



## ASTERIÓN COLONIZADO

José Ramón Orrantía Cavazos

**Quisiera** pensar la figura del Minotauro como representación de la condición colonizada. Siendo mito fundacional de la civilización occidental, *mitifica* una negación que sirve de fundamento al nuevo tipo de civilización ateniense: el Minotauro es lo olvidado, lo excluido de la narrativa fundacional, representa aquello que se quiere dejar atrás y que se pretende velar, esconder, ocultar; es una afirmación de la propia identidad que requiere un sacrificio: el sacrificio del *otro*, el tildado de bestia, irracional, mal nacido. El ser taurino es estigmatizado porque es fácil deshumanizarlo, al grado que permanece sin nombrar en la mayoría de las fuentes: tanto en Ovidio como en Higino, el foco de atención es siempre Teseo, “el que dio gobierno a Atenas”. Sólo Apolodoro lo menciona por nombre: Asterión, como su abuelo, para después continuar con una narrativa épica centrada en el héroe, en el griego: Teseo.

Es precisamente esta omisión la que hace a la condición de Asterión representativa de la condición colonizada, una condición de subalternidad, pues Asterión no tiene control sobre ella. Representado como producto de la insensatez de Minos, de la venganza de Poseidón y la lujuria de Pasífae, la condición de la bestia no sólo es origen, sino también destino, destino inescapable que soporta de manera pasiva.

Y he aquí la relevancia de dos bellas narrativas contemporáneas del mito de Asterión: la de Borges en su

cuento *La casa de Asterión*, en la que el argentino no sólo lo nombra, sino que lo humaniza al hacernos partícipes de su pensamiento momentos antes de ser asesinado por el hijo de Egeo: nos hace ver sus expectativas y, lo más paradójico (y doloroso), nos muestra la intención de Asterión de llegar a conocer a su victimario; la otra, la magnífica ópera de Harrison Birtwistle “El Minotauro”, una versión trágica de la historia épica, contada desde la perspectiva del Minotauro. En ella, la *bestia* es representada como ser sufriente por su condición: ruge de angustia desde su oculta y negada humanidad mientras el coro lo alienta a destazar a sus jóvenes y bellas víctimas, tal cual se supone que lo haga, tal cual lo hace. Al representar a la *bestia* acongojada, el cantante no pronuncia palabra alguna: hace ruidos y muge, es un *bárbaro* que, careciendo de lenguaje (griego), de palabra (*logos*), carece a su vez de razón. No podemos escuchar su voz humana más que en sueños, mientras duerme a la mitad del laberinto y en soledad.

La voz del excluido se construye para no poder comunicar: ni en el cuento de Borges ni en la ópera conoce Asterión el lenguaje de su victimario, no puede dirigirse a él. Peor aún, la *bestia* no puede dar cuenta de su condición, de su contradicción. En la ópera, una imagen distorsionada de sí mismo reflejada en un espejo le recuerda: “Cuando sueñas, sueñas sólo con el laberinto”. En el cuento, Asterión no se defiende contra Teseo cuando éste lo aniquila; muy por el contrario, lo esperaba con ansiedad y especulaba sobre su encuentro, como si Teseo se hubiese convertido para Asterión en esencia, en ideal, en maestro, en *verdad*.

Esa es la tragedia de Asterión, su exclusión: la tradición ha olvidado su humanidad junto con su nombre, y es su brutalidad la que se recuerda y vuelve a contar una y otra vez. Asterión es el arquetipo del excluido, el oprimido, el colonizado, marcado como bestia, absolutizado como irracional, incivilizado, ignorante, diferente, el *otro*, porque no puede hablar, porque no puede dirigirse al victimario, porque no conoce su lenguaje. La narrativa se construye de tal manera que oculta la injusticia detrás de su condición, el hecho de que él es siempre pasivo y nunca autónomo, paciente y nunca agente, objeto y nunca sujeto, que su sufrir es lo que han hecho de él y no producto de su propio actuar. Así, la pregunta es: ¿es posible para Asterión hacer que Teseo lo escuche?

### ¿Puede hablar el sujeto subalterno?

Las retóricas elitistas tienen como función (explícitamente o no) hacer pasar el origen del subalterno –su condición de oprimido, de excluido, de subordinado– como destino. Como ejemplo podemos tomar los científicismos sociales que pretenden justificar la diferenciación social mediante explicaciones sociológicas de corte positivista o las variantes fascistas o neo-liberales del darwinismo-social; los científicismos genético-raciales, cuya justificación de las diferencias se basa en la biologización de determinadas aptitudes intelectuales y morales, con lo cual la subordinación toma un cariz de inescapabilidad genética; y la estrategia retórica más peligrosa de todas: la normalización de la subordinación, de la violencia, de la exclusión y de la opresión, así como de la dominación ideológica, llevada a cabo por las legiones de medios de (des)información masiva y por la ridiculización de posturas críticas y movimientos de demanda a través de su banalización en programas de mala comedia faltos de creatividad o a través del *troleo* reproductor de posiciones privilegiadas, autoerigido en protector de la libertad de expresión. La naturalización y la normalización de la subordinación –de la subalternidad–, si se asumen, condenan a Asterión al laberinto y al sacrificio.

Así, es pertinente el cuestionamiento de si es posible romper la condición colonizada, la condición subalterna, y cómo hacerlo. Gayatri Spivak, mujer india de un país post-colonizado y *tercermundista*, plantea la cuestión de la siguiente manera: ¿puede hablar el sujeto subalterno? Es decir, ¿puede crear una narrativa propia desde la cual se haga de un lugar de enunciación para ser escuchado? El subalterno carece de un lugar de enunciación y no puede articular el *texto* de la opresión. El subalterno no sólo es oprimido, sino también dominado ideológicamente: carece de una historia propia, pues no es capaz de producir una narrativa de ella. Esto es lo que Spivak llama “violencia epistémica” que, sumada a la opresión y explotación,

## Asterión es el arquetipo del excluido, el oprimido, el colonizado, marcado como bestia

produce al sujeto dominado, *sujeto* a una narrativa ajena.<sup>1</sup> Así, la dominación ideológica es dominación hermenéutica en cuanto afecta la construcción de sentido, la interpretación de la realidad y la narrativa histórica. La dominación, de esta forma, funciona mediante la desarticulación discursiva, para que no soñemos más que con el laberinto.

Spivak responde a su pregunta negativamente, debido a que el subalterno no sólo no tiene lugar de enunciación, sino que desconoce el lenguaje del opresor, del dominador (de los intelectuales occidentales, en sus palabras). Según ella, aprender dichos lenguajes saca al subalterno de su contexto (*nativo*), por lo que abandona tal condición a través de la asimilación con los lenguajes del opresor y, si bien deja de estar silenciado, reproduce sin embargo la violencia epistémica sobre los subalternos.<sup>2</sup> ¿Es posible, entonces, la producción de una narración subalterna y contra-hegémica?

La pregunta, que va tomando matices de caleidoscopio, devela otra importante faceta: Asterión debía aprender a hablar griego para salvar el pellejo. Pero si entendemos, a la manera de Gramsci, el lenguaje como ensamblaje de nociones y conceptos determinados, caemos en cuenta de que Asterión no habría logrado *hablar* con Teseo, sino reproducir el *texto* de la opresión, aprender a recitarlo. Por eso la pregunta inicial no es si puede el Minotauro *hablar* con Teseo, sino si puede *hacerlo* escucharlo: no sólo es que Asterión pueda hablar griego, sino que Teseo comprenda los bufidos. El gran problema de la violencia epistémica, de la dominación hermenéutica, no es sólo la incapacidad de habla del subalterno, sino también la sordera del dominador, sordera que no se debe necesariamente a mala fe, sino a grandes taponos de cerilla que determinadas estructuras sistémicas han fosilizado en sus oídos.

El concepto de sentido común gramsciano refleja este problema de manera iluminadora: el sentido común es una construcción histórica incoherente (aunque no irracional), en el sentido de que incluye elementos ideológicos que se

<sup>1</sup> Cfr. Gayatri Spivak, “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius*, año 3, no. 6, 1998, 13-21. Spivak juega con dos sentidos de *subject* en inglés, diciendo que occidente desea conservarse como el único *subject*, entendido tanto como *sujeto* como *tema*. Me parece que, de forma similar a como Heidegger habla del *Dasein* como ser arrojado en-el-mundo al cual está *sujeto* (sujeción retomada por Foucault), también podríamos pensar en el sujeto colonizado como *sujeto* a una determinada forma de co-estar, a una interpretación del mundo impersonal que regula toda interpretación. Es decir, que se está *sujeto* a una narrativa ajena en la que sin embargo nos movemos, produciendo una oposición de sentidos que, no obstante, arroja luz sobre la condición colonizada.

<sup>2</sup> *Ibidem*: 27 ss.

oponen entre ellos o se oponen a las condiciones materiales mismas, pero que pueden convivir por su falta de sentido crítico.<sup>3</sup> La dominación ideológica se muestra como una relación pedagógica, como dominación pedagógica: “*la relación educativa es siempre una relación política*, esto es, tiene que ver con la construcción, apropiación y distribución del poder”.<sup>4</sup> Y esto se logra a través de lo que Gramsci denomina estructura material de la ideología, que es todo lo que puede influir sobre la *opinión pública*, directa o indirectamente: legislación, prensa, bibliotecas, escuelas, clubs, teatros, arte, arquitectura, música, nombre de calles, museos, y todo lo que pueda influir sobre la visión o concepción que un *público* tenga de sí mismo y de su funcionamiento.<sup>5</sup>

La narrativa dominante se construye sobre esta base material de carácter ideológico para ocultar las condiciones materiales de la opresión. Así, el subalterno carece de una pedagogía propia que responda a dichas condiciones materiales, es pedagógicamente pasivo y se conforma a la ideología subrepticamente impuesta por medios *educativos*. De esta manera, el *status quo* se mantiene inalterado y las relaciones opresivas se reproducen a la par que se recita el texto de la opresión. El oprimido “hospeda” al opresor en él.<sup>6</sup> En la ópera de Birstwiste, Asterión escucha a un coro –que funciona como voz interna– incitándolo a destazar a sus víctimas a la vez que le impide olvidar su condición subordinada: “¡Mal hecho, mal suceso, mal nacido, innatural, indigno de piedad, de amor, profanador, deforme, defectuoso, malformado, malévolo, maligno! ¡Habla, anormal!” Y Asterión responde como se esperaba, y toda expectativa previa se fosiliza en su predicha realización como profecía autocumplida.

Este entramado ideológico –aquel *status quo* cristalizado pedagógicamente– que funciona como dispositivo de ocultamiento implica que la lucha ideológica debe emprenderse conjuntamente con un esfuerzo de modificación de las condiciones materiales de opresión, de las actividades y relaciones políticas y sociales. Tener conciencia de las relaciones establecidas entre el hombre como individuo con los demás hombres y de éstos con la naturaleza tiende a modificar estas relaciones, pues en tanto que conocidas, cambian de aspecto. La *praxis* significa que el hombre se transforma a sí mismo en su propia acción de transformación de su mundo: “Existir, humanamente, es ‘pronunciar’ el mundo, es transformarlo. El mundo *pronunciado*, a su vez, retorna problematizado a

los sujetos *pronunciantes*, exigiendo de ellos un nuevo *pronunciamiento*”.<sup>7</sup> Para Paulo Freire, esta *pronunciación* transformadora, esta *praxis*, es acción que deben llevar a cabo los oprimidos: tanto percepción-interpretación de la realidad concreta como percepción-interpretación de la percepción anterior que descubre las relaciones dialécticas entre dimensiones de la realidad.<sup>8</sup> Según Gramsci, *praxis* es unión entre acción y reflexión que transforma al mundo, y en este mismo sentido Freire entiende la conciencia como *intencionalidad*, como voluntad que cuestiona el sentido común acrítico y le da coherencia a sus elementos. La *praxis*, así, permite contrarrestar la violencia epistémica a través de la creación de posibilidades de articular nuevas narrativas, las cuales a su vez tienden a transformar el mundo y las condiciones materiales que las narrativas opresivas legitiman.

La *praxis*, entonces, tiene un doble carácter que nos evita caer en dos mistificaciones de carácter opuesto: la liberal, según la cual el individuo se libera a sí mismo a través de su acción espontánea, creativa y resiliente; la estructuralista, según la cual no hay agencia ni acción transformadora, sino sólo *ímpetu* estructural dentro del cual se mueve el individuo cual engrane. Este doble carácter de la *praxis* corresponde con dos maneras de injusticia: la opresión y la dominación.

Por un lado, la opresión es una injusticia de tipo estructural que grupos específicos sufren a causa de las prácticas comunes de una sociedad, pues éstas les imponen límites sistémicos resultado de las prácticas comunes, de los mecanismos de mercado, de las normas no cuestionadas, hábitos, creencias y símbolos, estereotipos, asunción de reglas institucionales y demás. Esto significa, además, que no toda forma de opresión es producto de acciones intencionales por otro grupo, sino que se reproducen sistemáticamente a través de las prácticas, valores e instituciones políticas, económicas y culturales.<sup>9</sup> Por otro lado, el que la violencia sea epistémica significa que no sólo se ejerce a través de una estructura, sino que es también ideológica. Esto es, la dominación puede ser vista como el carácter ideológico de la opresión, pues implica un fallo de la gente en la capacidad de juzgar y, por tanto, determinar las condiciones de sus acciones: falta de auto-determinación.

De acuerdo con lo anterior, es necesario aclarar que no podemos dar por sentada la visibilidad de estas relaciones: las relaciones de opresión y dominación no son evidentes. Las ideologías a través de las cuales se ejerce la dominación fijan la significación en la interpretación de las condiciones de opresión y realizan un acto de ocultamiento

<sup>3</sup> Cfr. Antonio Gramsci, *La Alternativa Pedagógica*, México, Fontamara, 1992, p. 240; Antonio Gramsci, *Antología*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 354 y 365, 489; Luis Rigal, “Gramsci, Freire y la educación popular: a propósito de los nuevos movimientos sociales”, en: *Pedagogía de la Praxis y Políticas Culturales en América Latina*, Argentina, Noveduc, 2012, pp. 128-132.

<sup>4</sup> *Op. Cit.*, Rigal, p. 124.

<sup>5</sup> *Op. Cit.*, Gramsci, 1992, pp. 93-99.

<sup>6</sup> Cfr. Paulo Freire, *Pedagogía del Oprimido*, México, Siglo XXI, 1991, pp. 36-37.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 100.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>9</sup> Cfr. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, EUA, Princeton University Press, 1990, p. 38.

no sólo para el oprimido, sino que el opresor también vive bajo este encantamiento. Las ideologías imponen pautas de conducta, prescriben comportamientos, roles y finalidades a los grupos oprimidos, pero también son reproducidas inconscientemente por los grupos opresores.

La *praxis* se desenvuelve entonces en dos ámbitos: 1) la transformación de las condiciones materiales de la opresión; 2) a través de una crítica de los recursos ideológicos de la dominación. Es acción y reflexión que transforma al hombre y al mundo (tanto materialmente como la visión que se tiene de éste). El análisis estructural es tan fundamental para su transformación como lo es un acercamiento crítico a la conciencia y acción humanas.<sup>10</sup> Así, la posibilidad de tomar conciencia de las contradicciones estructurales, de hacer un análisis crítico de una realidad concreta (de *mi* realidad concreta) depende de la posesión de determinadas herramientas técnico-políticas (*technai*) con las cuales elaborar y dar sentido a las experiencias transmitidas. Es decir, contar con un instrumento técnico-político que no sólo permita al subalterno tener una voz para ser escuchado y escuchar, para contraponer su concepción del mundo con otras (es decir, deliberar), sino que también lo posibilite ejercer la capacidad analítica y dialéctica para *ad-mirar* su entorno y cambiarlo, así como para decodificar las retóricas de ocultamiento.

Así, estas *technai* son herramientas hermenéuticas de re-construcción o reinterpretación de la identidad, de la narrativa histórica y de la función social, política y/o económica. En suma, estas herramientas técnico-políticas permitirían al oprimido, al subalterno, la edificación de un lugar de enunciación propio. Por el contrario, no poseer estos instrumentos o no advertir que no se poseen, no plantearse siquiera el problema de no tenerlos, de adquirirlos, implica una imposibilidad *técnica* de realizar determinadas operaciones, de adquirir control sobre las propias acciones, de devenir autónomo, lo cual cristaliza la situación de opresión o desigualdad de las clases subalternas. Ahora bien, la adquisición de estas herramientas no ocurre espontáneamente ni se desarrolla naturalmente. Una cultura democrática no surge de la formalización jurídica de una constitución democrática. Castoriadis es contundente al respecto: “No puede haber sociedad democrática sin *paideia* democrática”.<sup>11</sup> Si todo Estado establece un *rapport* pedagógico, creando los ciudadanos que requiere a través de la reproducción estructural de las relaciones sociales, económicas y políticas, es pedagógicamente que se crean los ciudadanos democráticos. Una *paideia* política, entonces, es aquella que empodera a los ciudadanos al proveerlos de las herramientas técnico-políticas para participar efectiva y



afectivamente en la construcción de su propia realidad y de la creación de un espacio de enunciación. Pero tal espacio no puede ser nunca concebido por el simple ejercicio individual o aislado de un ciudadano: la reconstrucción de la narrativa histórica, la re-significación de la identidad, el ejercicio de la política en tanto que *praxis*, requieren de un ejercicio comunitario, de una actividad conjunta de los miembros de una comunidad, quienes persiguen un bien común democráticamente definido a través de procedimientos de participación y comunicación de sus intereses y propósitos.

Entonces, ¿puede Asterión hacer a Teseo escucharle? Sí, siempre y cuando pueda reconstruir su historia hermenéuticamente mediante una *techné* política, y en comunidad con otros subalternos con quienes construir una narrativa de sentido de su identidad y de su condición material de oprimido. De otra manera, estaremos ante el típico relato épico de Teseo que exalta al héroe e invisibiliza el drama trágico (en sentido de ineludible) de Asterión. Sin aquella condición, los diálogos de toda puesta en escena de supuesta comprensión entre Teseo y el Minotauro podrán ser sintetizados en una sola palabra: *palabrería*. ☐

**José Ramón Orrantía Cavazos.** Mexicano. Doctor en Filosofía por la UNAM. Maestro en Humanidades por la UAM y Licenciado en Filosofía por la UAM. Profesor de asignatura en la Facultad de Química, UNAM, y en la ENAH. Las investigaciones que realiza se enfocan en el tema de la educación para el ejercicio de una ciudadanía democrática y en la relación entre ciencia, tecnología, sociedad y sus implicaciones dentro de una democracia.

<sup>10</sup> Cfr. Henry Giroux, *Teoría y Resistencia en Educación*, México, Siglo XXI, 1997, p. 89.

<sup>11</sup> Cornelius Castoriadis, *Ciudadanos sin Bujula*, México, Ediciones Coyoacán, 2005, p. 156.