan sobre otras; la forma de este liderazgo cultural es lo que Gramsci ha identificado como *hegemonía*, un concepto indispensable para entender la vida cultural en el Occidente industrial. Es la hegemonía, o más bien, el resultado de la hegemonía cultural en funcionamiento, el que da al Orientalismo su durabilidad y su fuerza [...] El Orientalismo nunca está lejos de [...] la idea de Europa, una noción colectiva que ‘nos’ identifica, europeos contra todos ‘aquellos’ no europeos y en verdad, se puede argumentar, que el componente principal en la cultura europea es precisamente lo que hace la cultura hegemónica, tanto dentro como fuera de Europa; la idea de identidad europea como superior en comparación con todos los pueblos y culturas no europeas. Además existe la hegemonía de las ideas europeas acerca del Oriente, reiterándose a sí mismos la superioridad europea sobre el retraso del Oriente, usualmente atropellando la posibilidad de que un pensador más independiente [...] pueda haber tenido opiniones diferentes sobre ese asunto (Said 1978: 7).

/.../ El poder siempre funciona en condiciones de relaciones desiguales. Gramsci, por supuesto, habría hecho énfasis “entre clases” mientras que Foucault siempre se negaba a identificar *cualquier* sujeto o sujeto-grupo específico como fuente de poder, el cual, decía, funciona en un nivel local, táctico. Estas son diferencias importantes entre estos dos teóricos del poder.

Sin embargo, hay también similitudes importantes. Para Gramsci, así como para Foucault, el poder también involucra conocimiento, representación, ideas, liderazgo cultural y autoridad así como restricción económica y coerción física. Ambos habrían concordado en que el poder no puede capturarse pensando exclusivamente en términos de fuerza o coerción: el poder también seduce, solicita, induce, gana el consentimiento. No se puede pensar en poder en términos de que un grupo tenga un monopolio del poder, simplemente irradiando poder hacia abajo sobre un grupo subordinado por medio de un ejercicio de simple dominación desde arriba. Incluye al dominante y al dominado dentro de sus circuitos. Como Homi Bhabha ha observado, a propósito de Said, “es difícil concebir [...] la subjetivación como una colocación *dentro* del discurso Orientalista o colonial para el sujeto dominado sin que el dominante esté estratégicamente posicionado dentro de él también”

(1986a: 158). El poder no solamente constriñe y evita; también es productivo. Produce nuevos discursos, nuevas clases de conocimiento (el Orientalismo, por ejemplo), nuevos objetos de conocimiento (el Oriente), configura nuevas prácticas (colonización) e instituciones (gobierno colonial). Funciona a nivel micro —la “micro-física del poder” de Foucault— así como en términos de más amplias estrategias. Y para ambos teóricos, el poder se encuentra en todas partes. Como insiste Foucault, el poder circula.

La circularidad del poder es especialmente importante en el contexto de la representación. El argumento es que todo el mundo —el poderoso y el que no tiene poder— es capturado, *aunque no en términos iguales*, en la circulación del poder. Ninguno, ni sus víctimas aparentes ni sus agentes, puede permanecer por fuera de su campo de operación por completo /.../

Poder y fantasía

Un buen ejemplo de esta “circularidad” del poder se relaciona con la manera en que la masculinidad negra es representada dentro de un régimen racializado de representación. Kobena Mercer e Isaac Julien (1994) argumentan que la representación de la masculinidad negra “ha sido forjada en y a través de las historias de la esclavitud, el colonialismo y el imperialismo”:

Como han argumentado sociólogos como Robert Staples (1982), un elemento central del poder ‘racial’ ejercido por el amo esclavista blanco era la negación de ciertos atributos masculinos a los esclavos negros, como la autoridad, la responsabilidad por la familia y la posesión de propiedad. A través de tales experiencias colectivas e históricas, los hombres negros han adoptado ciertos valores patriarcales como la fuerza física, la proeza sexual y el control como medios de supervivencia contra el sistema represivo y violento de subordinación al que han estado sometidos.

La incorporación de un código de conducta de ‘macho’ es de esa manera inteligible como un medio de recuperar algún nivel de poder sobre la condición de impotencia y dependencia en relación con el sujeto del amo blanco [...] El estereotipo que prevalece (en Gran Bretaña contemporánea) proyecta una imagen de joven macho negro como ‘atracador’ o ‘amotinador’ [...] Pero este régimen de representación se reproduce y se mantiene en hegemonía porque los hombres negros han tenido que recurrir a la ‘demostración de fuerza’ como respuesta defensiva a la agresión anterior y a la violencia que caracteriza la forma en que las comunidades negras son sometidas por la policía [...] Este ciclo entre la realidad y la representación hace empíricamente ‘verdaderas’ las ficciones ideológicas del racismo o, más bien, existe una lucha por la definición, entendimiento y construcción de significados alrededor de la masculinidad negra dentro del régimen dominante de la verdad (Mercer y Julien 1994: 137-138).

Durante la esclavitud, el amo blanco a menudo ejecutaba su autoridad sobre el esclavo masculino privándolo de todos sus atributos de responsabilidad,

autoridad paterna y familiar, tratándolo como un niño. Esta “infantilización” de la diferencia es una estrategia de representación común tanto para hombres como para mujeres.³ La infantilización puede también entenderse como una forma de “castrar” simbólicamente al hombre negro (es decir, privarlo de su “masculinidad”) y, como hemos visto, los blancos a menudo fantaseaban acerca del apetito sexual excesivo y la proeza de los hombres negros —así como lo hacían acerca del carácter sexual lascivo, hiper-sexuado de la mujer negra— al que temían y secretamente envidiaban. La violación supuesta era la principal “justificación” argumentada para linchar a los hombres negros en los Estados del Sur hasta el Movimiento por los Derechos Civiles (Jordan 1968). Como observa Mercer,

La fantasía primordial del pene negro grande proyecta el miedo de una amenaza no sólo a la hembra blanca sino también a la civilización misma a medida que la ansiedad sobre la mezcla de razas, la contaminación eugénica y la degeneración racial se lleva a cabo a través de rituales de agresión racial de los machos blancos: el linchamiento histórico de hombres negros en Estados Unidos rutinariamente involucraba la castración literal de la ‘fruta extraña’ del Otro (1994: 185).

Los resultados eran frecuentemente violentos. Sin embargo, el ejemplo también hace surgir la circularidad del poder y la *ambivalencia* —la naturaleza doble— de la representación y del estereotipo. Porque, como Mercer y Juliet nos recuerdan, los hombres negros a veces respondían a esta infantilización adoptando una especie de caricatura-en-reverso de la hipermasculinidad y la super sexualidad con la que se les había estereotipado. Tratados como “infantiles”, algunos negros reaccionaban adoptando un estilo masculino agresivo “macho”. Pero esto sólo servía para confirmar la fantasía entre los blancos, de su naturaleza sexual excesiva e ingobernable (cfr. Wallace 1979). Así, las “víctimas” pueden quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir.

Esto puede parecer paradójico. Pero tiene su propia “lógica”. Esta lógica depende de la representación que trabaja en dos niveles diferentes al mismo tiempo: un nivel consciente y abierto y un nivel inconsciente y suprimido. El primero a menudo sirve como “cobertura” desplazada para el segundo. La actitud consciente entre blancos —de que los “negros no son hombres adecuados, que son simplemente niños— puede ser “cobertura” para una fantasía más problemática, más profunda —de que los “negros son realmente super hombres, mejor dotados que los blancos y sexualmente insaciables” —. No sería apropiado y sería “racista” expresar este sentimiento abiertamente; pero la fantasía está presente y es secretamente suscrita por muchos. Así, cuando los hombres negros actúan como “machos”, parece que desafían el estereotipo (de que son sólo niños), pero en el proceso confirman la fantasía que reside detrás de o es la “estructura profunda” del estereotipo (que son

3 Las mujeres atletas todavía son ampliamente referidas como “muchachas”. Y sólo recientemente los hombres blancos del sur de los Estados Unidos han cesado de referirse a los hombres negros como “¡muchacho!”, mientras que esa práctica todavía permanece en Sudáfrica.

agresivos, hiper-sexuados y super-dotados). El problema es que los negros están atrapados por la *estructura binaria* del estereotipo, que está dividido entre dos opuestos extremos —y están obligados a *conmutar indefinidamente entre ellos*, a veces siendo representados por *ambos al mismo tiempo*—. Así, los negros son a la vez “como niños” e “hiper-sexuados”, así como los jóvenes negros son “zambos bobalicones” y/o “salvajes peligrosos y astutos” y los hombres de más edad son “bárbaros” y/o “nobles salvajes”: Tíos Sam.

El punto importante es que los estereotipos se refieren tanto a lo que se imagina en la fantasía como a lo que se percibe como “real”. Y lo que se produce visualmente, por medio de las prácticas de representación, es sólo la mitad de la historia. La otra mitad —el significado más profundo— reside en *lo que no se dice, pero está siendo fantaseado, lo que se infiere pero no se puede mostrar*.

Hasta el momento, hemos estado argumentando que “estereotipar” tiene su propia *poética* (sus propias formas de funcionamiento) y su *política* (las formas en que está investida de poder). También hemos sostenido que éste es un tipo particular de poder: una forma de poder *hegemónica y discursiva* que funciona tanto a través de la cultura, la producción de conocimiento, la imagen y la representación, como a través de otros medios. Sin embargo, es *circular*, implica a los “sujetos” de poder así como a aquellos que están “sujetos a éste”. Pero la introducción de la dimensión sexual nos lleva a otro aspecto de la “esterotipación”; es decir, su base en la *fantasía* y la *proyección*, y sus efectos de *división* y de *ambivalencia*.

En “Orientalismo”, Said observó que la “idea general acerca de quién o qué era un ‘Oriental’ emergió de acuerdo con una ‘lógica detallada gobernada’ no simplemente por la realidad empírica sino también por un conjunto de deseos, represiones, inversiones y proyecciones” (1978: 8). Pero ¿de dónde viene ese conjunto de deseos, represiones, inversiones y proyecciones? ¿Qué papel juega la fantasía en las prácticas y estrategias de la representación racializada? Si las fantasías que residen detrás de las representaciones racializadas no les permiten que ‘hablen’, ¿cómo encuentran expresión? ¿Cómo están “representadas”? Esto nos lleva a la práctica representacional conocida como fetichismo.

Fetichismo y desmentida⁴

Exploremos estos asuntos de fantasía y fetichismo, resumiendo el argumento acerca de la representación y el estereotipo a través de un ejemplo concreto /.../ En un ensayo posterior, Gilman (1985) se refiere al “caso” de la mujer africana, Saartje (o Sara) Baartman, conocida como la “Venus Hotentote” quien fue traída a Inglaterra en 1810 desde la región del Cabo en África por un granjero

4 El término en inglés que usa Hall es *desavowal*, que remite a la categoría freudiana *Die Verneinung*, que ha sido traducida al castellano por Ballesteros como *renegación* y por Etcheverry como *desmentida*. Es en este sentido que hemos decidido dejar la segunda acepción, que es mucho más precisa y cercana a la categoría freudiana donde se funda el concepto. A pesar de que muchos traductores han optado por la noción de *denegación*, nos ha parecido más preciso mantener la de *desmentida* (Nota de los editores).

Boer y un doctor que trabajaba en un barco que viajaba a África, y quien fue exhibida con regularidad durante cinco años en Londres y París. En sus “actuaciones” iniciales, se mostraba sobre una escena que la presentaba como una bestia salvaje, iba y venía en su jaula cuando se le ordenaba, “más como un oso en cadenas que como un ser humano” (*The Times*, nov. 26, 1810; citado en Lindfords s.f.). Ella creó bastante conmoción. Posteriormente fue bautizada en Manchester, se casó con un africano y tuvo dos niños, hablaba holandés y aprendió algo de inglés y, durante un caso en una corte de Chancery, a la que fue llevada para protegerla de la sobre explotación, se declaró “bajo ninguna restricción” y “feliz de estar en Inglaterra”. Luego reapareció en París donde tuvo un gran impacto hasta que se enfermó fatalmente de viruela en 1815.

Tanto en París como en Londres, se hizo famosa en dos diferentes círculos: entre el público general como “espectáculo” popular, conmemorada en baladas, caricaturas, ilustraciones y melodramas y en los reportes de prensa; y entre naturalistas y etnólogos que medían, observaban, dibujaban, escribían tratados, modelaban y hacían moldes de cera y de yeso, y escudriñaban cada detalle de su anatomía, muerta y viva. Lo que atraía a la audiencia hacia ella era no solamente su estatura (un metro con cuarenta centímetros) sino su esteatopigia —el tamaño de sus nalgas— y lo que fue descrito como su “delantal Hottentot”, un alargamiento de los labios vaginales “causado por la manipulación de los genitales y considerado bello por los hotentotes y bosquimanos” (Gilman 1985: 85). Como alguien crudamente indicó, “de ella puede decirse que carga su fortuna tras de sí, Londres pudo nunca haber visto una “pagana tan culona” (citado en Lindfors s.f.; 2).

Quiero escoger varios puntos de la “Venus Hotentote” en relación con los asuntos de estereotipo, fantasía y fetichismo. Primero, nótese la preocupación —uno podría decir la obsesión— con la marcación de la “diferencia”. Sarah Baartman se convirtió en la encarnación de la “diferencia”. Lo que es más, su diferencia fue “patologizada”: representada como una forma patologizada de “otredad”. Simbólicamente, no encajaba en la norma etnocéntrica que se aplicaba a las mujeres europeas y, quedando por fuera del sistema clasificatorio occidental de lo que las “mujeres” son, se debía interpretarla como un “Otro”. Luego, obsérvese su reducción a la naturaleza, cuyo significante era su *cuerpo*. Su cuerpo fue “leído” como un texto, como la evidencia viviente —la prueba, la Verdad— que proporcionaba su absoluta “otredad” y por consiguiente de una diferencia irreversible entre las “razas”.

Además, se llegó a “conocerla”, representarla y observarla a través de una serie de oposiciones binarias, polarizadas. “Primitiva”, no “civilizada”, fue asimilada al orden natural —y, por consiguiente, comparada con bestias salvajes, como el orangután o el mono— antes que con la cultura humana. Esta naturalización de la diferencia fue significada, por encima de todo, por su sexualidad. Fue reducida a su cuerpo y su cuerpo, a su vez, fue reducido a sus órganos sexuales. Éstos se convirtieron en los significantes esenciales de su lugar en el esquema universal de las cosas. En ella, naturaleza y cultura coincidían y podían, por consiguiente, sustituirse la una a la otra. Lo que se veía como su genitalia sexual “primitiva” significaba su apetito sexual “primitivo” y viceversa.

Luego, fue sometida a una forma extrema de reduccionismo —una estrategia frecuentemente aplicada a la representación de los cuerpos de las mujeres, de cualquier “raza”, especialmente en la pornografía—. Los “trozos” de ella que fueron preservados sirvieron, en una forma reduccionista y esencializante, como “resumen patológico de todo el individuo” (Gilman 1985: 88). En los modelos que se conservaron en el Museo del Hombre, fue literalmente convertida en un conjunto de objetos separados, en una cosa —“una colección de partes sexuales”—. Fue sometida a una especie de desmantelamiento simbólico o *fragmentación* —otra conocida técnica de pornografía masculina y femenina—. Aquí nos acordamos de la descripción de Franz Fanon *Piel negra, máscaras blancas*, de la forma en que él se sintió desintegrado, como hombre negro, por la mirada de los blancos: “las miradas del otro me fijaban allí, en el sentido en que una solución química se fija por medio de una tinte. Estaba indignado; pedí una explicación. Nada sucedió. Me desintegré. Ahora los fragmentos han sido reensamblados de nuevo por otro yo [*self*]”. ([1952] 1986: 109). Sara Baartman no existió como “persona”. Había sido desensamblada a sus partes relevantes. Fue “fetichizada”: convertida en un objeto. Esta sustitución de una *parte* por el *todo*, de una *cosa* —un objeto, un órgano, una porción del cuerpo— por un *sujeto*, es el efecto de una práctica de representación muy importante: el fetichismo.

El fetichismo nos lleva al reino en el que la fantasía interviene en la representación: al nivel donde lo que se muestra o se ve, en representación, puede entenderse sólo en relación con lo que no puede verse, con lo que no se puede mostrar. El fetichismo involucra la sustitución de un “objeto” por una fuerza prohibida, poderosa y peligrosa. En la antropología, se refiere a la forma en que el espíritu poderoso y peligroso de un dios puede ser desplazado hacia un objeto —una pluma, un pedazo de palo, aun una hostia— que entonces se carga con el poder espiritual de eso por lo que es un sustituto. En la noción de Marx sobre el “fetichismo de la mercancía”, el trabajo vivo del trabajador ha sido desplazado y desaparece en las cosas —las mercancías que los trabajadores han producido pero que tienen que comprar nuevamente como si pertenecieran a alguien diferente—. En psicoanálisis, el fetichismo se describe como el sustituto del falo “ausente” —como cuando el deseo sexual es desplazado a alguna otra parte del cuerpo—. El sustituto entonces se erotiza, investido de la energía sexual, el poder y el deseo que no puede encontrar expresión en el objeto al cual está realmente dirigido. El fetichismo en la representación, toma prestado de todos estos significados. También implica *desplazamiento*. El falo no puede representarse porque es prohibido, tabú. La energía sexual, el deseo y el peligro, todas son emociones poderosamente asociadas con el falo que se transfieren a otra parte del cuerpo u otro objeto que lo sustituye.

/.../ El fetichismo, como hemos dicho, involucra desmentida. La desmentida es la estrategia por la que una fascinación o deseo poderoso se *satisface* y al mismo tiempo se *niega*. Es donde lo que ha sido tabú se las arregla para encontrar una forma desplazada de representación. Como Homi Bhabha observa, “es una forma no represiva de conocimiento que permite la posibilidad de simultáneamente abrazar dos creencias contradictorias, una oficial y una secreta, una arcaica y otra progresista, una que permite el mito de los

orígenes, la otra que articula la diferencia y la división” (1986a: 168). Freud, en su notable ensayo sobre el fetichismo, escribió:

[...] el fetiche es el sustituto para el pene de la mujer (de la madre) en que el niño pequeño una vez creyó y —por razones que conocemos— no quiere abandonar [...] No es verdad que el niño [varón] [...] haya conservado, inalterada, su creencia de que las mujeres tienen un falo. Ha retenido la creencia, pero también la ha abandonado. En el conflicto entre el peso de la percepción no bienvenida y la fuerza de su contra-deseo, se ha llegado a un compromiso [...] Sí, en su mente la mujer *ha tenido* un pene a pesar de todo; pero el pene ya no es el mismo que fue antes. Algo más ha tomado su lugar, ha sido nombrado su sustituto [...] ([1927] 1977: 353).⁵

/.../ El fetichismo, entonces, es una estrategia doble: para representar y no representar el objeto tabú, peligroso y prohibido de placer y deseo. Nos da lo que Mercer llama una “coartada”, lo que anteriormente llamamos una “cubierta” o “una historia de encubrimiento”. Hemos visto ahora, en el caso de la “Venus Hotentote” no solamente se encuentra la mirada desplazada de los genitales hacia las nalgas sino también esto permite que los observadores *continúen mirando* mientras que desconocen la naturaleza sexual de su mirada. La etnología, la ciencia, la búsqueda de la evidencia anatómica aquí juega el papel de “cubierta”, de desmentida, que permite que funcione el deseo ilícito. Permite que se mantenga un doble enfoque —mirar y no mirar— un deseo ambivalente de ser satisfecho. Lo que se declara que es diferente, odioso, “primitivo”, deforme, es al mismo tiempo obsesivamente disfrutado *porque* es extraño, “diferente”, exótico. Los científicos pueden mirar, examinar y observar a Sara Baartman desnuda y en público, clasificar y dividir en pedazos cada detalle de su anatomía, con base en la coartada perfectamente aceptable de que “todo se hace en nombre de la ciencia, del conocimiento objetivo, de la evidencia etiológica, en busca de la Verdad”. Esto es lo que Foucault quería decir cuando se refería a que el conocimiento y el poder creaban un “régimen de verdad”.

Así, finalmente, el fetichismo concede licencia al *voyerismo* no regulado. Pocos podrían argumentar que la “mirada” de los espectadores (en su mayoría hombres) que observaban la Venus Hotentote, era interesada. Como Freud ([1927] 1977) argumentó, a menudo hay un elemento sexual en “mirar”, una erotización de la mirada. La mirada es con frecuencia impulsada por una búsqueda no reconocida del placer ilícito y un deseo que no puede ser satisfecho: “las impresiones visuales continúan siendo el sendero más frecuente a lo largo de los que la excitación libidinal se enciende” (Freud [1927] 1977: 96). Continuamos mirando, aun si no hay nada más que ver. Él llamó a la fuerza obsesiva de este placer de mirar, escopofilia. Se hace perversa, dijo Freud, sólo “si se restringe exclusivamente a los genitales, relacionada con el disgusto [...]

5 Debemos anotar, incidentalmente, que el seguimiento de Freud de los orígenes del fetichismo devolviéndose hasta la ansiedad por la castración del niño varón da a este tropo el sello indeleble de una fantasía centrada en lo masculino. La falla de Freud y, mucho más tarde, del psicoanálisis para teorizar el fetichismo femenino ha sido el tema de críticas recientes extensas (ver, entre otros, McClintock 1995).

o si, en lugar de ser preparatoria para el objetivo del sexo normal, lo suplanta” ([1927] 1977: 96) /.../

Confrontando un régimen racializado de representación

Hasta ahora hemos analizado algunos ejemplos del archivo de la representación racializada en la cultura popular occidental de diferentes períodos y hemos explorado las prácticas representacionales de la diferencia y la “otredad”. Es hora de dirigirnos hacia el conjunto final de preguntas planteadas en nuestras páginas de apertura. ¿Puede ser desafiado, cuestionado o cambiado un régimen de representación dominante? ¿Cuáles son las contra-estrategias que pueden empezar a subvertir el proceso de representación? ¿Pueden las formas “negativas” de representar la diferencia racial, que abundan en nuestros ejemplos, ser revertidas por una estrategia “positiva”? ¿Qué estrategias efectivas hay? ¿Y cuáles son los apuntalamientos teóricos?

Déjenme recordarles que, teóricamente, el argumento que nos permite plantear esta pregunta es la propuesta (que hemos discutido en varios lugares y de muchas formas) de que el *significado nunca puede ser finalmente fijado*. Si el significado pudiera ser fijado por la representación, entonces no habría cambio —y por consiguiente ninguna contra-estrategia de intervención—. Por supuesto, *hacemos* grandes esfuerzos para fijar el significado —eso es precisamente lo que las estrategias del estereotipo están aspirando hacer, a menudo con considerable éxito, durante un tiempo—. Pero finalmente, el significado empieza a hendirse y a resbalar; empieza a ir a la deriva o a ser tergiversado o inflexionado hacia nuevas direcciones. Se injertan nuevos significados en significados viejos. Las palabras y las imágenes cargan connotaciones sobre las que nadie tiene control completo y estos significados marginales o sumergidos vienen a la superficie permitiendo que se construyan diferentes significados, que diferentes cosas se muestren y se digan. Esto es lo que supone el trabajo de Bajtín y Volóshinov presentado en anteriormente. Ellos han dado un ímpetu poderoso a la práctica de lo que se ha llegado a conocer como trans-codificar: tomar un significado existente y re apropiarlo para nuevos significados (como, por ejemplo, “lo negro es bello”).

Cierto número de diferentes estrategias de trans-codificación han sido adoptadas desde los años sesenta, cuando los asuntos de la representación y de poder adquirieron una centralidad en las políticas de los movimientos anti racistas y otros movimientos sociales. Ahora solo tenemos espacio para considerar solo tres de ellas.

Reversión de los estereotipos

/.../ [Se puede indicar la existencia de] una estrategia integracionista /.../ [con] altos costos. Los negros podían ganar la entrada al cuerpo principal de la sociedad, pero sólo al costo de adaptarse a la imagen que los blancos tenían de ellos y de asimilarse a las normas de estilo y conducta blancas. Después del movimiento por los derechos civiles, en los años sesenta y setenta, hubo una afirmación mucho más agresiva de la identidad cultural negra, una actitud positiva hacia la diferencia y la lucha sobre la representación.

El primer fruto de la contra-revolución fue una serie de películas comenzando con *Sweet Sweetback's Baadass Song* (Martin Van Peebles 1971) y el éxito de taquilla de *Shaft*, de Gordon Parks. En *Sweet Sweetback*, Van Peebles valora positivamente todas las características que normalmente habrían sido estereotipos negativos. Hizo de su héroe negro un semental profesional que exitosamente evade la policía con la ayuda de una serie de negros que viven en el bajo mundo de los guetos, incendia un carro de la policía, golpea otro con un taco de billar, huye hacia la frontera mexicana, haciendo uso total de su proeza sexual en cada una de las oportunidades y finalmente se sale con las suyas, aparece un mensaje garabateado en medio de la pantalla: “*A baadass nigger is coming back to collect some dues*”. *Shaft* era una especie de detective negro —cercano a las calles pero luchando con el bajo mundo negro y una banda de militantes así como con la mafia—, que rescata la hija de un mafioso. Lo que marcó a *Shaft*, sin embargo, fue la absoluta falta de deferencia del detective hacia los blancos. Viviendo en un apartamento elegante, vistiendo lujosamente, fue presentado en la publicidad como un “super hombre negro y solitario: un hombre de gusto que se divertía a costa del establecimiento blanco”. Era un hombre violento que vivía una vida violenta buscando mujeres negras, sexo blanco, dinero fácil, éxito instantáneo, droga barata y otros placeres. ¿Cuando un policía le pregunta a dónde va, *Shaft* contesta, “Me voy a cogerme una vieja, ¿a dónde vas tú?” El éxito instantáneo de *Shaft* fue seguido por una sucesión de películas del mismo molde incluyendo *Superfly*, también de Parks, en la que Priest, un traficante de drogas joven, tiene éxito haciendo un gran negocio antes de retirarse, sobrevive una serie de episodios violentos y encuentros sexuales vívidos y al final se marcha en su Rolls Royce, siendo un hombre rico y feliz. Ha habido muchas películas en el mismo molde (por ejemplo *New Jack City*) con que giran en torno a (como dirían los cantantes de rap), “bad-ass black men”, negros alteneros, con actitud.

Podemos ver de una vez la atracción de estas películas, especialmente, aunque no exclusivamente, para las audiencias negras. En la forma en que sus héroes se las arreglan con los blancos, hay una notoria ausencia o, mejor, un reversamiento consciente de la antigua deferencia o la dependencia pueril. De muchas maneras, estas son películas de “venganza”: donde las audiencias disfrutan los “triumfos” de sus héroes sobre los “blanquitos”. Se nivela lo que podemos llamar el campo de juego. Los negros no son ni mejores ni peores que los blancos. Vienen en las mismas formas humanas usuales —buenas, malas y diferentes—. No son diferentes del promedio estadounidense blanco en cuanto a gustos, estilos, conducta, moral, motivaciones. En términos de clase, pueden “estar en la onda, ser chéveres” y bien vestidos como sus contrapartes blancos. Y los lugares donde se “ubican” son los conocidos de la vida real como el gueto, la calle, la estación de policía.

A un nivel más complejo, estas películas colocaron a los negros por primera vez en el centro de los géneros cinematográficos populares —películas de acción— y así los hicieron esenciales a lo que podemos llamar la vida y la cultura “míticas” del cine estadounidense — al final tal vez más importante que su “realismo” —. Porque es aquí donde las fantasías colectivas de la vida popular se resuelven y la exclusión de los negros de sus confines los hace

precisamente peculiares, diferentes, los coloca “fuera de escena”. Los priva de la fama, del carisma heroico, del glamour y del placer de identificación que se otorga a los héroes blancos del *cine negro*, el detective, el delito, y las películas de policías, los “romances” de la vida del bajo mundo urbano y del gueto. Con estas películas, los negros habían llegado a la corriente principal de la vida en sociedad —¡con venganza!—.

Estas películas llevaban una contra-estrategia con un único propósito considerable: revertir la evaluación de estereotipos populares. Y probaron que esta estrategia podía asegurar el éxito de taquilla y la identificación de la audiencia. La audiencia negra las quería porque ponían a los actores negros en papeles “heroicos”, “malos” y “buenos”, la audiencia blanca las aceptó porque contenían todos los elementos de los géneros populares cinematográficos. Sin embargo, entre los críticos, su éxito como contra-estrategia representacional ha sido variado. Muchos las han visto como “explotación de los negros” /.../

Revertir el estereotipo no es necesariamente voltearlo o subvertirlo. Escapando del agarre de un extremo estereotipado (los negros son pobres, pueriles, serviles, siempre se les muestra como sirvientes, por siempre “buenos” en posiciones serviles, arrodillándose ante los blancos, nunca son héroes, están distanciados del placer y de la fama y los beneficios, sexuales y financieros) parecen estar atrapados en su estereotipado “otro” (los negros son motivados por el dinero, perpetran la violencia y el delito, son malos, se roban las cosas, meten droga, tienen sexo promiscuo, y se salen con las suyas).

Esto puede ser un adelanto con respecto a lo anterior y seguro es un cambio bienvenido. Pero no ha escapado a las contradicciones de la estructura binaria del estereotipo racial y no ha desencadenado lo que Mercer y Julien llaman “la dialéctica compleja del poder y de la subordinación” a través de la que “las identidades negras han sido histórica y culturalmente construidas” (1994: 137) /.../

Imágenes positivas y negativas

La segunda estrategia para cuestionar el régimen racializado de representaciones es el intento de sustituir con un rango de imágenes “positivas” de la gente negra, la vida negra y la cultura negra las imágenes “negativas” que continúan dominando la representación popular. Este enfoque tiene la ventaja de establecer el equilibrio. Es apuntalado por una aceptación —en verdad, una celebración— de la diferencia. Invierte la oposición binaria, privilegiando el término subordinado, a veces leyendo lo negativo positivamente: “lo negro es bello”. Trata de construir una identificación positiva con lo que ha sido despreciado. Expande en gran medida el *rango* de las representaciones raciales y la *complejidad* de lo que quiere decir “ser negro”; así desafía el reduccionismo de estereotipos anteriores. Mucho del trabajo de artistas negros contemporáneos y de artistas que practican las artes visuales entra en esta categoría /.../

Subyacente a este enfoque se encuentra un reconocimiento y celebración de la diversidad y la diferencia en el mundo. Otra clase de ejemplo es la serie de publicidad de “United Colors of Benetton” que utiliza modelos étnicos, especialmente niños de muchas culturas y celebra la imagen de hibridez racial

y étnica. Pero aquí, una vez más, la recepción de la crítica ha sido variada (Bailey 1988). ¿Evaden estas imágenes las preguntas difíciles, disolviendo las duras realidades del racismo en una mezcla liberal de la “diferencia”? ¿Se apropian estas imágenes de la diferencia, en un espectáculo para vender un producto? ¿O son una declaración política auténtica acerca de la necesidad de que todo el mundo acepte y “viva con” la diferencia? Sonali Fernando (1992) sugiere que estas imágenes “son de doble filo: por un lado sugieren una problematización de la identidad racial como un complejo dialéctico de similitudes así como de diferencias pero por el otro lado [...] homogenizan como otras todas las culturas no blancas”.

El problema con la estrategia positiva/negativa es que al añadir imágenes positivas al ampliamente negativo repertorio del régimen dominante de la representación incrementa la diversidad de las formas en que ser negro es representado, pero no *necesariamente* desplaza lo negativo. Puesto que los binarismos permanecen en su lugar, el significado sigue estando enmarcado por ellos. La estrategia desafía los binarismos, pero no los socava. Pacíficos rastafaris cuidando a sus hijos pueden aún aparecer, en el periódico de mañana, como un violento y exótico estereotipo /.../

A través de los ojos de la representación

La tercera contra-estrategia se coloca *dentro* de las complejidades y ambivalencias de la representación misma y trata de *confrontarla desde adentro*. Está más interesada en las *formas* de representación racial que en introducir un nuevo *contenido*. Acepta y trabaja con el carácter cambiante e inestable del significado y entra, por así decirlo, en la lucha sobre la representación mientras reconoce que, puesto que el significado nunca puede fijarse finalmente, nunca puede haber victorias finales.

Así, en lugar de evitar el cuerpo negro porque ha estado tan prisionero en las complejidades de poder y subordinación dentro de la representación, esta estrategia positivamente toma el cuerpo como el sitio principal de sus estrategias de representación, tratando de hacer que los estereotipos funcionen contra sí mismos. En lugar de evitar el terreno peligroso abierto por el cruce de raza, género y sexualidad, deliberadamente confronta las definiciones dominantes marcadas por el género y sexualizadas de diferencia racial *trabajando* sobre la sexualidad negra. Puesto que la gente negra a menudo ha sido fijada, estereotípicamente, por la mirada racializada, puede haber estado tratando de negar las complejas emociones que entraña el “mirar”. Sin embargo, esta estrategia realiza un juego elaborado con “mirar”, esperando que con su propia atención se hagan extrañas —es decir, se desfamiliaricen y hagan explícito lo que está a menudo escondido— sus dimensiones eróticas. No tiene temor de desplegar el humor, como por ejemplo, el comediante Lenny Henry nos obliga por la graciosa exageración de sus caricaturas afrocaribeñas, a reírnos *con*, antes que *de*, sus personajes. Finalmente, en lugar de rechazar el poder desplazado y el peligro del “fetichismo”, esta estrategia trata de usar los deseos y ambivalencias que los tropos del fetichismo despiertan inevitablemente /.../

Conclusión

En este capítulo, hemos avanzado en nuestro análisis de la representación como una práctica significativa abriendo algunas áreas complejas y difíciles de debate. Lo que hemos dicho acerca de la “raza” puede, en muchas instancias, ser aplicado a otras dimensiones de la “diferencia”. Hemos analizado muchos ejemplos, extraídos de diferentes períodos de la cultura popular, de cómo surgió un régimen racializado de representación y hemos identificado algunas de sus estrategias y tropos característicos /.../ Hemos considerado varios argumentos teóricos sobre por qué la “diferencia” y la otredad son de tan gran importancia en los estudios culturales.

Hemos examinado la *estereotipificación como práctica representacional* mirando la forma como funciona (esencializando, reduciendo, naturalizando, haciendo oposiciones binarias), las formas en que se enreda en el juego del poder (hegemonía, poder, conocimiento) y algunos de sus efectos más profundos, más inconscientes (fantasía, fetichismo, desmentida). Finalmente, hemos considerado algunas de las contra-estrategias que han intentado intervenir en la representación, trans-codificando imágenes negativas con significados nuevos. Esto se abre hacia una política de representación, una lucha sobre el significado que continúa y no está terminada /.../

Referencias citadas

- Babcock, Barbara
 1978 *The Reversible World: Symbolic Inversion in Art and Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- Bajtín, Michail
 1981 *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas.
- Bhabha, Homi
 1986a “The Other Question”. En: *Literature, Politics and Theory*. London: Methuen.
 1986b “Foreword: Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Condition” En: Franz Fanon. *Black Skin, White Masks*. pp. vii-xxvi. London: Pluto.
- Brown, Rupert
 1965 *Social Psychology*. London-New York: Macmillan.
- Derrida, Jaques
 1972 *Positions*. Chicago: University of Chicago Press. [*Posiciones*. Valencia: Pre-Textos, 1977].
- Douglas, Mary
 1966 *Purity and Danger*. London: Routledge.
- Dyer, Richard
 1977 *Gays and Film*. London: British Film Institute.
- Fanon, Frantz
 [1952] 1986 *Black Skin, White Masks*. London: Pluto. [*Piel negra, máscaras blancas*. La Habana Cuba: Instituto del Libro, 1967].

- Fernando, Solani
1992 "Blackened Images". En: D. Bailey y Stuart Hall (eds.), *Critical decade. Ten/8. 2* (2).
- Fredrickson, George
1987 *The Black Image in the White Mind*. Hanover: Wesleyan University Press.
- Freud, Sigmund
[1927] 1977 "Fetishism" En: *On Sexualities*. Pelican Freud Library Vol. 7. Harmondsworth: Penguin.
- Gilman, Sander
1985 *Difference and Pathology*. Ithaca: Cornell University Press.
- Green, David
1984 "Classified Subjects: Photography and Anthropology –The Technology of Power". *Ten/8* (14).
- Hall, Catherine
1992 *White Male and Middle Class*. Cambridge: Polity.
- Hall, Stuart
1996 "The after-life of Franz Fanon". En: A. Red (ed.), *The Fact of Blackness: Frantz Fanon and Visual Representation*. Seattle: Bay Press.
- Jordan, Winthrop
1968 *White over Black*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Klein, Melanie
1957 *Envy and Gratitude*. New York: Delta.
- Kristeva, Julia
1982 *Powers of Horror*. New York: Columbia University Press.
- Lacan, Jaques
1977 *Écrits*. Londres: Tavistock. [*Escritos*, décima edición, 2 vols., México: Siglo XXI, 1984].
- Lévi-Strauss, Claude
1970 *The Raw and the Cooked*. Londres: Cape.
- McClintock, Anne
1995 *Imperial Leather*. London: Routledge.
- Mercer, Kobena
1994 "Reading Racial Fetishism". En: K. Mercer (ed.), *Welcome to the Jungle*. London: Routledge.
- Richards, Thomas
1990 *The Commodity Culture of Victorian Britain*. London: Verso.
- Said, Edward
1978 *Orientalism*. New York: Pantheon. [*Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 2004].
- Segal, Louise
1997 "Sexualities". En: K. Woodward (ed.), *Identity and Difference*. London: Sage-The Open University.

Stallybrass, Peter y Allon White

1986 *The Politics and Poetics of Transgression*. London: Methuen.

Wallace, Michele

1979 *Black Macho*. London: Calder.