

editor
Juan Poblete

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos

Cultura y poder



 **CLACSO**

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Graue Wiechers - Rector

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas - Secretario General

Dr. Alfredo Sánchez Castañeda - Abogado General

Dr. Luis Álvarez Icaza Longoria - Secretario Administrativo

Dr. Alberto Ken Oyama Nakagawa - Secretario de Desarrollo Institucional

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS / UNAM

Dra. Mary Frances Rodríguez Van Gort - Directora

Dra. Yazmín Margarita Cuevas Cajiga - Secretaria General

Dra. Nair Anaya Ferreira - Secretaria Académica

Mtro. Federico José Saracho López - Coordinador Académico de Vinculación Editorial

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos :
cultura y poder /
Michael J. Lazzara ... [et al.] ; editado por Juan Poblete. - 1a
ed - Ciudad
Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; México : UNAM, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-813-008-8

1. Memoria. 2. Estudios Culturales. I. Lazzara, Michael J. II.
Poblete, Juan, ed.
CDD 306.098

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Estudios latinoamericanos / giros epistemológicos / cambios
paradigmáticos / metodología / teoría / cultura / poder/
Latinoamérica

Corrección: Licia López de Casenave

Diseño interior: Paula D'Amico

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos

Cultura y poder

Juan Poblete
(Editor)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos: Cultura y poder (Buenos Aires: CLACSO, octubre de 2021).

ISBN 978-987-813-008-8

Título de la edición original en inglés: *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*. Nueva York: Routledge, 2018.

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Agradecimientos	7
<i>Juan Poblete</i>	
Introducción. Veinticinco años de estudios latinoamericanos	11
<i>Juan Poblete</i>	
El giro de la memoria en América Latina: trayectorias, desafíos, futuros.....	33
<i>Michael J. Lazzara</i>	
El giro transnacional	63
<i>Juan Poblete</i>	
Del giro neoliberal al neopopulista: los estudios sobre culturas populares en América Latina	93
<i>Pablo Alabarces</i>	
El giro ético o Levinas en Latinoamérica	119
<i>Erin Graff Zivin</i>	
El giro subalterno.....	143
<i>Gareth Williams</i>	
El giro de los estudios culturales: epistemología, política, apropiaciones y debates.....	167
<i>Mabel Moraña</i>	

El giro decolonial	195
<i>Nelson Maldonado-Torres</i>	
El giro de los estudios indígenas.....	225
<i>Nicole Fabricant y Nancy Postero</i>	
El giro performativo.....	255
<i>Angela Marino</i>	
El giro hacia los feminismos. De los estudios culturales al pensamiento decolonial: intervenciones feministas en los debates sobre cultura, poder y política en América Latina	281
<i>Sonia E. Álvarez y Claudia de Lima Costa</i>	
El segundo giro de la deconstrucción.....	313
<i>Alberto Moreiras</i>	
Los giros en las políticas culturales en América Latina.....	343
<i>Ana E. Wortman</i>	
El giro transatlántico.....	361
<i>Bécquer Seguí</i>	
El giro hacia el género y las sexualidades.....	389
<i>Robert Mckee Irwin y Mónica Szurmuk</i>	
El giro afectivo.....	413
<i>Laura Podalsky</i>	
El giro posthegemónico: América Latina y la crisis de la hegemonía.....	443
<i>Abraham Acosta</i>	
Sobre los autores y autoras.....	469

Agradecimientos

Juan Poblete

Quiero agradecer el trabajo, la amistad y la paciencia de todos y todas las colaboradoras de este volumen. Agradezco a mis colegas en la sección Cultura, Poder y Política de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) y en los departamentos de Literatura y Estudios Latinos y Latinoamericanos en la Universidad de California, Santa Cruz, en los Estados Unidos, por dos décadas de esfuerzo por pensar transnacionalmente. Le debo mis agradecimientos, asimismo, a Natalja Mortensen y Maria Landschoot, editoras extraordinarias, y al resto del equipo de producción en Routledge, que publicó la primera edición, en inglés, de este libro en 2018. Finalmente, un reconocimiento a la labor infatigable de Berenice Ortega Bayona, profesora asociada del Colegio de Estudios Latinoamericanos en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, sin cuyo esfuerzo esta traducción no se habría publicado. Berenice y yo queremos extender estos agradecimientos al grupo de trabajo de CLACSO, “Intelectuales, ideas y política”, en particular a su co-coordinadora la Dra. Kenya Bello, también profesora del Colegio de Estudios Latinoamericanos, quien nos apoyó en la vinculación con CLACSO para que este proyecto finalmente encontrara su casa en castellano: CLACSO para la versión digital y UNAM para el libro impreso.

Introducción

Veinticinco años de estudios latinoamericanos*

Juan Poblete

¿Cómo, cuándo y con qué resultados llegamos a ver el afecto como una forma de dinámica social y de poder diferente y distinta de la ideología y la razón? ¿Cuándo fue desplazada la hegemonía –es decir, la producción del sentido común a través de medios intelectuales– por una versión no ideológica del control en procesos inmanentes a la vida cotidiana? ¿Cuándo y por qué fueron el muy duradero hombre racional, la modernidad y el humanismo, criticados desde el punto de vista de lo que excluían? ¿Desde cuándo percibimos su contrato social como el fundamento de múltiples formas de opresión? ¿Desde cuándo y cómo ha sido la modernidad vista como algo que tiene menos que ver con el racionalismo dieciochesco, la secularización y el progreso basado en la ciencia y mucho más con el fanatismo religioso colonial y con articulaciones racistas de trabajo y subjetividad? ¿Cuándo se extendió América Latina al norte del continente y aún más allá de este? ¿Cuándo, por qué y cómo se vio a sus estados nacionales como incapaces de dar completa cuenta de los procesos sociales, culturales, económicos y políticos que multiplicaban la diferencia al interior y allende sus fronteras?

* Traducida por Juan Poblete.

Este volumen nace del interés de responder a estas y muchas otras preguntas que apuntan a la radical transformación de los temas, problemas, escalas, alcances, presupuestos epistemológicos y metodológicos de los estudios latinoamericanos en el último cuarto de siglo, desde finales de la década de 1980 hasta el momento actual. Para ser más precisos: el volumen busca organizar las respuestas a estas preguntas en torno al concepto de giro, en espacios disciplinares e interdisciplinarios (como ocurre, por ejemplo, con el giro lingüístico que discuto luego).

En el año 2013 fui elegido co-director de la sección Cultura, Poder y Política de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). Una de las responsabilidades inmediatas del cargo era organizar los tres paneles del congreso anual de la asociación –que la sección tiene derecho a presentar según el número de sus asociados– para destacar la investigación en el área. Mi idea para estos tres paneles fue organizar tres talleres que exploraran los últimos veinticinco años de producción intelectual alrededor del concepto de “giro”. Ya que esto podía permitirnos, primero, cartografiar, evaluar y cuestionar los diferentes paradigmas que han afectado el campo en ese período; en segundo lugar, podía sugerir algunos de los nuevos caminos en el futuro inmediato; y, finalmente, podía resultar en un libro útil e interesante si los talleres eran exitosos. Jon Beasley-Murray, el co-director de la sección, aceptó encantado. El resultado fueron tres talleres que se llevaron a cabo en el Congreso XXXII de LASA entre el 21 y el 24 de mayo del 2014 en Chicago.

Los talleres fueron muy exitosos (al menos, para los modestos parámetros del campo) y reforzaron la idea de que el proyecto merecía ser transformado en un libro. El proyecto, como es usual en estos casos, ha visto algunas partidas, como la de Jon Beasley-Murray y otros colegas, y varias llegadas. La lista final de capítulos pasó de los once de los talleres originales a los dieciséis que conforman este volumen.

La invitación a los colaboradores de este libro sugería que había varias maneras de pensar acerca de una cartografía del campo de los estudios latinoamericanos en cultura y poder organizada por giros.

Por ejemplo, uno podía preguntar ¿cuáles son los cuatro o cinco textos (o instituciones o eventos) claves para un determinado giro? ¿Por qué son tan importantes? ¿De qué manera cambiaron la forma o la dirección del campo? ¿Qué nuevos objetos o problemas de estudio trajeron consigo? ¿Cuáles fueron o son sus limitaciones? ¿Qué otros objetos o problemas desplazaron y cuáles invisibilizaron?

Aunque el volumen quería brindar un panorama amplio, no quería que fuese simplemente neutral o sin controversias o polémicas. Los colaboradores fueron seleccionados porque yo valoraba tanto la originalidad de su pensamiento como su experticia en el campo. Para ello les pedí que incorporaran estos dos elementos en sus capítulos. El capítulo ideal, sugerí, debería incluir una revisión de la bibliografía clave para entender los avances del giro respectivo y sus efectos en el campo más amplio de los estudios latinoamericanos, así como la opinión sobre los logros, posibilidades y limitaciones del giro estudiado.

Un par de palabras sobre los giros

Hay una serie de términos relacionados que permitirían explicar lo que es específico dentro de un giro concreto. Se sostiene frecuentemente, por ejemplo, que los campos de investigación son transformados por modas, olas, revolucionarios, cambios paradigmáticos y giros. Todos ellos implican un grado de cambio que altera las condiciones de un sistema estable, generando un desequilibrio que exige, de alguna manera, una respuesta del campo en cuestión. Tal vez lo que esté realmente en juego sean el grado y el alcance del cambio producido, qué capacidad tiene para afectar las diferentes *durées* o escalas temporales dentro de ese sistema o campo. Una moda, será, por definición, pasajera, una distracción cíclica temporal, en la forma de un autor de moda o un libro que por un año o dos, coincidiendo con el momento de su aparición, se vuelve obligatorio, aunque más no sea como una referencia, para muchos de los participantes

en uno o más de los campos del conocimiento. El libro de Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (2014) podría junto a su autor, ser aquí un buen ejemplo. Como lo prueba el caso de Piketty, una moda no involucra, necesariamente, un autor o libros ligeros y puede ser, en cambio, la parte más visible de una ola de estudios multidisciplinarios o disciplinarios, en este caso, sobre la desigualdad. Dichas olas –y aquí uno podría nombrar autores y libros como *The Price of Inequality* de Joseph Stiglitz (2013), *Saving Capitalism for the Many not the Few*, de Robert Reich (2015); *Global Inequality*, de Branko Milanovic (2016); *Inequality: What Can be Done*, de Anthony Atkinson (2015); e *Inestabilidad y desigualdad: la vulnerabilidad del crecimiento en América Latina y el Caribe* de la CEPAL (2015), etc.– podrían estar respondiendo a procesos de cambio social más duraderos cuyas dinámicas internas y conflictos pueden exigir un esfuerzo sostenido de investigación, que se manifiesta en una serie de investigaciones. La escala de las transformaciones que determinan la naturaleza de la ola puede ser grande y de *longue durée*, como la crisis del capitalismo global; de escala media, como en el cuestionamiento de la hegemonía neoliberal en el mundo; o significativamente más breve, como en las respuestas a la crisis financiera del 2008.

Los revolucionarios podrían definirse, siguiendo las ideas de Pierre Bourdieu sobre los orígenes y las dinámicas de los campos intelectuales, como aquellos que solo pueden, o que pueden más efectivamente, acumular capital simbólico dentro del sistema, cuestionando su doxa, es decir, lo que se percibe como verdades aceptadas y formas, argumentos y validaciones dominantes dentro de dicho campo. El valor de dicho gesto puede ser reaccionario o progresista, o sea, puede intentar retornar el campo a un estadio previo de stasis o introducir ideas radicalmente nuevas. Un caso interesante en ese sentido es el volumen *Theory's Empire* (2005). En él, los co-editores Daphne Patai y Wilfrido Corral, declaran al comenzar su introducción: “Esta antología aparece en un momento en que no solo todas las discusiones teóricas sobre la literatura se han estancado, sino que, además, se publican libros y artículos en defensa de esos mismos impasses teóricos

que han precisamente producido el estancamiento. En los primeros años del nuevo milenio, los teóricos están muy ocupados escribiendo sobre el *impasse* en que la teoría misma se encuentra” (p. 1).

Patai y Corral son parte de un grupo de académicos en diferentes campos que han reaccionado en contra de lo que consideran el imperio de la Teoría. La mayúscula en el nombre alude a una cierta hegemonía del postestructuralismo francés. Las reacciones a este imperio se han manifestado en campos tales como los estudios de cine (*Post-Theory: Reconstructing Film Studies* de David Bordwell y Noel Carroll, 1996) o la filosofía (*Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism* de Paul Boghossian, 2007). El espectro de dichas respuestas es resumido con claridad en el título del libro del historiador Georg Iggers: *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (2005).

La “Teoría” así entendida podría haber sido un buen ejemplo de lo que Thomas Kuhn llamó un cambio de paradigma. Kuhn distinguió entre ciencia normal, crisis y ciencia extraordinaria. Por esta última entendía el resultado de la presión acumulada por efecto de anomalías inexplicables dentro del sistema, que generaban a la larga una revolución, seguida luego de otro período de ciencia normal. Las actividades de dichos períodos de ciencia normal están dirigidas por un paradigma, es decir, por conjuntos de entendimientos compartidos de conceptos, problemas y soluciones ejemplares a esos problemas que se convierten a su vez, a modelos para tratar nuevos problemas. El paradigma o matriz disciplinaria proporcionaba un lenguaje, un modo de razonamiento y un *modus operandi*. Pero cuando entraba en crisis debido a la acumulación de importantes y persistentes anomalías, las preguntas devenían: ¿Qué es lo que va a seguir en pie? ¿Hay una continuidad lo suficientemente sustantiva del paradigma para mantenerlo? La respuesta de Kuhn es que los paradigmas no solo son incompatibles sino también inconmensurables. El mundo observado por la ciencia, pero también el mundo del científico, se ven y se sienten distintos desde el punto de vista de un nuevo paradigma.

El giro cultural o lingüístico, que finalmente se convirtió en la Teoría, con su énfasis en los lenguajes de lo social históricamente producidos –basados en la articulación de codificaciones tanto arbitrarias como históricamente variables, que a su vez dependían de conjuntos de diferencias que establecían identidades negativas o relacionales en vez de identidades positivas o esenciales– fue una radical reconceptualización de la ontología de lo social. Podríamos decir que fue un cambio paradigmático o un quiebre epistemológico que afectó las definiciones de qué era el Hombre, cómo se definía el Humanismo y que exclusiones o juegos de diferencias eran fundamentales para su identidad. Lo que hoy se concibe como nuevos materialismos o el Antropoceno pueden también ser considerados como cambios paradigmáticos en la orientación general de, al menos, las ciencias sociales y humanas. Estos incluirían nuevos materialismos, giros posthumanos y no-representacionales que intentan superar las limitaciones (humanas y semióticas) del paradigma previo de la Teoría; o también giros queer y de estudios de discapacidad que funcionan más allá de los modelos normativos del humanismo, la historia y la sociedad.

Los giros, por otro lado, podrían ser reacciones específicas a un área o un asunto frente a la Teoría y sus presupuestos aún no completamente estudiados y todavía humanistas o bien, y más radicalmente, sustitutos más precisos a las ambiciones omnicomprendivas de la Teoría. Por ello, cuando Patricia Ticineto Clough explica en la introducción de su volumen coeditado *The Affective Turn. Theorizing the Social* la importancia del giro afectivo, declara:

El giro afectivo, por lo tanto, expresa una nueva configuración de los cuerpos, la tecnología y la materialidad, propiciando un cambio en el pensamiento crítico. Este es el cambio con que lidian los ensayos de este libro. En su conjunto, dichos ensayos exploran el movimiento de la teoría crítica desde una crítica psicoanalíticamente informada de la identidad del sujeto, de la representación y del trauma a un acercamiento a la información y el afecto; de privilegiar el cuerpo orgánico a explorar la vida no-orgánica; del supuesto de los sistemas cerrados y en permanente búsqueda del equilibrio a la complejidad de los sis-

temas abiertos en condiciones que están lejos de la metaestabilidad; de concentrarse en una economía de la producción y el consumo a ocuparse de la circulación económica de capacidades pre-individuales o afectos en el terreno del control biopolítico. En su conjunto estos ensayos sugieren que para teorizar lo social es necesario prestar atención al giro afectivo (2007, p. 2).

Pensado de esta manera, el giro afectivo estaría a medio camino entre un amplio cambio paradigmático (del cual sería parte) y un cambio más acotado en el área de las emociones y los afectos. En tanto parte de un cambio de paradigma, el giro afectivo participaría en el desplazamiento de la naturaleza todavía centrada en lo humano y la subjetividad de la Teoría, a pesar del hecho de que la Teoría surgió precisamente como una crítica radical de lo que concebía como los fracasos y limitaciones del sujeto blanco y masculino del humanismo. Desde el punto de vista de la teoría del actor-red, teoría de la información o de los sistemas, o de la filosofía deleuziana, la Teoría parecía estar todavía demasiado concentrada en la singularidad del sujeto y del ser humano y prestaba muy poca atención a sus interacciones y conexiones con la tecnología, lo inorgánico y lo no humano en colectivos de actantes. En tanto giro, por otro lado, el afectivo podría referirse más específicamente a la expansión multidisciplinaria de la investigación en la frontera entre la corporalidad y la mente. En ambos casos parecería emerger una nueva forma de materialismo y posthumanismo.

En *Re-framing the Transnational Turn in American Studies*, Fluck et al. (2011) afirman: “El giro transnacional en American Studies ha producido su más significativa reinención desde que el campo existe” (p. 1). Al presentar los capítulos de su volumen *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture*, Bonnell y Hunt (1999) afirman que todos ellos comparten lo siguiente: “(1) preguntas sobre el estatus de ‘lo social’; (2) preocupación ante la presentación de la cultura como un sistema simbólico, lingüístico y representacional; (3) dilemas metodológicos y epistemológicos aparentemente

inevitables; (4) un colapso de la capacidad explicativa de los paradigmas; y (5) una consecuente redistribución de las disciplinas (incluida la emergencia de los estudios culturales)” (p. 6). Finalmente, encontrando tal vez el justo medio, como con frecuencia hacen los historiadores, pero también aceptando la necesidad de pensar los giros, los editores de un foro sobre “Los giros historiográficos desde una perspectiva crítica en *American Historical Review* (2012) declaran: “Aunque los colaboradores de este foro presentan diferentes perspectivas sobre esta trayectoria intelectual, casi todos se niegan a ver el ‘girar’ de manera simple o libre de problemas [...] Por el contrario, ellos analizan y piensan históricamente los giros, sometiéndolos a una crítica exhaustiva que nos recuerda, por una parte, lo que se puede lograr con un poco de revisión histórica y lo que podría perderse si pensáramos los giros como algo definitivo y categórico” (p. 698).

En los estudios latinoamericanos, como intentan explicar los ensayos de este volumen, ha habido en los últimos veinticinco años una serie de giros muy influyentes, muchos de los cuales parecerían formar parte de un cambio paradigmático similar al que ocurrió con la aparición de la Teoría, el transnacionalismo o los giros culturales o lingüísticos. Entre mediados de la década de 1970 y finales de la de 1980, es decir, entre la llegada de las dictaduras militares y los gobiernos autoritarios al continente, por un lado, y el fin de la Guerra Fría, por el otro, el paradigma de la teoría de la dependencia y los marxismos tercermundistas, que habían influido significativamente las ciencias sociales y humanas, comenzaron a ceder su lugar a las teorías del sistema mundial, la hibridez, la reestructuración financiera y los flujos migratorios, suavizando o desdibujando la separación entre primer y tercer mundo y desplazando las metodologías centradas en el Estado nación. Con el tiempo esto originó, primero, la teorización sobre la posmodernidad, una época nueva en la historia de Occidente, y, luego, la teoría de la globalización y el análisis de la cultura y la sociedad bajo un neoliberalismo de alcance planetario. Estos dos nuevos desarrollos teóricos, basados, respectivamente en el tiempo y en el espacio, hicieron que las humanidades y las ciencias

sociales latinoamericanistas comenzaran a deconstruir y a superar las limitaciones del Estado nación como continente del calce perfecto entre territorio, cultura y sociedad. Este fue un trabajo realizado en los estudios latinoamericanos en la década de 1990, entre otros, por académicos en estudios culturales, bajo el impacto de sus colegas historiadores de India. Una de las manifestaciones más claras de este programa se encuentra en el manifiesto del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Este destaca la necesidad de distinguir entre el estado (históricamente al servicio de los intereses económicos de la burguesía nacional), la nación (que el manifiesto presenta, en su manifestación histórico-discursiva más común, como el resultado de las labores del estado y de sus instituciones, dominadas por la burguesía nacional blanca) y el pueblo, (entendido como el conjunto de poblaciones subalternas cuya participación, formas de organización social, política y cultural deben ser visibilizadas).

El Estado nación y las ciencias sociales que naturalizaron algunos de sus problemas, formas de recolección de datos, categorías claves, metodologías, etc. fue uno de los elementos centrales contra los cuales se alzó buena parte de lo que es nuevo en la producción de los últimos veinticinco años de estudios latinoamericanos. Sin embargo, la revalorización de la sociedad civil, los procesos democráticos y las prácticas culturales *dentro* de la nación y frente a las dinámicas desnacionalizadoras del capital transnacional y de la omnipresencia mediática, han sido también importantes factores en tales desarrollos en el último cuarto de siglo.

Este repensar radical de las coordenadas temporales y espaciales de la modernidad dirigida por el Estado nación, ha llevado a acercamientos interdisciplinarios e interseccionales tales como el feminismo, los estudios culturales, el transnacionalismo y las teorías de la complejidad social, que cuestionaron la hegemonía epistemológica previa de enfoques más estrictamente disciplinarios como la historia, la sociología, la filosofía y el formalismo. La Teoría también tuvo su impacto regional a través de la difusión latinoamericana de Michel Foucault, Jacques Derrida, las feministas francesas como

Hélène Cixous o Luce Irigaray, Pierre Bourdieu, Stuart Hall y otros. Teoría, estudios culturales, feminismos, interseccionalidad fueron tantos otros nombres para designar un giro que se alejaba de la hegemonía de la sociología y la economía dominantes, con las consabidas reducciones de lo social a sus omniabarcantes y omniexplicativas categorías, manifiestas, por ejemplo, en el caso del sujeto universal y atemporal de la teoría de la elección racional, siempre a la busca de maximizar su beneficio individual. La cultura y el poder se mezclaban de maneras más complejas, interesantes y promisorias que los diferentes capítulos de este libro exploran.

Aunque algunos de los colaboradores son académicos latinoamericanos residentes en América Latina, la mayoría son latinoamericanistas residentes en los Estados Unidos y este libro refleja, por diseño, esta perspectiva. En algún momento desarrollé el plan, e incluso organicé y dirigí los paneles de otro congreso de LASA, para invitar a los colegas de América Latina a pensar cuáles podrían ser los giros importantes en la región y producir su propia síntesis de por qué importan.

Un panorama de este libro

En “El giro de la memoria”, Michael J. Lazzara explora la memoria como un concepto usado por activistas y académicos para denunciar violaciones a los derechos humanos y articular los desafíos de la consolidación de la democracia tras la violencia política. Desde la década de 1980, el concepto se ha manifestado con claridad en el trabajo disciplinario en las ciencias humanas y sociales y obtenido así una presencia institucional.

El capítulo de Lazzara identifica preguntas y problemas claves en el giro de la memoria: la trayectoria que han seguido los estudios de la memoria en y sobre América Latina; los desafíos que esta área de investigación presenta, sus posibilidades a futuro y su potencial

pedagógico. El autor sostiene que aun cuando la memoria sigue representando un alto potencial pedagógico y político en los estudios latinoamericanos, sus investigadores deben estar atentos al posible agotamiento del tema, estimulando nuevas formas de teorizar los nuevos escenarios que deben ser estudiados. Del mismo modo, los estudios sobre la memoria deben repolitizar, o insistir en la politización de un campo de estudios interdisciplinario que nació como consecuencia de las luchas políticas y que, en su proceso de institucionalización o por simple inercia, se ha expuesto al peligro de alejarse de esas raíces en el activismo y la misión que este estableció. Lazzara sugiere que, a pesar de ciertas limitaciones, los estudios de la memoria pueden todavía ser una herramienta poderosa para facilitar conversaciones entre las disciplinas académicas y para crear puentes entre esas disciplinas y espacios no-académicos o entre académicos comprometidos políticamente en el Sur y el Norte globales.

En mi capítulo sobre “El giro transnacional” propongo que el transnacionalismo y, de manera más general, los estudios transnacionales surgen en la década de 1990 como una respuesta metodológica, epistemológica y política al desafío de pensar el nuevo mundo creado por la globalización. Esto involucraba la aceleración de los flujos y del tiempo y la reconfiguración del espacio, con la consiguiente relevancia de las nuevas escalas y dimensiones de lo social, pero también las posibilidades diferenciales de circulación de los bienes y las finanzas, por un lado, y de la gente, por otro. En el capítulo estudio el transnacionalismo a partir de tres textos que pueden ser considerados, sin duda alguna, trabajos pioneros dentro del campo: el famoso artículo “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism” (1991) de Roger Rouse y dos libros, *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States* de Linda Basch, Nina Glick-Schiller y Cristina Szanton Blanc (1994) y *The Transnational Villagers* de Peggy Levitt (2001). Evaluó luego las posibilidades y las críticas al transnacionalismo para concluir con algunos comentarios sobre las respuestas estadounidenses neonacionalistas que han surgido para oponerse a él.

En “El giro de la cultura popular”, Pablo Alabarces sostiene que el estudio de las culturas populares fue marginalizado durante la década neoliberal. Se produjo así la expulsión de las culturas populares de la agenda de investigación. Fueron desplazadas por categorías analíticas que se autoasignaban mayor capacidad explicativa en tiempos de hibridaciones, descolecciones y desterritorialización y que gozaron de amplia circulación en el mercado editorial y académico. Veinte años después, sugiere Alabarces, vemos hoy una reapertura de aquellas agendas y la reaparición de categorías y temas desplazados. El nuevo éxito político de algunas narrativas nacional-populares en el continente, por ejemplo, habla más de continuidades y retornos que de disoluciones y cierres. Las culturas populares, que desaparecieron de la agenda de investigación en la década de 1990 reaparecen en el nuevo siglo, aunque en rigor nunca se fueron verdaderamente del todo. Las culturas populares –vestidas con nuevos trajes e incluyendo ahora nuevas prácticas y textos con mayores y nuevas formas de circulación– siguen funcionando como puntos de referencia que revelan el grado en que la posibilidad de una cultura democrática se negocia, discute y disputa.

El capítulo de Erin Graff sobre “El giro ético” se pregunta, primero, cuándo, si esto es verdaderamente efectivo, nos movimos como campo “hacia” lo ético; y, luego, ¿el giro fue un giro que abandonaba qué cosa? El llamado giro a lo ético se ha convertido en sí mismo en un tropo, un girar sintomático. Es un tropo que revela una profunda ansiedad con algo que ha sido una duradera obsesión disciplinaria sobre la relación entre política y literatura, por un lado, y, de manera más general, entre la política y la creación intelectual y artística, por otro. El giro ético tiende a suponer un distanciamiento de la política o su sustitución. El capítulo se ocupa de cuatro formas de lectura de la filosofía ética en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista. Estas son las lecturas teológicas, literaria, política y deconstructiva. La primera sección evalúa la asimilación que hace Enrique Dussel en su propia filosofía de la liberación de la obra de Emmanuel Levinas. La segunda sección yuxtapone el levinasianismo de Dussel

con el acercamiento, también levinasiano, pero significativamente diferente de Doris Sommer a los estudios literarios. La tercera sección analiza el debate argentino sobre la relación entre ética y militancia política que surge a raíz de la publicación de la carta “No matarás” del filósofo Oscar del Barco. La última sección se ocupa de aportes más recientes de carácter deconstructivo al problema de lo ético en los estudios latinoamericanos. Dichos aportes se niegan a aceptar la lógica del reconocimiento/identificación sobre el cual se basa en parte el paradigma de la sustitución de lo político por lo ético, e insisten, en cambio, en conceptos nuevos de ética y política y de la relación entre ellas.

El capítulo de Gareth Williams, “El giro subalternista”, discute, primero, las contribuciones y limitaciones de las tres corrientes de pensamiento que emergieron de la configuración de estudios subalternos en la década de 1990; y, luego, la posibilidad de su relación o falta de relación con un giro subalternista en el campo. Esas tres corrientes son: el populismo/“postsubalternismo”, la teoría decolonial y el giro posthegemónico. El capítulo, tras examinar esas tres corrientes en sus respectivas genealogías y lógicas internas, concluye que el único giro digno de ese nombre en el campo es el giro infra-político hacia una democracia posthegemónica. La razón es que las otras dos configuraciones ofrecen plataformas de pensamiento identitario que no hacen nada para desplazar el antro-logocentrismo del campo en su vena criollista e indigenista.

En “El giro de los estudios culturales”, Mabel Moraña analiza los contextos ideológicos y sociales que rodearon la emergencia de los estudios culturales y las circunstancias de su adopción y transformación en círculos académicos e intelectuales en los Estados Unidos y en América Latina. El capítulo se detiene en los factores que afectaron la producción de conocimiento y los modelos de representación en las culturas occidentales en las últimas décadas del siglo XX y precipitaron la reestructuración de las humanidades y las ciencias sociales. Estos cambios tuvieron un impacto directo en la reconfiguración del latinoamericanismo como un campo transnacional. El

capítulo señala las contribuciones y las limitaciones de los estudios culturales como espacio para entender el cambio social y para interpretar nuevas formas de subjetividad, agencia colectiva y dinámicas sociales, que incluyen, por ejemplo, las que se relacionan con procesos de migración, interculturalismo, infrapolítica, etc. El capítulo concluye con algunos comentarios sobre las mutaciones en el rol de los intelectuales y las instituciones culturales en un mundo transformado por los horizontes abiertos por las nuevas tecnologías digitales.

El capítulo “El giro decolonial”, de Nelson Maldonado-Torres, se ocupa de los discursos sobre la colonialidad y la decolonialidad. El concepto de giro decolonial incluye estos discursos, pero puede ser entendido también como un cambio de actitud basado en varias olas de esfuerzos decoloniales en América Latina y en otros contextos coloniales. El giro decolonial postula que el colonialismo es un problema intrínseco a la modernidad occidental, mientras que el colonizado es un posible agente de cambio radical al nivel epistemológico, simbólico y material. El ensayo ofrece una definición del giro decolonial, de sus orígenes y de sus ejemplos en el siglo XXI, especialmente en el área del Caribe, América Latina y los Estados Unidos.

De acuerdo a Nicole Fabricant y Nancy Postero, en su capítulo “El giro de los estudios indígenas”, los últimos treinta años han visto el impacto de las luchas de los indígenas, quienes han surgido como un importante actor político que dirige nuestra atención a las exclusiones territoriales, políticas y económicas que determinan sus vidas cotidianas. Al reclamar la ciudadanía y los derechos humanos, los pueblos indígenas han exigido tanto su autonomía como la participación política. Este ha sido un llamado a la descolonización del estado nacional y a terminar con el racismo sistémico. Los investigadores en el área han insistido en que quién es o puede ser contado como un indígena es un problema político abierto y fluido que emerge de luchas concretas sobre asuntos sociales, culturales, medioambientales y económicos específicos en momentos precisos. La indigeneidad puede funcionar como una poderosa fuerza política, ya sea utilizada por grupos indígenas como un arma emancipatoria o por otros que

buscan apropiarse de ella para servir sus propios intereses e imponer una cierta forma de gobierno. El capítulo se ocupa de cuatro temas importantes para la investigación contemporánea en el área: 1) desde la década de 1990 los estados neoliberales han instaurado formas de reconocimiento llamadas “multiculturalismo neoliberal”. Los estudiosos han analizado las posibilidades que esta forma de política de la identidad proporcionaba, así como los peligros y las limitaciones que traía consigo. 2) En el contexto de la persistencia del modelo extractivista en la región, los investigadores se han concentrado en la relación de los indígenas con los recursos naturales, ilustrando, asimismo, las tensiones que enfrentan dichas comunidades: resistir el desarrollo o participar en el mercado capitalista global sabiendo que ello implica posibles consecuencias negativas en lo ecológico y en lo territorial para sus tierras y comunidades. 3) Las luchas de las mujeres indígenas han sido un lugar clave para repensar las relaciones interseccionales entre género, raza y clase. 4) Finalmente, los estudiosos del giro ontológico han destacado los mundos radicalmente diferentes que los indígenas habitan, haciendo un llamado a decolonizar la investigación occidental y a prestarle atención a las relaciones ontológicas que los indígenas sostienen con los seres no humanos.

“El giro performático”, dice Angela Marino en su capítulo, se ocupa de las cambiantes tendencias que van desde formas textuales a formas corporizadas (o encarnadas) de conocimiento y de su transmisión. El capítulo revisa tres grandes debates en el campo de los estudios de performance latinoamericanos y sugiere que el giro performático exige un cambio metodológico que refleje la complejidad de la performatividad y de las conductas performáticas. Los debates que se discuten son: 1) lo efímero y la evidencia; 2) la performatividad y lo performático; y 3) los acercamientos al tema de la estética y el poder. A través de estos debates han aparecido nuevos modelos para acercarse a la memoria cultural y al poder. Más concretamente: el combinar praxis e investigación ilumina problemas de diferencia temporal y espacial, ahora e históricamente, así como problemas de espectaduría y recepción. Los efectos del giro performático han

resultado, entonces, en nuevas orientaciones metodológicas, en una ampliación de los objetos de estudio conectados con la investigación de las relaciones y los procesos, y, finalmente, en un énfasis renovado en la transdisciplinariedad en las artes y en las ciencias.

En “El giro hacia los feminismos”, Sonia E. Álvarez y Claudia de Lima Costa proponen, por una parte, que la corriente dominante de los estudios latinoamericanos sobre cultura, poder y política no tomó, y tal vez aún no toma, en cuenta de manera seria los avances de la investigación feminista, y, por otra, que los tempranos estudios sobre género en la región no prestaron suficiente atención a la cultura. Mientras las intervenciones feministas tuvieron un claro impacto sobre los estudios culturales anglosajones, Álvarez y Costa sostienen que dicha influencia fue, en el mejor de los casos, mínima en América Latina, a pesar de la clara significación política de la cultura para el temprano segundo ciclo de activismo feminista en la región. Las autoras, concentrándose en Brasil, revisan varios factores que ayudan a entender por qué la investigación feminista dominante tendió a minusvalorar la cultura, y especialmente, la política de lo cultural en sus análisis. Afirman, asimismo, que para los primeros años de la década de 1990 las acciones culturales de las activistas habían sido relativamente invisibilizadas por el ascenso de una política feminista con un carácter más institucionalizado, profesionalizante y dedicada a las políticas públicas. El capítulo concluye con una consideración de cómo y por qué la política cultural ha vuelto a la palestra desde el cambio de siglo en múltiples formas de activismo subalterno y feminista en Brasil.

El capítulo de Alberto Moreiras, “El segundo giro de la deconstrucción”, reflexiona sobre la diferencia entre la importancia de la deconstrucción en la década de 1990 y su relevancia ahora para los estudios latinoamericanos. Lo hace a través de una crítica del concepto del doble registro que Jacques Derrida desarrolla en *Specters of Marx*. Para Moreiras, las condiciones históricas han cambiado en tal grado que la idea derridiana de un primer registro del pensamiento ya no funciona, lo que significa también que el segundo registro

tampoco. Las condiciones para el pensar deconstructivo han cambiado. Esto hace necesario pensar en un segundo giro de la deconstrucción en el campo, o, dicho de otra manera, en una segunda etapa de la deconstrucción crítica. El capítulo discute, entonces, el primer giro deconstructivo y el momento de la incorporación de la deconstrucción a los estudios latinoamericanos en la década de 1990. Lo hace a partir de una revisión general de la irrupción de la llamada teoría crítica en la universidad estadounidense en la década de 1980 y de su incorporación tardía en los círculos del hispanismo en los Estados Unidos. La tercera y última parte del capítulo procura formular un nuevo rol para la deconstrucción en esta, su segunda etapa.

En “Los giros en las políticas culturales”, Ana Wortman estudia la estrecha relación durante estos últimos veinticinco años, entre, por una parte, los conceptos de cultura y de estado en América Latina y, por otra, las formas apropiadas de intervención del estado en el área de la cultura. La cultura misma, y ya no solo la idea del estado democrático, ha ido cambiando en estas últimas décadas. El capítulo explora, por un lado, los autores más importantes de este esfuerzo por repensar las políticas culturales dentro de los estudios latinoamericanos, y, por otro, algunos ejemplos ilustrativos de políticas culturales en Brasil y Argentina.

En su capítulo “El giro transatlántico”, Bécquer Seguí se ocupa de dos corrientes teóricas que han dominado esta área. Los estudios transatlánticos, en el sentido más amplio, quisieron romper con el paradigma nacional o nacionalista en los estudios literarios y culturales. Animados por el trabajo de expertos en el área colonial, como Rolena Adorno y Walter D. Mignolo, los estudios transatlánticos desplazaron el énfasis desde los límites del territorio nacional hacia una visión abarcadora de los circuitos transnacionales de información, intercambio y solidaridad política en un contexto intercontinental. Hoy, académicos que trabajan el área de América Latina moderna, como Tania Gentic y Alejandro Mejías-López han usado los estudios transatlánticos para destacar, por ejemplo, el rol que la amplia circulación de periódicos en el siglo XIX tardío tuvo en el desarrollo de

los movimientos literarios continentales. Otros, como Rachel Price e Ignacio Infante, han valorado estos estudios como un método comparativo útil para estudiar juntos autores latinoamericanos y españoles. A pesar de la proliferación de los estudios transatlánticos el cambio todavía parece dominado por dos desarrollos teóricos paralelos: el subalternismo, que se deriva del trabajo de Mignolo, y el textualismo practicado por Julio Ortega. El capítulo trata de explicar las razones y, también, los impasses teóricos a los que la competencia entre estos paradigmas ha llevado y sus posibles consecuencias futuras.

Robert McKee Irwin y Mónica Szurmuk, en su capítulo “El giro del género y la sexualidad”, proponen que los nuevos acercamientos teóricos al género y la sexualidad, la creciente participación de las mujeres en la vida social pública, la mayor visibilidad de la diversidad sexual en la universidad y los cambios en las actitudes de una nueva generación, fueron todos factores que influyeron en un cambio importante en la consideración del género y la sexualidad en la investigación latinoamericana y en los estudios latinoamericanos en el Norte Global. El ensayo estudia cómo se dio este cambio en la década de 1990 y en el comienzo del nuevo siglo. Para ello se ocupa del trabajo de varias figuras claves que incluyen a Sylvia Molloy, Marta Lamas, Carlos Monsiváis, Nelly Richard y Heloísa Buarque de Holanda. También presta atención a desarrollos teóricos decoloniales más recientes en los Estados Unidos que destacan la interseccionalidad, y especialmente la raza, en su trabajo con el género y la sexualidad dentro de lo que ha sido llamado *queer of color critique* (teoría crítica cuir de color). En América Latina esto ha significado la articulación de pensamientos autónomos sobre estos temas en torno al desarrollo de la teoría cuir o de la disidencia sexual. En estos últimos casos, estos teóricos se basan en el trabajo pionero, y anterior al de Judith Butler, de intelectuales como Gloria Anzaldúa (en los Estados Unidos) y Néstor Perlongher (en América Latina) para estudiar problemas de raza, transgéneros, derechos, bio y necropolíticas en un contexto cambiante en que muchos temas que parecían impensables en la década de 1980 (por el ejemplo, el matrimonio entre personas del

mismo sexo) se han vuelto completamente aceptables, aun cuando la violencia estatal contra las mujeres pobres y las poblaciones sexualmente diversas se ha intensificado.

En “El giro afectivo”, Laura Podalsky estudia el creciente reconocimiento del rol que la emoción, el afecto y/o los flujos sensoriales juegan como fuerzas generadoras en procesos políticos y culturales en varias disciplinas, entre ellas, los estudios literarios, la crítica cultural, los estudios de cine, y, en un grado menor, la antropología y la historia. La primera parte del capítulo estudia los factores que han motivado a los estudiosos en dichos campos a “pensar el afecto” o a percibir en el conjunto de términos asociados a ese concepto un medio para iluminar dinámicas socioculturales latinoamericanas. Estos factores incluyen el interés por examinar la vida psicosocial durante y después de las dictaduras y los conflictos armados; el rol de las dinámicas afectivas en la cohesión de grupos o colectivos como las comunidades cuir o los movimientos sociales; y, finalmente, la función de los regímenes emocionales en el sostenimiento de un determinado régimen sociopolítico, orden económico o formación estatal, desde el período colonial al actual. El ensayo propone luego que este creciente corpus de investigaciones revela, de manera indirecta, una preocupación subyacente –y a menudo no reconocida por los mismos investigadores– sobre la función de las emociones, que surge del privilegio o de la valoración de la “distancia crítica” y la sospecha de lo sensorial como impulsos definidores de la investigación social. El capítulo concluye con una consideración del potencial del giro afectivo para futuras investigaciones.

En su capítulo, el último de este libro, Abraham Acosta se ocupa de lo que ha sido llamado el giro posthegemónico en América Latina. Desarrolla para ello una conceptualización doble de posthegemonía, por un lado, la condición política generalizada generada por los efectos sociales y económicos del reinado global del neoliberalismo y del consecuente desplazamiento del Estado nación como árbitro del control soberano y de la gubernamentalidad. Por otro lado, concibe la posthegemonía a la luz, o al menos como un corolario directo de

la emergencia simultánea de la teoría del afecto en la universidad estadounidense. Apoyándose en pensadores como Gramsci, Hardt y Negri, Carlo Galli y Brian Massumi y en estudiosos de lo posthegemónico como Gareth Williams, Alberto Moreiras y Jon Beasley-Murray, Acosta piensa tanto las implicaciones políticas y epistemológicas de lo posthegemónico en América Latina y en el mundo, como lo que el concepto pueda llegar a representar en el futuro de las discusiones sobre política y cultura.

Bibliografía

- AHR. (2012). AHR Forum: Historiographic “Turns” in Critical Perspective. *American Historical Review*, 117(3), Junio, 671-813.
- Atkinson, A. (2015). *Inequality: What Can be Done*. Cambridge: Harvard UP.
- Bonnell, V. E. y L. Hunt (eds). (1999). *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Berkeley: UC Press.
- Boghossian, P. (2007). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford UP.
- Bordwell, D. y N. Carroll (eds.). (1996). *Post-Theory: Reconstructing Film Studies*. Madison: University of Wisconsin Press.
- CEPAL. (2015). *Inestabilidad y desigualdad: la vulnerabilidad del crecimiento en América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas.
- Fluck, W., Pease, D. E. y Rowe, J. C. (eds.). (2011). *Re-Framing the Transnational Turn in American Studies*. Hanover: Dartmouth College Press.
- Iggers, G. (2005). *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*.

Kuhn, T. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions. Fiftieth Anniversary Edition*. Chicago: Chicago UP.

Milanovic, B. (2016). *Global inequality*. Cambridge: Belknap Press.

Patai, D. y Corral, W. (eds.). (2005). *Theory's Empire*. Columbia UP.

Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty First Century*. Cambridge: Belknap Press.

Reich, R. (2015). *Saving Capitalism for the Many not the Few*. New York: Knopf.

Stiglitz, J. (2013). *The Price of Inequality*. New York: W. W. Norton.

Ticineto Clough, P. y Halley, J. (eds.). (2007). *The Affective Turn. Theorizing the Social*. Durham: Duke UP.

El giro de la memoria en América Latina*

Trayectorias, desafíos, futuros

Michael J. Lazzara

A más de cuarenta años de las dictaduras militares y los sangrientos conflictos civiles que tuvieron lugar a lo largo de América Latina, la memoria se ha convertido en campo de batalla y grito de guerra, en un concepto que activistas y académicos utilizan para denunciar graves violaciones a los derechos humanos y para articular los retos de consolidar la democracia tras tiempos de violencia política. Desde la década de 1980, la memoria se ha arraigado firmemente en las disciplinas de las humanidades y ciencias sociales y, poco a poco, ha ganado presencia institucional. Además de ser un concepto universalmente identificable –con fuertes vínculos semánticos y políticos con los derechos humanos, con el activismo y con las políticas de izquierda–, en el campo académico existen revistas especializadas y series de libros dedicadas a la memoria, así como una infinidad de conferencias, simposios, talleres e incluso programas graduados en los Estados Unidos, Europa y América Latina que se enfocan en el problema del “pasado reciente”.

* Traducido por Stephanie Rohner Stornaiuolo.

Ante esta abundancia de memoria y su omnipresencia en la academia, y en la sociedad en general, críticos como Andreas Huyssen (2003) han advertido los peligros de un exceso de memoria; otros, incluso aquellos que hicieron las contribuciones iniciales más importantes en el área, han señalado que el momento de la memoria ya pasó.¹ Sin embargo, otros todavía creen firmemente en los *estudios de memoria* [o los *estudios sobre memoria(s)*] como un espacio inter- o transdisciplinario productivo desde el cual pensar sobre las dinámicas individuales, sociales y culturales de los “actos de memoria” y su potencial para fortalecer democracias y consolidar culturas de derechos humanos luego de dictaduras, guerras y otros conflictos violentos.

Dada la consolidación de los estudios de memoria en los estudios latinoamericanos, mi objetivo en este capítulo es ofrecer algunas directrices y preguntas para promover una conversación sobre el “giro de la memoria”: sobre las trayectorias específicas que los estudios de memoria tomaron en América Latina, los retos que presenta este campo de estudio, sus posibles futuros y su potencial pedagógico. Argumentaré que si bien la memoria continúa albergando potencial pedagógico y político significativo para los estudios de área latinoamericanos, los estudiosos de la memoria deben también buscar una renovación y permanecer atentos al posible agotamiento del tema. Igual de importante es insistir en la repolitización –o continua politización– de un espacio interdisciplinario de investigación que nació en la lucha política, pero que, a través de su progresiva institucionalización, corre el riesgo de perder el contacto con sus orígenes y su misión en el activismo. Si tenemos presentes las posibles limitaciones de los estudios de memoria, el campo puede seguir sirviendo como una herramienta poderosa para atravesar los límites disciplinarios en la academia, para tender puentes entre espacios académicos y espacios fuera de la academia, y para crear alianzas entre investigadores involucrados y comprometidos políticamente tanto en el Norte como en el Sur globales.

¹ Ver, por ejemplo, “Present Pasts: Media, Politics, Amnesia” en Huyssen (2003).

Los estudios de memoria en el contexto de los estudios latinoamericanos: orígenes y trayectorias

El estudio de la memoria en América Latina se afianzó a partir de la década de 1980 y más aún a lo largo del período 1990-2000, de la mano de los esfuerzos de las sociedades posdictatoriales y postconflicto por crear democracias y negociar los complejos significados del pasado.

Más allá de América Latina, los estudios de memoria contemporáneos emergieron a mediados de la década de 1980 en el contexto de los estudios del Holocausto y se enfocaron, en un principio, en los aspectos narrativos de la memoria: las dificultades de hablar del trauma y de las consecuencias del Shoá, los vacíos y silencios presentes en las narrativas postraumáticas de las víctimas, y las batallas entre historias y memorias oficiales y subalternas. Estos focos temáticos ofrecieron un mapa conceptual inicial y ayudaron a crear las condiciones para que emergiera una serie de conversaciones en las sociedades latinoamericanas, particularmente en aquellas del Cono Sur que estaban luchando en esos mismos años por comprender los Estados dictatoriales en los que todavía vivían (en el caso de Chile) o de los que estaban recién saliendo (en los casos de Argentina y Uruguay).

En América Latina, en consecuencia, el “giro de la memoria” en su primera oleada (desde la década de 1980 hasta mediados o fines de la siguiente) estuvo principalmente vinculado a memorias traumáticas y a las formas que estas tomaron; la primera oleada tomó un interés especial en el tono freudiano que iba adoptando el pensamiento posdictatorial al mismo tiempo que subrayaba el trabajo del duelo y el destino de la izquierda “derrotada”. En esta primera oleada, la obra de críticos culturales como Idelber Avelar, Nelly Richard y Alberto Moreiras fue clave, así como lo fueron también revistas académicas como *Punto de Vista*, de Beatriz Sarlo en Argentina, o la *Revista de Crítica Cultural*, de Nelly Richard en Chile. Dichos críticos y revistas, entre otros, jugaron un papel significativo en el planteamiento de una agenda intelectual para lo que era todavía una incipiente área

de investigación. En el ámbito de las ciencias sociales, los libros de Guillermo O'Donnell y de otros incentivaron reflexiones sobre las transiciones a la democracia y los desafíos que estas imponían.²

El nuevo milenio trajo una nueva etapa en los estudios de memoria (de mediados y fines de la década de 1990 al presente), que fue impulsada principalmente por Elizabeth Jelin (junto con Carlos Iván Degregori, Eric Hershberg y Steve J. Stern) y el proyecto “Memorias de la represión” [*Collective Memory of Repression*, en inglés] copatrocinado por el Social Science Research Council (SSRC) y la Fundación Ford. Este influyente proyecto y los doce volúmenes que se publicaron a partir de él, estableció una temprana agenda intelectual para un área joven de investigación al incorporar al debate nuevos temas como archivos, monumentos conmemorativos, lugares, pedagogías e instituciones. Desde sus inicios, el proyecto de Jelin y sus colegas tuvo un enorme impacto en los espacios académicos del Sur y del Norte globales. Buscó formas de adaptar y expandir reflexiones tempranas sobre memoria y de sistematizar esas reflexiones creando redes de académicos y publicaciones. Todo ello desembocó en el surgimiento de una comunidad latinoamericana y latinoamericanista de investigadores de la memoria. A partir del año 2001, la iniciativa de Jelin se institucionalizó aún más a través de la creación de un programa de maestría en estudios de memoria ofrecido por el Núcleo de Estudios sobre Memoria del Instituto de Desarrollo Económico y Social de Buenos Aires (IDES).

El proyecto “Memorias de la represión” no solo fue importante debido a las redes que creó y el trabajo intelectual que hizo, sino también porque desafió el legado de las dictaduras del Cono Sur que querían callar la disidencia intelectual en los espacios universitarios. Los regímenes militares, como parte de la reacción contrarrevolucionaria de las décadas de 1970 y 1980, eliminaron de las universidades de la región a académicos etiquetados de “subversivos” y que percibían como una amenaza a su renovación neoliberal de la sociedad. El

² Ver, por ejemplo, Avelar (1999); Richard (1994); Moreiras (1999); y O'Donnell *et al.* (1986).

proyecto liderado por Jelin, que surgió una década después de iniciada la transición argentina, se esmeró en reconstruir, valientemente, ciertos espacios intelectuales que habían sido debilitados por la dictadura (aunque, por cierto, no destruidos). Además, centralizó la memoria en la academia argentina y formó a una generación de jóvenes académicos tanto de América Latina como de los Estados Unidos, que representarían el futuro del campo de los estudios de memoria.

Sin subestimar el papel crucial que desempeñó el proyecto “Memorias de la represión” en introducir la memoria a las discusiones académicas latinoamericanas y latinoamericanistas, no debemos olvidar que la memoria en América Latina surgió primero y sobre todo del activismo y la lucha política. Solo después (o quizá hasta cierto punto de manera simultánea) se convirtió en una consigna para académicos que también eran activistas o que eligieron solidarizarse con los proyectos políticos de aquellos que más sufrieron las atrocidades de las dictaduras. En consecuencia, la memoria tiene una historia que debe ser reconocida.

Al referirse a este asunto en el nuevo prólogo a *Los trabajos de la memoria* (1999, 2012; *State Repression and the Labors of Memory*, 2003), Jelin señala que el ímpetu original del proyecto fue “acompañar críticamente” a ciertos actores sociales, como a los familiares de los detenidos-desaparecidos, y reflexionar junto a ellos sobre sus experiencias del pasado reciente. Jelin aclaró en una entrevista posterior que la noción de “ciudadanía” –no memoria– fue, para el grupo, la primera puerta de entrada a los debates posdictatoriales (Mombello, 2014, p. 147). Al escuchar cuidadosamente el lenguaje empleado por los nuevos movimientos sociales que estaban emergiendo en Argentina después de la dictadura, los académicos descubrieron que memoria era ya un término central en las luchas de los activistas de derechos humanos y, por tanto, decidieron utilizar ese mismo término como base para una reflexión académica sobre la posdictadura y sus desafíos. Steve J. Stern (2016) hace eco de este punto para el caso chileno al mostrar que ya existían luchas activistas importantes por la memoria en Chile inmediatamente después del golpe de 1973, mucho antes

de que se consolidara un lenguaje académico sobre la memoria. No fue sino hasta fines de la década de 1970 y principios de la siguiente que la memoria se volvió un concepto rápidamente identificable y se enraizó profundamente en la sociedad chilena como una “palabra clave” cultural (pp. 122-125). Esta palabra clave adquirió aún más peso político y cultural tras la detención de Pinochet en Londres en 1998. Hoy en Chile, como en otros países de América Latina (en mayor o menor medida), existen un Museo de la Memoria y los Derechos Humanos, estudiantes invocando la memoria en las calles y un lenguaje de la memoria que todos reconocen como tal.

Junto a este proceso, a lo largo de la década de 1990, e incluso más en la primera del 2000, las luchas por la memoria en el Cono Sur se convirtieron en políticas de memoria más elaboradas a nivel institucional –políticas altamente contenciosas, por cierto, pero políticas al fin y al cabo– que incluyeron comisiones de la verdad, reparaciones a las víctimas y otras medidas. Dicho de otra manera, llegó un momento en el que los gobiernos de las transiciones no podían ignorar los reclamos por la memoria, la verdad y la justicia, originados en la cultura activista, en la ciudadanía y en los espacios académicos.

Es justo reconocer que por mucho tiempo los estudios de memoria latinoamericanos centraron su atención en los países y experiencias del Cono Sur. A pesar de que las transiciones a la democracia en Argentina, Chile y Uruguay siguieron caminos algo diferentes, los países del Cono Sur tenían en común que los dictadores habían desatado sus “guerras sucias” contra militantes de izquierda en conflictos que fueron sumamente desiguales y en los cuales los militantes, brutalmente torturados y reprimidos de tantas maneras, tuvieron poca o ninguna posibilidad de contrarrestar esa violencia. Los papeles de víctimas y perpetradores –a pesar de las “zonas grises” que inevitablemente surgieron en los casos de Chile, Argentina y Uruguay– fueron estudiados con cuidado y rigor. En contraste, los casos del Cono Sur no generaron una reflexión tan robusta sobre ciertas dimensiones de la violencia que fueran más características o pertinentes a las experiencias de países como Perú, Colombia o México, los que

experimentaron (o continúan experimentando) conflictos civiles en los cuales la frontera entre la víctima y el victimario se borra y en los cuales la raza, la etnicidad y la indigeneidad entran aún más decisivamente en juego.³

Desde el inicio del nuevo milenio, el campo de los estudios de memoria se ha expandido para dar cabida a las particularidades y complejidades de los contextos latinoamericanos más allá del Cono Sur: principalmente, Perú, Colombia, El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Brasil y México. Esta expansión geográfica del área que –argumento– constituye una “tercera oleada” en los estudios de la memoria latinoamericanos, plantea nuevas preguntas, en tanto que las experiencias de violencia en el Cono Sur y la teorización que generaron, aunque análogas, no son directamente traducibles ni aplicables a estos otros contextos.

Perú y Colombia, por ejemplo, son casos en los que una larga tradición de estudios de la violencia –particularmente la violencia en las zonas rurales– formó la base para un emergente interés en la memoria a fines de la década de 1990 y en los años 2000. Desde los primeros años del “conflicto armado interno” peruano, los científicos sociales en el Perú y fuera del país se dedicaron a tratar de comprender la compleja naturaleza de la violencia y sus efectos en una gran población campesina e indígena en Ayacucho. Para mediados de la década de 1980, publicaciones como *El Diario Marka* o la revista *Ideele*, junto con volúmenes editados posteriormente como *Perú en el fin del milenio* (1994), de Heraclio Bonilla, o *Los senderos insólitos del Perú: Guerra y sociedad, 1980-1995* (1999), de Steve J. Stern,

³ El informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú, por ejemplo, ofreció: “una narrativa histórica que demostraba los continuos problemas de racismo contra la población indígena, la centralización del poder en la élite predominantemente blanca y mestiza de la costa, y la implementación de ‘gobernar por abandono’ en que el Estado estaba esencialmente ausente en grandes sectores del territorio nacional... Si bien la comisión condenó al grupo armado Sendero Luminoso como los principales perpetradores de la violencia (en 54 casos de muertes y desapariciones)... atribuyó también responsabilidad a los gobiernos consecutivos (Belaunde, García y Fujimori) y partidos políticos que renunciaron a su autoridad en favor de las fuerzas armadas (responsables de un 29% de las muertes y desaparecidos) y la policía (un 7%)” (Milton, 2014, p. 7).

que incluyeron contribuciones de voces pioneras como las de Carlos Iván Degregori, Ponciano del Pino y Jo-Marie Burt, crearon un debate intelectual vibrante y muy público sobre el conflicto. La subsecuente participación de intelectuales peruanos como Degregori y Del Pino en el proyecto “Memorias de la represión” del SSRC ayudó a impulsar y “fundar” los estudios de memoria en el Perú. Aparecieron varios estudios del caso peruano en un libro clave editado por Degregori titulado *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú* (2003), que se podría argumentar inauguró los estudios de memoria en ese país. La coincidencia temporal de *Jamás tan cerca* con la publicación del informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en agosto de 2003 creó una perfecta constelación de eventos para que florecieran los estudios de memoria en el Perú.

Sin embargo, a pesar de la promesa que representaba la memoria en el Perú al iniciar el nuevo milenio, es posible afirmar que hoy los estudios de memoria no están tan firmemente arraigados ahí como lo estuvieron los estudios sobre violencia política en el período 1980-1900. En el presente, los espacios políticos para las discusiones sobre memoria en Perú continúan siendo altamente conflictivos y los usos de la memoria, un tanto limitados. Gabriel Salazar Borja (2015) sostiene, en este sentido, que el énfasis de la CVR en la necesidad de crear una cultura basada en “una memoria-deber” (una suerte de imperativo a recordar) resultó en la atribución de una función humanitaria a la memoria, la cual, a la larga, limitó la habilidad de intelectuales –muchos de los cuales continúan defendiendo el mandato de la comisión o que participaron directamente en ella– de usar la memoria para criticar verdaderamente el presente (p. 297). En el Perú, recordar la violencia pasada ha significado, sobre todo, reflexionar sobre las víctimas –no tanto afrontar las zonas grises de la violencia, las subjetividades ambiguas o las implicaciones políticas del pasado para el presente–, aunque esta situación empieza a cambiar. Salazar Borja (2015), así, identifica varios retos para los estudios de memoria en el Perú: la necesidad de desvincularlos de un enfoque exclusivo en las “víctimas”, la necesidad de reflexionar acerca de la memoria en

otros lugares más allá de Ayacucho (como Lima, la selva o las áreas de producción de coca), y la necesidad de crear espacios institucionales y dar apoyo a grupos emergentes de jóvenes intelectuales que están haciendo un trabajo urgente, como el taller de estudios sobre memoria Yuyachkanik en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima) (p. 297).

Según Marta Cabrera (2005), Colombia sufrió un problema diferente a mediados de la primera década del 2000, aunque no completamente desvinculado del caso peruano: en Colombia hubo una producción popular, académica y artística prolífica, pero que careció *a veces* de una complejidad narrativa que pudiera dar cuenta de la compleja naturaleza de la violencia política en ese país. De manera análoga al caso del Perú en las décadas de 1980 y 1990, en Colombia existía una tradición académica de *violentología* desde la década de 1960,⁴ aunque una reflexión académica formalizada sobre la memoria (o su falta) emergió un tiempo después –quizá con la publicación del trabajo seminal de Gonzalo Sánchez Gómez, *Guerras, memoria e historia* (2003), en el cual este argumenta que décadas de amnistías y perdones, y de imponer el olvido, ocasionaron que los colombianos confundieran “la amnistía con paz”– (p. 90). Frecuentemente en Colombia se produjo una mistificación de la violencia, en la cual casi se concibió la violencia como parte de la identidad nacional colombiana. Por tanto, los trabajos sobre memoria no lograron, en muchas ocasiones, detallar las causas y formas específicas de la violencia, y, como Cabrera (2005) también ha sostenido, carecieron de “rituales adecuados y de una narrativa capaz de articular la pluralidad de memorias [que dan forma a la] *historia*” (p. 52). Sin embargo, todo esto comenzó a cambiar a partir de 2005.

⁴ La tradición intelectual de la violentología incluye obras clásicas como *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social* (1962), de Monseñor Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna, o el más reciente *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964* (1990), de María Victoria Uribe. Estos libros, junto con muchos otros, sentaron las bases para los estudios de memoria colombianos.

La Ley de Justicia y Paz de julio de 2005 estableció la culpabilidad de paramilitares en las violaciones a los derechos humanos y en el desplazamiento masivo de civiles; también recalcó el papel que desempeñaron las fuerzas insurgentes de la guerrilla en el conflicto, así como la colusión del gobierno con las fuerzas paramilitares. Este reconocimiento oficial de la naturaleza compleja y multidimensional de la violencia por parte del Estado colombiano representó un momento decisivo para la memoria. La ley de 2005 estableció la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación y el Grupo de Memoria Histórica, cuyo mandato era “producir y difundir una narrativa histórica sobre el conflicto armado en Colombia” (Ciorciari *et al.*, 2012). El reporte de julio de 2014 *¡Basta ya!* fue seguido de muchas otras publicaciones sobre diversos temas que iban de la antropología forense a los estudios de género, el rol de los medios de comunicación, los efectos de las acciones de la guerrilla en la población civil, las desapariciones forzadas de personas y los desplazamientos. Los trabajos actuales sobre Colombia se están enfocando en memorias racializadas, memorias de comunidades marginalizadas como los activistas LGBTQI (lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, *queer* e intersexuales) y temas antes ignorados como las minas antipersonales y sus efectos en la población civil.

Si bien este auge de la memoria en Colombia es impresionante y significativo –así como lo son los esfuerzos de los lugares de memoria como el Museo Casa de la Memoria en Medellín– tenemos que recordar que los esfuerzos de memoria en Colombia permanecen orientados, sobre todo, a los ideales de paz y reconciliación. Este escenario marca una diferencia esencial con países como Argentina y Chile, donde luego de los primeros años de transición a la democracia, la idea de la reconciliación perdió fuerza en el lenguaje del activismo y del estudio de la memoria. Los críticos chilenos y argentinos, tras mucha discusión, parecen haber concluido que el conflicto y las diferencias de opinión –más que un acuerdo políticamente impuesto– debe servir de base para crear democracias saludables, y que la memoria es, de hecho, más “productiva” cuando sirve como campo de batalla para

debatir visiones discrepantes del pasado.⁵ En contraste, la naturaleza duradera del conflicto colombiano hace que la reconciliación y la paz adquieran significados diferentes en ese contexto. Por consiguiente, vale preguntar: ¿cómo influyen las particularidades de la situación colombiana en el tipo de trabajo sobre la memoria que está surgiendo ahí? Parece necesario, en consecuencia, fomentar una aproximación crítica a la memoria y reconocer, al mismo tiempo, que las particularidades y necesidades de cada contexto nacional van a dictar las formas en que se desarrollan los debates sobre la memoria.

Momentos temáticos en los estudios de memoria

Con el transcurso del tiempo, las discusiones sobre memoria en América Latina han pasado por etapas que pueden comprenderse como “momentos” dentro de las tres “oleadas” principales que describí en la sección anterior. Estos momentos no son mutuamente exclusivos y a veces se superponen.

En resumidas cuentas, un primer momento, que correspondió aproximadamente a las décadas de 1980 y 1990, se enfocó fundamentalmente en las víctimas de la violencia dictatorial y en sus testimonios sobre la tortura, el exilio y otras formas de sufrimiento. Este momento testimonial generó debates sobre los silencios y omisiones de los testimonios, así como sobre las posibilidades e “imposibilidades” (siguiendo a Primo Levi, Giorgio Agamben y otros) de dar cuenta de las experiencias traumáticas. La necesidad de una “escucha empática” fue también central en este debate.⁶ Durante esta primera etapa, críticos de arte y críticos literarios escribieron exhaustivamente sobre las posibilidades de expresar lo “inexpresable” a través de la producción cultural.⁷

⁵ Ver, por ejemplo, Moulian (2000).

⁶ Ver Felman y Laub (1992).

⁷ Mi propio trabajo inicial (Lazzara) participó en este momento.

Una vez que estos debates sobre el testimonio y la relación entre narrativa y trauma estuvieron sólidamente establecidos, una segunda etapa en los debates sobre memoria concentró su atención en el momento predictatorial: el período de militancia y lucha revolucionaria que vino antes de los regímenes militares. Esta ligera ampliación del campo histórico, que permitió la inclusión de las décadas de 1960 y 1970, no fue para nada insignificante, puesto que dejó ver el deseo de pasar de una comprensión aislada de las dictaduras a una visión más extensa y contextualizada.

Por muchos años, después de los golpes militares, y bien entrado el período de transiciones a la democracia, la militancia de izquierda fue un tema tabú que, en general, fue muy poco discutido públicamente. Hablar de memoria o, incluso, sobre la “historia reciente” se limitaba, en gran parte, a discusiones sobre las violaciones a los derechos humanos que ocurrieron durante los regímenes militares, o sobre las dimensiones internacionales de esas violaciones de derechos, como la Operación Cóndor o lo ocurrido en la Escuela de las Américas. La derrota de la izquierda era un tema traumático que muchos individuos y, más ampliamente, sociedades en transición no estaban completamente preparados para enfrentar, o que llevaba, en ciertos casos, un fuerte estigma social. Para confrontar tales estigmas, los últimos años de la década de 1990 y los primeros de la de 2000 trajeron una ola de libros y películas que plantearon discusiones abiertas sobre la militancia a través de diversas representaciones que iban de vindicaciones heroicas del sueño utópico, como en *Cazadores de utopías* (1996), del director argentino David Blaustein, a cuestionamientos profundamente revisionistas y valientes de las formas en que organizaciones como Montoneros habían alcanzado sus metas, como en *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años 70* (2005), de Pilar Calveiro. Otras reflexiones más recientes, como señala Hugo Vezzetti, han cuestionado el uso que hicieron los movimientos de guerrilla de la violencia o promovido debates matizados sobre la legitimidad de la lucha armada como medio para cambiar

la sociedad.⁸ Estas reflexiones han estado acompañadas, no sin controversia y discusión, por un esfuerzo por recuperar las biografías de aquellos que murieron: retratarlos no solo como combatientes, sino también como personas, como seres humanos con vidas, sueños, ideales y convicciones políticas.

La tercera y más reciente etapa de desarrollo en los debates sobre memoria, que corresponde aproximadamente a los últimos diez o quince años (y que coincide hasta cierto punto con los debates sobre la militancia), se ha enfocado en las experiencias y memorias de los “hijos” de la dictadura: ya sea de los hijos e hijas de los militantes desaparecidos o de aquellas personas que crecieron durante las dictaduras o conflictos civiles pero que no tuvieron lazos directos de parentesco con los muertos. La película de Albertina Carri, *Los rubios* (2003), es quizás uno de los ejemplos más conocidos y ampliamente analizados del primer caso, mientras que la obra literaria de Alejandro Zambra en Chile representa un buen ejemplo del segundo. La reflexión posmoderna de Carri sobre sus padres desaparecidos es un cuestionamiento provocativo e innovador de “la verdad”; la película generó mucha discusión no solo por su estética experimental, sino también porque se atrevió a cuestionar los discursos de las víctimas, de los antiguos militantes, de las organizaciones de derechos humanos y las del Estado, sin dejar a ningún grupo libre de crítica. Las novelas de Zambra, como por ejemplo *Formas de volver a casa* (2011), abordaron también aspectos poco explorados, como las memorias de la clase media o la figura del *bystander* que era consciente de la violencia, pero no hizo nada por detenerla. De manera simultánea a esta etapa más cercana, las investigaciones más recientes sobre memoria –un asunto al que volveré más adelante– están comenzando a prestar atención a temas como memorias en contextos “cotidianos”;

⁸ Mi referencia es a una reciente presentación de Vezzetti (noviembre 2014) en el Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA), Universidad Centroamericana-Managua: “Nuevas memorias de la violencia política en la Argentina. La violencia revolucionaria en primera persona: del crimen y las víctimas a las escenas de reconciliación” (sin publicar). Ver también Vezzetti, *Sobre la violencia revolucionaria*; y Beverley.

memorias populares; la relación entre memoria, género y sexualidad; el papel de las nuevas tecnologías en la configuración de memorias; la relación entre memoria, raza y etnicidad; y la circulación transnacional de la memoria.

A lo largo de sus más de treinta años de desarrollo, los estudios de memoria se han consolidado como un área de investigación –quizás incluso una (trans)disciplina– que ha conseguido generar trabajos interdisciplinarios fructíferos, ayudar a los académicos a romper con las disciplinas tradicionales e involucrarse en actividades político-democráticas en un sentido amplio –ya sea a través de intervenciones intelectuales, activismo o una combinación de ambos–. Los estudios de memoria, asimismo, han facilitado la formulación de una serie de preguntas sobre las sociedades en transición y han permitido a los estudiosos combatir narrativas hegemónicas u oficiales que impiden el fortalecimiento de la democracia. Puesto que la memoria se ha convertido –como he apuntado– en un término universalmente reconocible a lo largo de la región y en diferentes sectores de las sociedades latinoamericanas, ha sido también un marco efectivo, entre otros, para fomentar la acción y la legibilidad social, ética y política.

Los retos de los estudios de memoria

Como cualquier campo emergente, los estudios de memoria se enfrentan a desafíos. Por limitaciones de espacio, me enfocaré en tres retos que necesitan ser discutidos antes de imaginar posibles futuros para los estudios de memoria latinoamericanos: 1) superar la fragmentación de los estudios de memoria a través de la promoción de una interdisciplinariedad aún más dinámica; crear puentes entre Norte y Sur (es decir, mitigar las tensiones entre los académicos que se dedican a los estudios de memoria desde los Estados Unidos y Europa y aquellos que lo hacen en América Latina); y 3) mitigar

la división local-global para fomentar un estudio comparativo más riguroso de los casos.

1. *Superar la fragmentación de los estudios de memoria a través de una interdisciplinariedad aún más dinámica.* Cuando hablamos acerca del trabajo sobre memoria, es probable que estemos discutiendo muchas cosas al mismo tiempo: la memoria como política, como activismo, como institución, como práctica crítica, como producción artística, como producción académica, como patrimonio, etcétera. Dado el abanico de temas que abarcan los estudios de memoria y las muchas disciplinas que pretenden incluir, estos caen en el riesgo de fragmentarse, al punto de perder la base para que académicos de distintas disciplinas entablen un diálogo fructífero.

Vemos aparecer este riesgo de fragmentación ya en la década de 1980, cuando se dio una ruptura entre los científicos sociales afiliados a Flacso-Chile, que estudiaban qué significaba vivir en un régimen autoritario, y aquellos académicos organizados alrededor de la escena artística de vanguardia, que exploraban el período dictatorial no enfocándose en los procesos de racionalización de la memoria oficial y las instituciones, sino en lo “residual” y lo subalterno como estrategias para descubrir aquello que las narrativas oficiales eclipsaban. Nelly Richard, cuya voz fue pionera en esta exploración de las memorias “residuales” de la cultura, nos recuerda que en el Chile de la década de 1980 existió una potencial base para el diálogo entre “sociólogos de la cultura” (léase los científicos sociales) y aquellas voces vinculadas a las humanidades o a la escena artística de vanguardia (la llamada “Escena de Avanzada”); sin embargo, esas conversaciones cesaron cuando cada grupo se negó a comprender el lenguaje crítico en el que el otro se expresaba o no lo valoró. Richard (1994) atribuye el conflicto –esencialmente un conflicto disciplinario– a la “*tensión crítica* entre saberes irregulares y saberes regulares, entre lenguajes en exposición y técnicas de resguardo, entre bordes de experimentación y fuerzas de demostración, entre des-bordes de géneros y contenciones disciplinarias” (p. 74).

De una manera similar, el área de “estudios sobre justicia transicional” (*transitional justice studies*), que también se consolidó como un campo de investigación a fines de la década mencionada y principios de la siguiente, ha interactuado y convivido con los estudios de memoria, a pesar de que siempre ha permanecido algo desconectada. Los estudios sobre justicia transicional ofrecen un espacio en el cual los investigadores enfatizan y analizan los mecanismos institucionales para la memoria, como los juicios, las comisiones de la verdad, las negociaciones por la paz y los procesos de justicia oficiales y no oficiales. Cuando las preguntas sobre narrativa o representación se intersectan con estas preocupaciones, los estudiosos de la memoria tienden a involucrarse en un diálogo más profundo y productivo con los estudiosos de justicia transicional. Sin embargo, en conferencias o compilaciones de artículos académicos, los trabajos sobre temas de justicia transicional se suelen yuxtaponer con los trabajos sobre narrativa, arte o memorias, sin poder encontrar formas productivas de diálogo que no sean por medio de la implicación o la inferencia. Un nuevo libro que trata eficazmente de superar estas distancias es *The Arts of Transitional Justice: Culture, Activism, and Memory after Atrocity* (2014), de Peter D. Rush y Olivera Simić, el cual estudia específicamente obras de arte de distintas partes del mundo que cuestionan los límites y prácticas de la justicia en un intento por repensar cómo se lleva a cabo la justicia transicional. De igual manera, *Memory's Turn: Reckoning with Dictatorship in Brazil* (2014), de Rebecca J. Atencio, muestra, en última instancia, cómo en el caso brasileño, memoria y verdad –particularmente en la producción cultural– se han convertido en lugares en los que se impone simbólicamente una justicia transicional que nunca se materializa en la realidad; esto sucede porque en Brasil ha habido una ausencia indignante de juicios contra violadores de derechos humanos. Ante la ausencia de juicios legales, la producción cultural brasileña ha funcionado como un importante espacio para someter al juicio de la opinión pública a quienes cometieron crímenes de lesa humanidad.

Así, con notorias excepciones, la misma diversidad disciplinaria que hace del encuentro de los estudiosos de la memoria algo tan productivo y fructífero puede también, paradójicamente, servir para aislarlos. Una oportunidad clave para los estudios de memoria es, en consecuencia, asumir más plenamente su potencial interdisciplinario y buscar puntos reales de retroalimentación y conversación entre los diferentes grupos académicos.

2. *Crear puentes entre Norte y Sur.* Cualquiera que haya trabajado sobre memoria posiblemente ha percibido tensiones entre aquellos que hablan de memoria desde América Latina y aquellos que se dedican a los estudios de memoria en las universidades de Estados Unidos o Europa. Aunque esta situación no es exclusiva de los estudios de memoria, las preguntas de *quién está autorizado a hablar y por quién* están cargadas de tensiones, especialmente en este terreno altamente politizado.

Quienes trabajan memoria en América Latina, es claro, lo hacen muchas veces en directa colaboración con activistas o como una forma de participar en luchas y procesos locales. Cuando se hace desde lejos, sin embargo, la producción académica sobre memoria (como en los Estados Unidos o Europa) corre más fácilmente el riesgo de desvincularse de los orígenes politizados y los continuos compromisos que inspiraron el “giro de la memoria” en primer lugar. Sin embargo, vale la pena mencionar que los académicos que trabajan temas de memoria en los Estados Unidos y Europa lo hacen frecuentemente de maneras que también implican el compromiso político, ya sea a través de políticas de solidaridad o a través de un deseo por generar intervenciones pedagógicas o activistas que puedan tener un impacto concreto en sus propias comunidades, donde la violencia y las desigualdades vinculadas al neoliberalismo también se manifiestan de una infinidad de formas. Con esto en mente, el asunto central quizá no sea realmente uno de *acá o allá*, sino de trabajar las tensiones y los encuentros creativos que surgen de las interacciones dinámicas entre Sur y Norte, de sus historias encontradas y compartidas.

Existen estudiosos de la memoria en todas partes del mundo que están haciendo trabajos importantes y que frecuentemente intervienen en espacios y de maneras que difuminan las divisiones entre Norte y Sur. Las conferencias y las publicaciones sobre memoria pueden apuntar a borrar estas divisiones o, como plataforma de lucha intelectual, reclamar decididamente el derecho a mantenerlas. ¿Cuánto se beneficiarían los académicos dedicados a los estudios de memoria en América Latina si se tradujeran al castellano o si circularan más en contextos latinoamericanos obras como *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (2009), de Michael Rothberg; *Prosthetic Memory: The Transformation of American Memory in the Age of Mass Culture* (2004), de Alison Landsberg; o *Tourists of History: Memory, Kitsch, and Consumerism from Oklahoma City to Ground Zero* (2007), de Marita Sturken, todas las cuales son profundamente políticas y sugieren nuevas rutas de investigación? De igual manera, ¿cuánto se beneficiarían los académicos de la memoria en Estados Unidos o Europa si tuvieran un contacto más estrecho con intervenciones latinoamericanas indispensables, como *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión* (2005), de Beatriz Sarlo; *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años 70* (2005), de Pilar Calveiro; o *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú* (2013), de Ponciano del Pino y Caroline Yezer?

Los estudios de memoria solo acercarán a distantes comunidades académicas si los investigadores alrededor del mundo hacen más preguntas no solo sobre lo que divide y distingue, sino sobre aquellos temas que trascienden la división entre Norte y Sur y que se encuentran en pleno centro de la misión política de los estudios de memoria: por ejemplo, las luchas contra la pobreza, la desigualdad, el racismo, la violencia y el neoliberalismo.

3. *Mitigar la división local-global para fomentar un estudio comparativo más riguroso de los casos.* Ahora que los estudios de memoria se han afianzado en los países latinoamericanos y en otras partes del mundo con firmeza, otra potencial dirección de crecimiento apunta hacia un trabajo comparativo mejor y más riguroso.

Un ejemplo: en México o Colombia, donde la narcoviencia desempeña un papel central en las desapariciones forzadas que ocurren hoy, donde los ejecutores de los crímenes no son castigados con frecuencia y donde los orígenes de la violencia pueden a veces parecer difusos y ambiguos, vemos una necesidad de reformular ciertas preguntas y suposiciones básicas que surgieron en los debates del Cono Sur. ¿Qué formas específicas de violencia y resistencia genera la narcoviencia?⁹ Y ¿qué memorias? Si en efecto existen paralelos con los casos del Cono Sur –por ejemplo, el activismo de los familiares de las víctimas o las prácticas de protesta y memorialización–, cuando los conflictos todavía están en curso y cuando casi no se asume, o simplemente no se asume, la responsabilidad de las atrocidades, ¿tiene sentido usar palabras como “reconciliación” o “transición”, que surgieron de las discusiones sobre memoria en el Cono Sur?

¿Hasta qué punto estamos dispuestos nosotros, como académicos, a adaptar nuestros marcos de estudio y nuestro vocabulario crítico a las nuevas formas de violencia e injusticia que plagan nuestro mundo?

El estudio comparativo nos puede llevar hacia nuevas preguntas, descubrimientos y constelaciones transnacionales de significado. ¿Qué podríamos aprender, por ejemplo, al escuchar los recuerdos de los activistas de Estados Unidos que vivieron en Chile en los primeros años de la década de 1970 y que simpatizaban con el proyecto de la Unidad Popular o que participaban activamente en él? ¿Qué podríamos aprender al estudiar las formas en que las estéticas de los lugares de memoria y los monumentos viajaron de Europa hacia las Américas, del Norte y del Sur? ¿Y cuánto podríamos ganar si miráramos cómo se configuran las memorias de los perpetradores en Indonesia en paralelo a las de los de América Latina o a las de los antiguos nazis?

El estudio comparativo puede conducir a una comprensión más compleja de la atrocidad y la resistencia y puede complementar la investigación centrada en los “casos” nacionales que ha dominado el área. También puede cumplir un papel vital en la construcción de

⁹ Sobre esta pregunta, ver Ovalle *et al.* (2014).

lazos importantes para consolidar la energía de los estudios de memoria como un proyecto político transnacional destinado a impugnar el neoliberalismo y el imperialismo.

Los futuros de la memoria

En un reciente foro publicado en la revista *Memory Studies*, Andreas Huyssen sostiene que los estudios de memoria *son* un campo, aunque en el presente son un campo al que le falta renovación y energía. Si bien el estudio de la memoria ha tenido un incuestionable efecto transformativo en la historiografía tradicional y otras disciplinas, Huyssen advierte que “queda claro que necesitamos más que la memoria de injusticias pasadas” (Vermeulen *et al.*, 2012, p. 227). Elizabeth Jelin hace eco de este sentimiento en una entrevista publicada recientemente en la que advierte de una banalización de la memoria: “Cualquier cosa puede llamarse memoria, aplicando una noción de sentido común más que analítica” (Mombello, 2014, pp. 151-152). Añade Jelin que si bien los trabajos sobre memoria siempre parecen surgir de una buena intención –como de un deseo por participar en las políticas de “Nunca Más”– estos no necesariamente conducen a nuevos planteamientos o a nuevas preguntas analíticas que empujen la conversación hacia adelante. Los comentarios de Jelin, así como los de Huyssen, deben ser tomados con seriedad y deben servir como una invitación a reevaluar los tipos de trabajo que los estudios de memoria nos permiten hacer.

Por mucho tiempo, disciplinas como las ciencias políticas o la historia evitaron hablar de memoria porque creían que era un tema muy subjetivo o no lo suficientemente “científico” (Collins y Joignant, 2013, pp. 5-6). Los científicos sociales sentían, frecuentemente, que estudiar las instituciones sociales era la forma más efectiva de comprender las dinámicas de las sociedades. Emplear un prisma de la memoria, sin embargo, nos recuerda que las instituciones no siempre cuentan toda la historia. Un prisma de la memoria tiene

que ver, sobre todo, con el discurso: con las historias que se cuentan, circulan, apoyan, retan o dan forma a las narrativas “colectivas” que los grupos y sociedades mantienen de sí mismos. Es indudable que estudiar la memoria tiene que ver con las instituciones sociales, pero una de las grandes contribuciones de los estudios de memoria es el énfasis que estos ponen en los afectos, sentimientos y pasiones que, si bien escapan a las instituciones, participan activamente en lo “político”. Dicho de otra forma, una perspectiva de memoria nos puede ayudar a comprender las “dimensiones no institucionales de la política”, a pensar cómo los grupos e individuos narran sus experiencias y cómo se posicionan a través del discurso en una relación con el Estado y con otras comunidades locales o globales (p. 6). Más aún, nos ayuda a comprender las luchas políticas que surgen acerca de cómo interpretar el pasado y nos obliga a pensar cómo las temporalidades afectan la construcción de los significados del pasado. En resumen, los estudios de memoria se concentran en las negociaciones dinámicas de significado que se dan en y a través de la cultura, en las formas en que esos significados se entrelazan con la historia y en las batallas políticas que determinan quién define el pasado, cómo y con qué objetivos (Struken, 1997, p. 5). En última instancia, están en juego preguntas sobre política, identidad y derechos que se discuten en las distintas disciplinas, pero que resaltan en modos específicos y sorprendentes cuando se intersectan con la noción de memoria.

Renovar los estudios de memoria requiere regresar a las preguntas específicas que un prisma de la memoria puede hacer posible y pensar en el rol que puede desempeñar la memoria en fomentar el cambio político democrático. Los estudios de memoria son siempre políticos. No proponen estudiar narrativas como un mero ejercicio de deconstrucción. Tampoco los estudios de memoria deben enfocarse únicamente en la derrota y la tragedia. Las memorias tienen que ver tanto con la supervivencia, la resistencia y con construir algo para el futuro como con el sufrimiento pasado. Estoy de acuerdo con la preocupación de Estela Schindel (2011) cuando pregunta provocativamente: “¿Construimos monumentos y sitios de memoria porque no hemos podido construir ciudades más

justas? ¿Nos detenemos tanto en los objetos y soportes porque mirar de frente ese pasado puede llegar a encandilarnos?” (p. 9). En este sentido, como Jelin y Huyssen sugieren, dedicarse a los estudios de memoria requiere ir más allá del estudio discreto de un objeto u objetos para comprender cómo las memorias determinan enérgicamente las realidades, cómo abren o cierran posibilidades para la acción, la contestación y el cambio políticos. Los estudios de memoria ofrecen el beneficio de un lenguaje común que puede inspirar proyectos políticos compartidos, una “práctica” de la memoria que va más allá de la mera preocupación por analizar “objetos” de la memoria (Feld, 2014, p. 2). En esta conceptualización, la memoria no es solo un tema que los académicos pueden estudiar o un deber para las sociedades en un posconflicto, sino un derecho ciudadano: un derecho a la verdad, a la información, a la transparencia, a la búsqueda de justicia y a una rendición de cuentas por parte de quienes participaron de la violación de los derechos humanos.

Al pensar en las especificidades de un prisma de la memoria y en la memoria como forma de intervención política, debemos repensar también ciertas asociaciones que, con el tiempo, se han naturalizado en el campo: concretamente, los vínculos entre *memoria y democracia*, por una parte, y *memoria y derechos humanos*, por otra. Elizabeth Jelin (2014) advierte que los estudiosos de la memoria se beneficiarían de separar estos conceptos (pp. 6-7). No podemos asumir que los trabajos de la memoria conducen automáticamente a tener un mayor respeto por los derechos humanos, ni podemos asumir que llevan necesariamente a un robustecimiento de la democracia. La memoria cumple, ciertamente, un papel central en estos procesos. Sin embargo, la reciente reformulación de Aldo Marchesi (2014) de esta idea nos deja una pregunta para evaluar: “[¿]Qué memorias ayudan a construir qué democracias [?]” (p. 3). La memoria, al parecer, debe ser más que una política de condenar la violencia; tiene que ser la misma base para pensar creativamente sobre el cambio político en sociedades en transición.

Al pensar en los “futuros” de la memoria, resulta útil enumerar algunas posibles líneas de investigación que pueden ser fructíferas en adelante. Estas incluyen, pero no se limitan a las siguientes:

1. *Más investigación que “descentre” las memorias.* Esto implicaría enfocarse en las historias y los recuerdos de los actores fuera de las capitales latinoamericanas, ampliar el campo para incluir otras formas de violaciones a los derechos humanos (como migración y desplazamiento) que derivan de escenarios de violencia contemporánea, y más investigación sobre comunidades indígenas que integre las tensiones etnográficas de emprender tal trabajo.

2. *Una ampliación de las posiciones y experiencias subjetivas que los estudios de memoria toman en cuenta.* A la fecha, el grueso de las obras que han producido los estudios de memoria se ha enfocado en las víctimas de la violencia política (y en cierta medida también en los perpetradores). Una expansión del campo podría considerar memorias de género que incluyeran sexualidades alternativas, así como masculinidades u otras posiciones subjetivas que trabajan más allá de los lugares de la víctima, el victimario o los lazos sanguíneos (hijos, familiares, etcétera). Estas podrían incluir a ciudadanos comunes, la policía, los cómplices, la derecha política, la clase empresarial, las memorias de la resistencia, las memorias de la solidaridad, etcétera. Poco a poco, los nuevos estudios comienzan a analizar estas otras voces.

3. *Investigación adicional sobre un “campo expandido” de la memoria que coloque a las dictaduras y los conflictos civiles en relación a historias más largas de racismo y colonialismo.*¹⁰ Esta expansión temporal y contextual podría incluir más trabajo sobre memorias “cotidianas” y su construcción en contextos específicos; más estudios que historicen los procesos de memoria; y más investigación sobre los efectos de las temporalidades y las generaciones en la construcción de significados del pasado. Tal ampliación nos permitiría también comprender las dictaduras y los conflictos civiles no como episodios aislados de violencia, sino como consecuencias de estructuras más grandes de represión (histórica, racial, étnica, económica, colonial, imperialista, etc.).

¹⁰ Agradezco a Florencia Mallon por su contribución en este punto.

Memoria y pedagogía

He sugerido hasta ahora que los estudios de memoria han planteado una serie de preguntas que han enriquecido la forma en que las disciplinas individuales dentro de los estudios latinoamericanos se han aproximado a contextos de violencia en curso y pasada. También he sugerido que la memoria ha ofrecido un lenguaje mediante el cual los académicos pueden intervenir políticamente para abogar por cambios democráticos ante el neoliberalismo, el imperialismo, el autoritarismo y la desigualdad sofocante. Esto me lleva a una última propuesta para los estudios de memoria que todavía no he mencionado, pero que es crucial para el futuro de la memoria: su función pedagógica.

Una de las formas más importantes en que nosotros, como estudiosos de la memoria, podemos intervenir políticamente es a través de nuestro trabajo con estudiantes dentro y fuera de clase. Ileana Rodríguez, cofundadora de la nueva Maestría en Estudios Culturales con énfasis en Memoria, Cultura y Ciudadanía, en la Universidad Centroamericana de Managua, Nicaragua, ha hecho una observación crucial que se aplica a universidades a lo largo de las Américas, Norte y Sur. Nuestros estudiantes, apunta, están completamente ubicados en los contextos del neoliberalismo, el posmodernismo y la post-Guerra Fría.¹¹ ¿Por qué es importante, entonces, que hablemos con ellos sobre memorias e historias de terrorismo de Estado de las décadas de 1970, 1980 y 1990? Su respuesta es sencilla: porque estos Estados terroristas persisten hoy con otros nombres: Estados neoliberales, narcoestados, etcétera. Pilar Calveiro hace eco de esta idea cuando nos recuerda que “los genocidios del pasado resuenan en las afrentas que la gente sufre en la actualidad”.¹² En consecuencia, cultivar pedagogías de memoria efectivas y

¹¹ Rodríguez (“Introducción a la Maestría en Memoria”, “Programa de Maestría Interdisciplinaria”).

¹² Calveiro hizo este comentario en la conferencia de Managua referida anteriormente.

estudiar los procesos de memoria pueden funcionar como formas de resistencia a la criminalidad y a los abusos de poder, a la vez que pueden sugerir formas de crear comunidad y ejercer ciudadanía en la actualidad.

Acompañar a los ciudadanos en sociedades en transición (o hundidos en la vida neoliberal) en el pensamiento crítico es parte del trabajo que los estudios de memoria pueden hacer en América Latina y en Estados Unidos. Con este propósito, el programa de maestría que Ileana Rodríguez cofundó con Margarita Vannini en Nicaragua, como otros programas que ya existen en Argentina y Chile, trabajan para equipar a futuros profesores y académicos –en particular futuros profesores de escuelas primarias y secundarias– con las herramientas necesarias para inspirar a sus estudiantes a reconstruir sociedades que fueron terriblemente dañadas por la violencia, a trabajar hacia visiones más complejas de la historia y ser participantes políticos activos en sus sociedades. También, programas como el de la UCA-Managua buscan poner en práctica algunas de las nuevas articulaciones de los estudios de memoria descriptos. Además de enseñar las genealogías teóricas de conceptos como “memoria”, “cultura” y “ciudadanía”, los cursos requeridos incluyen seminarios sobre culturas juveniles, desplazamiento, género y sexualidad, raza y etnicidad, y la relación de todos estos con las memorias.¹³

Desde mi propio espacio profesional en la academia estadounidense, puedo corroborar el impacto pedagógico que debatir y enseñar memorias del “pasado reciente” tiene en los estudiantes de Estados Unidos. A lo largo de la década pasada, he impartido muchos cursos sobre dictaduras, memoria, derechos humanos y transiciones para estudiantes de pregrado y posgrado de la Universidad de California. Un curso de verano que enseñé todos los años en Chile ha tenido especial impacto. Al hablar con académicos y activistas locales, al conversar con chilenos con diferentes recuerdos

¹³ Para más información sobre este programa, ver <http://maestria-ihnca.blogspot.com>.

e interpretaciones del pasado y al visitar lugares relevantes, los estudiantes llegan a comprender lo que pasó antes, durante y después de Pinochet con un impresionante grado de matices. Pero más importante que todo esto es que aprenden a hacer preguntas sobre su propia relación con formas de violencia que, a primera vista, parecen ser “propias” de un lugar o una cultura ajena. Para contrarrestar esta lógica, hablamos del papel de los Estados Unidos en el golpe de Estado chileno. Hacemos preguntas sobre hasta qué punto lugares como Villa Grimaldi son “nuestra responsabilidad”, sobre las formas en que las conexiones globales de la violencia y los sistemas económicos permiten la destrucción de cuerpos, sueños y formas de disenso (Taylor, 2009, p. 21). Nos preguntamos sobre la ética de las memorias y los tipos de políticas de memoria que serían más efectivas para promover el cambio. Nos preguntamos sobre los tipos de activismo político a los cuales pueden llevar las políticas de la memoria. Y pensamos, finalmente, en las conexiones entre lo que sucedió en Chile en 1973 y lo que está pasando ahora en lugares como el Medio Oriente, nuevamente con la intervención de los Estados Unidos.

Los cursos sobre memoria, en tal sentido, pueden ser atractivos para los estudiantes en un nivel afectivo e intelectual, y ofrecer, en el mejor de los casos, una invitación a no caer en el conformismo o la complacencia, a encontrar formas de comprender y disminuir las redes globales y locales de la violencia. Quizás, entonces, un aspecto importante del futuro de la memoria sea aprovechar su potencial pedagógico y pensar seriamente sobre el papel educativo que esta puede desempeñar en formar a aquellos que estarán a cargo de forjar nuestro futuro.

Bibliografía

- Atencio, R. J. (2014). *Memory's Turn: Reckoning with Dictatorship in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Avelar, I. (1999). *The Untimely Present: Postdictatorial Latin American Fiction and the Task of Mourning*. Durham: Duke University Press.
- Beverley, J. (2009). Rethinking the Armed Struggle in Latin America. *Boundary 2*, 36(1), 47-59.
- Bilbija, K. y Payne, L. A. (eds.). (2011). *Accounting for violence: Marketing memory in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Bonilla, H. (1994). *Perú en el fin del milenio*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Cabrera, M. (2005). Exceso y defecto de la memoria: violencia política, terror, visibilidad e invisibilidad. *Oasis*, 11, 49-55.
- Calveiro, P. (2005). *Política y/o violencia: una aproximación a la guerrilla de los años 70*. Buenos Aires: Norma.
- Ciorciari, J., Ansari, E., Franzblau, J., Pacheco, H., Presley, D. y Presley, J. (2012). Historical Memory in Colombia: The Work of the Grupo de Memoria Histórica. *An International Economic Development Program 2012 Report*. Centro de Memoria Histórica.
- Collins, C., Hite, K. y Joignant, A. (eds.). (2013). *The Politics of Memory in Chile: From Pinochet to Bachelet*. Boulder: First Forum Press.
- Degregori, C. I. (ed.). (2003). *Jamás tan cerca arremetió lo lejos: memoria y violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Degregori, C. I., Portugal Teillier, T., Salazar Borja, G. y Aroni Sulca, R. (2015). *No hay mañana sin ayer: batallas por la memoria y consolidación democrática en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Del Pino, P. y Yezer, C. (2013). *Las formas del recuerdo: etnografías de la violencia política en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Fals Borda, O., Guzmán Campos, G. y Umaña Luna, E. (1962). *La violencia en Colombia: estudio de un proceso social*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.

- Feld, C. (2014). *Interrogantes sobre las "memorias vivas"*. Núcleo Memoria/ IDES. Foro: Memoria y resistencias: experiencias comunitarias e indígenas en el México actual.
- Felman, Sh. y Laub, D. (1992). *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.
- Hite, K. (2012). *Politics and the Art of Commemoration: Memorials to Struggle in Latin America and Spain*. New York: Routledge.
- Huyssen, A. (2003). *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press.
- Jelin, E. (2012 [1999]). *Los trabajos de la memoria*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Jelin, E. (2014). *Memoria y democracia: una relación incierta*. Núcleo Memoria/ IDES. Foro: Memoria y Democracia.
- Landsberg, A. (2004). *Prosthetic Memory: The Transformation of American Memory in the Age of Mass Culture*. New York: Columbia University Press.
- Lazzara, M. J. (2006). *Chile in Transition: The Poetics and Politics of Memory*. Gainesville: University Press of Florida.
- Marchesi, A. (2014). *Comentario sobre "Memoria y democracia: una relación incierta"*. Núcleo Memoria/ IDES. Foro: Memoria y Democracia.
- Milton, C. E. (ed.). (2014). *Art from a Fractured Past: Memory and Truth-Telling in Post-Shining Path Peru*. Durham: Duke University Press.
- Mombello, L. (2014). Entrevista a Elizabeth Jelin: La memoria, una bisagra entre pasado y presente. *Clépsidra: revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, 1(2), 146-157.
- Moreiras, A. (1999). *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina*. Santiago: LOM Ediciones/Universidad ARCIS.
- Moulian, T. (2000). La liturgia de la reconciliación en N. Richard (ed.), *Políticas y estéticas de la memoria*. Santiago: Cuarto Propio, pp. 23-26.
- O'Donnell, G., Schmitter, P. y Whitehead, L. (eds.). (1986). *Transitions from Authoritarian Rule: Prospects for Democracy*. (Vols. 1-4). Baltimore: John Hopkins University Press.

- Ovalle, L. P., Díaz Tovar, A., Ongay, L. A. (2014). Pensar la memoria desde la frontera: recuerdo, reconstrucción y reconciliación en el caso del “pozolero”. *A Contracorriente: a Journal on Social History and Literature in Latin America*, 12(1), 279-301.
- Richard, N. (1994). *La insubordinación de los signos (cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis)*. Santiago: Cuarto Propio.
- Rodríguez, I. (2012). Introducción a la maestría en memoria, cultura, ciudadanía. *Revista de historia* (Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica), 12, 11-15.
- Rothberg, M. (2009). *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*. Stanford: Stanford University Press.
- Rush, P. D. y Simić, O. (eds.). (2014). *The Arts of Transitional Justice: Culture, Activism, and Memory after Atrocity*. New York: Springer.
- Sánchez Gómez, G. (2003). *Guerras, memoria e historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado: cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Schindel, E. (2011). ¿Hay una “moda” académica de la memoria? Problemas y desafíos en torno del campo. *Aletheia*, 2(3), 1-11.
- Stern, S. (ed.). (1999). *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad 1980-1995*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Stern, S. (2016). Memory: The Curious History of a Cultural Codeword. *Radical History Review*, 124, 117-128.
- Sturken, M. (1997). *Tangled Memories: The Vietnam War, The AIDS Epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley: University of California Press.
- Sturken, M. (2007). *Tourists of History: Memory, Kitsch, and Consumerism from Oklahoma City to Ground Zero*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, D. (2009). Performing Ruins en M. Lazzara y V. Unruh (eds.), *Telling Ruins in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 13-26.
- Uribe, M. V. (1990) *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima, 1948-1964*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular.

Vermeulen, P., Craps Stef, C., Richard, De Graef, O., Huyssen, A., Liska, V. y Miller, D. (2012). Dispersal and Redemption: The Future Dynamics of Memory Studies-A Roundtable. *Memory Studies*, 5(2), 223-239.

Vezzetti, H. (2009). *Sobre la violencia revolucionaria: memorias y olvidos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Zambra, A. (2011). *Formas de volver a casa*. Barcelona: Anagrama.

El giro transnacional*

Juan Poblete

Mientras escribo, a comienzos del año 2017, hay en los Estados Unidos una serie de tensiones –entre las agendas nacionales (especialmente las que se conectan con las políticas laborales, el desarrollo industrial y el control migratorio) y las locales y urbanas (especialmente las que se conectan con el autopoicionamiento de dichas ciudades, las necesidades de la fuerza laboral y las agendas cosmopolitas)– que están desencadenándose en la superficie tras años de cocinarse a fuego lento y en la distancia. Durante los años de Obama (2009-2017), una serie de gobiernos municipales conservadores y policías a nivel de condado (especialmente las localizadas en el sudoeste del país) usaron su poder para forzar al gobierno federal a ejercer un control y aplicación super estricto y, a menudo, inhumana, de las leyes migratorias. Estas autoridades locales y municipales conservadoras –no satisfechas con el hecho de que el gobierno de Obama había producido en el curso de sus dos períodos la mayor ola de deportaciones en la historia de los Estados Unidos (al menos dos millones y medio de personas)– vieron en la demonización y la caza de los inmigrantes indocumentados una excelente base política para avanzar con sus propios intereses y agendas. Pero ahora que

* Traducido por Juan Poblete.

la administración de Trump es el gobierno federal en Washington, y comienza a usar los poderes del estado para deportar a innumerables migrantes, otras ciudades, dotadas de un perfil diferente que podría llamarse progresista, transnacional y cosmopolita –ciudades como San Francisco, Los Ángeles, Seattle, Chicago, Denver, Nueva York– se han unido o insisten en un esfuerzo por honrar sus cometidos de largo plazo como ciudades santuario. Es decir, ciudades que no persiguen a los trabajadores indocumentados a partir de su estatus legal y, a menudo, no colaboran con el control federal de la inmigración. En respuesta, el gobierno de Trump ha amenazado con cortar el financiamiento federal a estas ciudades. De acuerdo a un cálculo reciente:

Hay por lo menos 364 condados, incluyendo 39 ciudades que limitan su cooperación con las autoridades migratorias federales. Durante años, estas ciudades santuario han resistido de diversas maneras los esfuerzos del gobierno federal por deportar indocumentados. Algunas jurisdicciones tienen políticas que impiden a las policías locales preguntar por el status migratorio de los residentes; en otras partes, las cárceles municipales se niegan a aceptar los pedidos del gobierno federal de detener y retener sospechosos de inmigración indocumentada más allá de sus fechas normales de liberación. Los defensores de los inmigrantes apuntan que estas tácticas permiten a los indocumentados colaborar con las policías locales y proporcionar testimonio en la investigación de crímenes (Rathod, 2006, n.p.).

Esta dinámica de divergencia/convergencia de, por un lado, agendas locales y municipales y, por otro, agendas del gobierno federal, habla de las diferentes escalas de la vida bajo la globalización y de la relativa nueva territorialización de dicha vida, en lo que es con frecuencia llamado el re-escalamiento de las unidades socioespaciales que, a su vez, ha sido el resultado de la reestructuración de la economía global bajo la égida del neoliberalismo (Glick Schiller y Çağlar).

El transnacionalismo, y más generalmente los estudios transnacionales, surgieron a comienzos de la década de 1990, precisamente como una respuesta metodológica, epistemológica y política al

desafío de pensar el nuevo mundo que la globalización había creado. Esto incluía la aceleración de los flujos y del tiempo y la reconfiguración del espacio, con la consiguiente relevancia de las nuevas escalas y dimensiones, pero también de las tasas diferenciales de circulación de los bienes y las finanzas, por una parte, y de la gente, por la otra. Aunque voy luego a citar otras definiciones, tal vez sea apropiado empezar con una aproximación a una definición de transnacionalismo que lo distingue de los fenómenos internacionales. En su muy útil libro *Transnationalism* (2009), Steven Vertovec propone mantener la designación “inter-nacional” para las interacciones gobierno a gobierno y para intercambios específicos de bienes y personas en el comercio y el turismo. Reserva, en cambio, prácticas transnacionales para referirse a aquellas “conexiones sostenidas e intercambios activos entre actores no-gubernamentales que pertenecen a fronteras nacionales diferentes: negocios, organizaciones no-gubernamentales e individuos que comparten los mismos intereses” (p. 3). Luego propone: “Los atributos colectivos de dichas conexiones, sus procesos de formación y mantenimiento y sus implicaciones más amplias pueden ser llamados ‘transnacionalismo’” (p. 3). Ocurre que, en un grado significativo, el origen de los estudios transnacionales fue latinoamericano.

De acuerdo a un informe del 2016 de las Naciones Unidas, en el año 2015 hubo 244 millones de migrantes en el mundo. Dos tercios de ellos vivían en solo veinte países, con una proporción equivalente de habitantes de Europa (76 millones) y Asia (75 millones). La siguiente región en número de migrantes residentes era América del Norte (Canadá, Estados Unidos y México) con 54 millones. Los Estados Unidos, sin embargo, eran, como país, el que más migrantes había recibido (47 millones o el 14% de la población de los Estados Unidos) y así, este país daba cuenta del 19% del total de migrantes globales. Estos incluían el 98% de los 12 millones de mexicanos que viven fuera de su país (la segunda diáspora global después de India, con 16 millones), dos millones de migrantes de El Salvador y otros dos millones de Cuba. Estos tres países latinoamericanos daban cuenta de cerca

del 30% de la población migrante de los Estados Unidos. De hecho, en total, cerca del 50% de todos los migrantes en los Estados Unidos son de origen latinoamericano y caribeño (*UN Report*). Si los Estados Unidos es, históricamente, un país de inmigrantes, hoy lo es, en grado significativo, de inmigrantes latinoamericanos, que con frecuencia tratan de, y con la misma frecuencia son forzados a, vivir vidas transnacionales. Los estudios transnacionales emergieron, en parte, para responder a las nuevas realidades creadas por la confluencia de un largo proceso histórico de conexiones entre los Estados Unidos y América Latina con las ahora aceleradas condiciones creadas por la globalización económica, social, política y cultural.

Los textos claves

No resulta sorprendente, entonces, que varios de los textos claves en la emergencia de los estudios transnacionales estén dedicados, de hecho, a las migraciones latinoamericanas y caribeñas a los Estados Unidos. Aunque hay otros textos claves que se podrían haber incluido en esta revisión de los textos tempranos, he elegido tres que pueden, sin duda alguna, ser considerados pioneros dentro del campo. Ellos son un famoso artículo, “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism” (1991), de Roger Rouse; y dos libros, *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, de Linda Basch, Nina Glick-Schiller y Cristina Szanton Blanc (1994); y *The Transnational Villagers*, de Peggy Levitt (2001).

El excepcional artículo “Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism” condensa elegantemente una agenda completa de investigación (y su trabajo doctoral) en una docena de páginas. Estudia en ellas las vidas de migrantes rurales mexicanos de Aguililla –un pueblo del suroeste michoacano– en Redwood City, una ciudad en el extremo norte del Silicon Valley en California. De acuerdo a Rouse, estos migrantes eran parte de nuevos circuitos transnacionales

que involucraban una transformación radical de los procesos migratorios y un desafío a las formas de estudiarlos. Estas transformaciones afectaban dos imágenes socioespaciales que dominaban tanto el discurso de las ciencias sociales sobre los migrantes rurales en México, como también buena parte de la distinción de las ciencias sociales entre poblaciones modernas y tradicionales en los centros metropolitanos y en las periferias tercermundistas. Esas imágenes eran, primero, la de la comunidad como una forma de vida específica, con todas las presuposiciones sobre su carácter único y su estructura de valores y creencias internamente coherente; luego la díada centro/periferia que suponía una clara separación entre culturas delimitadas por el espacio y con diferentes niveles de desarrollo. La migración de los Aguilillos se había transformado en lo que Rouse llamó un circuito transnacional que afectaba profundamente su orientación económica y sus relaciones socioespaciales. Las vidas, orgullosamente independientes, de estos pequeños agricultores habían sido transformadas significativamente por lo que hemos llegado a llamar la reestructuración neoliberal que, solo unos años más tarde, sería oficialmente sancionada con la firma del tratado TLCAN/NAFTA de libre comercio. En consecuencia, muchos de ellos habían concluido que sus sueños de una vida independiente, basada en la agricultura o en pequeños negocios en Aguililla solo eran posibles con el dinero que podían ganar mientras laboraban como trabajadores migrantes de servicios en la entonces expansiva y polarizada economía del Silicon Valley. En este proceso, los aguilillos habían forjado un sueño proletario muy específico de inversión de capital en Aguililla, para financiar pequeños negocios familiares y construir mejores casas para sus familias. Un sueño que solo podía realizarse al trabajar como proletarios de la economía de servicios en Redwood City. Su lugar de destino migratorio no los aceptaba como residentes permanentes y mucho menos como ciudadanos, mientras que el mercado laboral en su lugar de origen, donde su verdadera ciudadanía estaba limitada por su pobreza, no les permitía la acumulación de capital. Este sueño social de una vida mejor solo existía dentro y debido al circuito

transnacional que conectaba ambos lugares: “De este modo, a través de la continua circulación de gente, dinero, bienes e información los varios lugares de residencia se han imbricado tan fuertemente que, en un sentido muy importante, podría decirse que constituyen una sola comunidad esparcida en varios lugares, que es lo que llamo un ‘circuito migrante transnacional’” (Rouse, 1991, p. 14).

El circuito transnacional, esta nueva forma de vida, no estaba delimitado por ninguna localización exclusiva e involucraba una bifocalidad cultural irreducible a un solo lugar. Ocurría en un nuevo tipo de frontera que había devenido interna a los Estados Unidos y México, y conectaba Redwood City y Aguililla. En las vidas de los aguilillos, en palabras de Rouse, “la frontera es el continuo contraste entre dos o más códigos referenciales” pues ellos “ven sus vidas actuales y sus posibilidades futuras como dependientes de su involucramiento simultáneo en lugares asociados con formas de experiencia muy distintas” (pp. 14-15). Al vivir sus vidas más allá de las dicotomías conceptuales de asimilación y resistencia, diferencia y contradicción, que habían organizado hasta ese entonces los estudios migratorios, los aguilillos insistían en la complementaridad y la coexistencia vivida dentro de una nueva configuración socioespacial que en unos pocos años teóricos como Manuel Castells y Bruno Latour llamarían redes y ensamblajes, respectivamente. Al hacer esto, Rouse cuestionaba también el poder explicativo del paradigma de la asimilación y describía ejemplos de lo que, en esos mismos años, Néstor García Canclini llamaría dinámicas desterritorializadoras y procesos e identidades culturales híbridas, que afectaban a los latinoamericanos, migrantes o no migrantes.

En *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial predicaments, and Deterritorialized Nation-States* (1994), las autoras produjeron lo que a menudo se considera la primera declaración sistemática sobre la emergencia del transnacionalismo y los estudios transnacionales. Así querían generar “un marco analítico transnacional” que ayudara a los estudios migratorios a “comprender adecuadamente la experiencia y la conciencia de esta nueva población migrante” (p. 4).

De acuerdo a las autoras, esta población era diferente a las ideas tradicionales sobre la migración que suponían migrantes que se separaban de su país de origen para simularse lentamente a un nuevo país, perdiendo gradualmente en el proceso sus conexiones sociales, económicas y, a la larga, culturales con su lugar de origen. Era también diferente de la idea del migrante en tránsito que iba a su destino a trabajar como temporero, pero no a establecer lazos permanentes en dicho contexto. Los nuevos inmigrantes transnacionales o transmigrantes no eran ni migrantes tradicionales desplazados que desarrollaban nuevas raíces en un nuevo espacio, ni migrantes ocasionales por una temporada. En este estudio, los migrantes venían a Nueva York desde Saint Vincent, Granada, Haití y las Filipinas y funcionaban dentro de lo que las autoras llamaron campos sociales transnacionales: “Definimos ‘transnacionalismo’ como el proceso a través del cual los inmigrantes forjan y sostienen relaciones sociales complejas que conectan sus sociedades de origen y asentamiento. Llamamos a este proceso transnacionalismo para enfatizar que muchos inmigrantes hoy construyen campos sociales que cruzan límites geográficos, culturales y políticos” (p. 7).

Como Rouse, Basch, Glick-Schiller y Szanton estaban interesadas en generar un nuevo lenguaje teórico para describir y responder las nuevas realidades del contacto humano, el desplazamiento y la complejidad *in situ*. Ese lenguaje tenía que ser capaz de entender y explicar nuevas formas de identidad social, agencia y acciones que –en vez de depender de una pertenencia sin complicaciones a una cultura, firmemente establecida en un territorio– operaban, en cambio, en una red de interacciones sociales que conectaban estados nacionales a escalas diferentes y a través de múltiples medios tecnológicos, económicos, sociopolíticos y culturales. Como los aguilillos de Rouse, estos nuevos transmigrantes en Nueva York trataban de forjar vidas posibles que resultaban de la intersección entre, por una parte, sus sueños y aspiraciones, y, por otra, diversas restricciones tanto en su lugar de origen como en el de destino: “Para los caribeños y filipinos, la capacidad de vivir transnacionalmente es una forma

de acomodarse tanto a las fuerzas controladoras del capitalismo global como a su lugar dentro del orden racial global. Para ellos, el transnacionalismo es una respuesta creativa a dichas fuerzas” (p. 10).

Analizando estas vidas transnacionales que “crean campos sociales que cruzan fronteras nacionales” (p. 22), las autoras intentaron sistemáticamente conectar su trabajo a ciertas premisas teóricas: primero, que el transnacionalismo no puede separarse de la reorganización global del trabajo y del capital; en segundo lugar, que lo que ellas llamaron “conceptos limitados de las ciencias sociales que identifican localización física, cultura e identidad” tienen probablemente un efecto negativo en el estudio del transnacionalismo; y, finalmente, que los transmigrantes vivían en un espacio social doblemente condicionado por las formas de hegemonía que articulan identidades y agencias tanto en los contextos que envían como en los que reciben a los transmigrantes (p. 22).

Como el subtítulo del libro indica, una de las contribuciones más importantes de *Nations Unbound* fue la insistencia en la multiplicidad y complejidad de sus tres términos: había proyectos transnacionales de los inmigrantes, pero también esfuerzos transnacionales de los estados; había complejidades poscoloniales tanto en las sociedades de origen y de recepción; y, finalmente, los Estados nación estaban siendo desterritorializados en ambos casos.

A través de su participación en todo tipo de asociaciones voluntarias –sociedades de beneficencia, clubes deportivos, clubes sociales y culturales, asociaciones vocacionales y profesionales (...) clubes políticos (...) e iglesias (p. 98)– los transmigrantes desarrollaban maneras de operar y avanzar en los contextos de sus sociedades de origen y destino, fuertemente marcados por factores de clase y raza, pero, a la vez, se apoyaban o directamente participaban en los esfuerzos de sus países de origen por reterritorializarlos como participantes, emigrados, pero importantes, en el proceso de construcción hegemónica del Estado nación. Algunas formas de la capacidad desterritorializadora del transnacionalismo pueden desafiar al estado, mientras que otras extienden este alcance estatal más allá de sus fronteras geopolíticas,

con lo cual refuerzan “la división de todo el planeta en Estados nación” y hacen que “la gente de la nación pueda vivir en cualquier parte del mundo y aún así no vivir fuera del estado” (p. 269). Los transmigrantes –quienes a menudo, escondían con sus remesas formas muy desiguales de distribución de los recursos y del capital en sus países de origen– participaron activamente en esfuerzos por lograr “seguridad y movilidad social individuales” pero contribuyeron también “a la mantención de las macro estructuras de explotación dentro de las cuales se situaban” (p. 262). En síntesis, las autoras destacaron las dinámicas desterritorializadoras y reterritorializadoras en los Estados Unidos y los países de origen, iluminando algunos de los desafíos más interesantes a la preeminencia del Estado nación, pero también su proceso siempre en curso de adaptación y reproducción. Los transmigrantes, que son el resultado de la reestructuración económica global, usaban sus conocimientos y experiencias metropolitanas para criticar a los líderes políticos en sus países de origen, pero, simultáneamente, proporcionaban trabajo barato en Nueva York y mandaban considerables cantidades de dinero a sus países, con lo cual brindaban también acceso a divisas y bienes extranjeros que “hacen que las economías de los países exportadores de trabajadores parezcan más viables e independientes de lo que realmente son” (p. 278).

Hacia el año 2001, ya con al menos una década de estudios transnacionales acumulados, el libro *The Transnational Villagers* de Peggy Levitt podía estudiar con gran detalle cómo el transnacionalismo afectaba a quienes migraban (pero retornaban a menudo) y a aquellos que no se desplazaban (pero podían en cualquier momento migrar) en el campo social transnacional establecido entre el pueblo de Miraflores, en la República Dominicana, y Jamaica Plain, un barrio en Boston, Massachusetts. Para entonces, y ya reflejando la trayectoria de los estudios transnacionales desde Rouse en adelante, Levitt podía comenzar su libro diciendo: “Este libro es sobre la vida cotidiana en un pueblo transnacional”. Como el trabajo de Rouse en El Aguililla, el de Levitt era “sobre cómo la gente común era incorporada en los países que los recibían mientras permanecían activas en

sus lugares de origen; y también sobre cómo cambiaba la vida en los países de salida y destino como consecuencia de esta dinámica. El libro explora los costos y los beneficios de las prácticas transnacionales” (p. 4).

Como Luis E. Guarnizo y Michael P. Smith en “The Locations of Transnationalism” (1998), Levitt podía insistir en la densidad de lo local y en sus formas específicas de manifestar lo global. Guarnizo y Smith habían distinguido lo que llamaban explicaciones demasiado optimistas, y basadas en las humanidades, de la globalización y de las identidades posmodernas supuestamente liberadas del Estado nación, de su propio acercamiento basado en las ciencias sociales que destacaba “las formas concretas de enraizamiento y, por lo tanto, de limitación estructural, del transnacionalismo por parte de las condiciones y limitaciones que se daban en una localización particular” (p. 12). Los autores se referían a nuevas formas de nacionalismo en vez de hablar de un posnacionalismo, y a reacciones localizadas al transnacionalismo por parte de los estados que enviaban y de aquellos que recibían a los migrantes. En vez de hablar de contra-narrativas a la nación, Smith y Guarnizo destacaban la reinscripción de los actores y los procesos transnacionales en el doble contexto de dos Estados nación. De esta manera, los transmigrantes “podían ser doblemente empoderados o doblemente subordinados, según fueran las condiciones locales históricas y específicas” (p. 9). Recogiendo la distinción de Smith y Guarnizo entre la globalización desde arriba (es decir, la del capitalismo y los medios globales y las organizaciones supranacionales) y una globalización desde abajo (economías informales, nacionalismos infranacionales, y actores y procesos comunitarios) y también su insistencia en la renovada capacidad del Estado nación para responder creativamente a todos estos desafíos, Levitt proponía desarrollar en su libro el nivel comunitario como una escala intermedia. Para ella, este “nivel intermedio” presentaba tres ventajas importantes: las comunidades eran “uno de varios mecanismos que mediaban entre niveles ‘altos’ y ‘bajos’ de transnacionalismo”; “ofrecían también a los migrantes una variedad de formas

para distribuir sus energías y lealtades entre sus países de origen y de llegada”; y, algo especialmente importante para los estudios de Levitt (2001), proporcionaban “un recordatorio constante de que el impacto de la migración transnacional se extendía mucho más allá de los migrantes mismos y alcanzaba a los individuos y las colectividades que se quedaban en su país de origen” (p. 7). Lo que hacía que Miraflores fuera un pueblo transnacional eran, en verdad, dos características fundamentales: primero, los mirafloreses no necesitaban viajar para transformarse en miembros de esta nueva entidad transnacional. En cambio, el continuo involucramiento de sus coterráneos en los asuntos, la economía y la reproducción social de sus pueblos transformaba a estos últimos en tal grado que generaba nuevas posiciones y oportunidades para los actores que no viajaban. En segundo lugar, el factor clave que permitía este proceso de transformación y adaptación al contexto local eran lo que Levitt llamó remesas sociales, o sea, “las ideas, conductas y capital social que fluían desde las comunidades de llegada a las de origen” (p. 11). La capacidad socialmente transformadora de las remesas sociales para transformar Miraflores para todos los involucrados (más allá de si se habían o no desplazado) era posible y aumentada por la acción acumulativa de un grueso estrato comunitario de “organizaciones políticas, religiosas y cívicas (...) que le permitían a los migrantes expresar y actuar sus dos lealtades” (p. 12). Miraflores no era un caso único, según clarificó Levitt para responder a algunas de las críticas más comunes a este enfoque altamente localizado en los estudios transnacionales. De hecho, sus líneas generales se podían apreciar, entre otros, en contextos mexicanos, salvadoreños, jamaquinos y trinitarios. Tampoco se trataba de un proceso pasajero puesto que la emigración hacia Boston tenía a la sazón más de treinta años de duración, se había convertido en esencial para la vida del pueblo y ocurría en una época que vio un creciente reconocimiento oficial de alguna forma de membresía doble por parte de muchos países. Un último elemento, compartido por Miraflores y muchos otros pueblos transnacionales en las Américas, era el hecho de que los migrantes

querían permanecer activos en sus contextos locales originales “porque no podían lograr una membresía social completa en los Estados Unidos”, es decir, porque eran con frecuencia discriminados a través de prácticas racializadas que limitaban directamente sus posibilidades de incorporarse más cabalmente en sus nuevos contextos. Para estos migrantes, una participación transnacional en la vida de Miraflores les ofrecía una forma de “recuperar el sentido y valor de sus vidas. Aunque como inmigrantes podían sentirse aislados y mal recibidos, todavía eran tratados con respeto y valorados como miembros de las comunidades de origen” (p. 12). Ambos procesos eran nuevos si se los comparaba con la mayoría de las historias de la migración hacia los Estados Unidos: negativamente, cuando se consideraba la limitada o imposible asimilación al alcance de estos migrantes racializados; positivamente, en tanto tenían una alternativa disponible de encontrar en sus pueblos de origen una forma de compensación, legitimación y justificación de los sacrificios hechos en el extranjero.

Para la gente de Miraflores, como ocurría también en el sueño de los aguilillos de Rouse, la vida deseada era ahora completamente dependiente de una participación simultánea en dos contextos locales que atravesaban dos Estados nación. Dos aspectos de este nuevo sueño transnacional son, quizás, aún más llamativos: primero, el hecho de que la experiencia de ser discriminados en los Estados Unidos como negros (algo que fue una sorpresa para muchos de ellos) no hacía que estos mirafloreños fueran menos racistas contra los negros haitianos en su país de origen: “Los encuentros con el racismo estadounidense, en vez de hacerlos más abiertos hacia las minorías, hacía que algunos afirmaran su superioridad racial con aún más fuerza que antes” (p. 111). En segundo lugar, el hecho de que los flujos de remesas económicas, sociales y culturales hayan cambiado Miraflores de manera significativa, de formas que los migrantes planearon y de otras que no anticiparon. La migración había hecho posible una vida mejor para muchos de los familiares de los migrantes en casa, pero había también subvertido su sistema de valores (por ejemplo, su autoestima y su creencia en el valor del trabajo), haciéndoles dependientes de sus

familiares que habían emigrado. La migración había permitido mejor educación para los hijos que se habían quedado con sus abuelos en casa, pero había también subvertido el valor de toda educación (puesto que la migración a los Estados Unidos aparecía como la mejor y más rápida forma de avanzar en la vida). Al crear una clase de jóvenes que pertenecían a lo que Robert Smith (2006) –describiendo el efecto de las remesas en dólares en la economía y sociedad de Ticuani, otro pueblo transnacional en Puebla, México– ha llamado “una burguesía de las remesas” (p. 50), los mirafloreses en Boston han visto también lo que muchos consideran una erosión de “normas profundas sobre el respeto y la autoridad” (Levitt, 2001, p. 83).

Levitt presta particular atención a tres tipos de organizaciones (la iglesia católica, un partido político y un comité no gubernamental para el desarrollo de Miraflores) para destacar las diferentes capacidades de diversos actores para articular una agenda, actuar y generar resultados transnacionalmente. Aunque todos operan en la nueva realidad social creada por las remesas sociales y su proyección, en casa, de las lecciones y experiencias aprendidas en el contexto de llegada o transnacional, no todos los actores están en la misma posición o son afectados de la misma manera. El transnacionalismo desde abajo es tanto un patrón que se expande globalmente y puede apreciarse en múltiples localizaciones, cuanto un fenómeno densamente local con un grado de especificidad que reclama un estudio y una atención muy cuidadosos.

Las promesas del transnacionalismo

La promesa temprana del transnacionalismo dependía de los posibles efectos que el nuevo campo podía tener sobre las configuraciones sociales y de conocimiento existentes. Primero, el transnacionalismo podía llevar a diálogos interdisciplinarios e investigación multidisciplinaria en las ciencias sociales (Morawska, 2003). También podía ayudar a que los estudios sobre migraciones superaran

varios problemas: las formas hegemónicas de organización social basadas en la distribución desigual de capitales económicos, humanos y sociales tanto en los países de origen como en los de llegada (una forma de justicia social); el nacionalismo metodológico, especialmente el excepcionalismo estadounidense y la teoría de la asimilación (una forma de posnacionalismo); los límites políticos, culturales y experienciales de la nación, involucrando así una apertura general de los horizontes (una transformación de la ciudadanía y una forma de cosmopolitismo). Finalmente, el transnacionalismo podía ser también una forma potencial de transformar la configuración de las relaciones entre Estados Unidos y América Latina, incluyendo sus fronteras y jerarquías (una forma, tal vez, de postimperialismo).

En una evaluación del 2008, “Transnationalism: A Category of Analysis”, por ejemplo, tres historiadores –Laura Briggs, Gladys McCormick y J.T. Way– señalaron: “En este artículo, nos oponemos a la escritura de historias o de análisis que asuman las fronteras nacionales como fijas, implícitamente atemporales o, incluso, siempre significativas” (p. 627). Proponían, en cambio, que: “el transnacionalismo’ puede hacer con la nación lo que el género hizo con los cuerpos sexuados: proporcionar el ácido conceptual que los desnaturaliza” (p. 627). Para ellos, el transnacionalismo podía ser “una estrategia para identificar el trabajo ideológico de la nación” (p. 637) cuando se trataba de entender, por ejemplo, la sutil estructura de relaciones raciales en los Estados Unidos que combina, históricamente la exclusión de los afroamericanos con su uso político como “verdaderos estadounidenses” en contra de otras minorías que exigen derechos civiles, a quienes se percibe como permanentemente extranjeras, tales como los asiático-americanos o los latinos. O, para dar otro ejemplo, la naturalización del concepto de una economía nacional guatemalteca contra la llamada economía informal –que, de hecho, podría ser la actividad económica dominante en el país– y a favor de su represión, como una excusa para las intervenciones del capitalismo global y del imperialismo estadounidense: “En este sentido, la economía es, simultáneamente, más grande (y se extiende más allá

de las fronteras nacionales) y más local (la economía informal) que la nación. Así, ‘la economía nacional’ emerge como una invención ideológica para construir el ‘subdesarrollo’ nacional” (p. 638).

El trabajo de deconstruir y superar las limitaciones del Estado nación –como un contenedor naturalizado de la perfecta coincidencia entre territorio, cultura y sociedad– la realizaban durante las década de 1990 estudiosos latinoamericanos bajo la influencia de sus colegas indios. Una de las formas más claras de este programa crítico es el manifiesto del Latin American Subaltern Studies Group. En él se destaca la necesidad distinguir entre el estado (históricamente al servicio de los intereses económicos de la burguesía nacional), la nación (que el manifiesto ve, en su forma discursiva históricamente dominante, como el resultado casi exclusivo del trabajo del estado y sus instituciones, dominados ambos por la burguesía blanca) y el pueblo, que define como el conjunto de poblaciones subalternas cuya participación, formas de organización cultural, social y política deben ser visibilizadas y des-invisibilizadas (Rodríguez, 2012).

En el contexto más amplio de las ciencias sociales, este esfuerzo por desnaturalizar la nación como contenedor de lo social ha sido a veces llamado la crítica del nacionalismo metodológico. El transnacionalismo y los investigadores transnacionales (especialmente Nina Glick Schiller) han sido participantes clave en la formulación y profundización de esta crítica dentro de los estudios sobre la migración transnacional o lo que, más ampliamente, ha sido denominado “estudios transfronterizos” (Amelina *et al.*, 2012, p. 1).

En un influyente artículo sobre el nacionalismo metodológico dentro de las ciencias sociales y, más específicamente, los estudios de migraciones, Glick Schiller y Andreas Wimmer (2003) definen el concepto en estos términos: “El nacionalismo metodológico es la naturalización del Estado nación por las ciencias sociales. Los estudiosos que comparten esta orientación intelectual asumen que los países son las unidades naturales para hacer estudios comparativos, fusionan sociedad con el Estado nación, e identifican los intereses nacionales con el propósito de las ciencias sociales” (p. 576).

Los autores identifican tres variantes del nacionalismo metodológico: “ignorar o descartar” la importancia clave del nacionalismo, como ocurre en las teorías sociológicas generales sobre la modernidad y las sociedades modernas; naturalizar las fronteras del Estado nación como unidad indiscutible y evidente del análisis, por la vía de, entre otras formas, limitar la recolección de datos a ese espacio; y, en tercer lugar, territorializar la mayoría de los procesos sociales dentro de los límites de un determinado Estado nación, limpiando así la historia del estado de sus conexiones con el nacionalismo étnico e ignorando o minimizando las bases imperiales, coloniales y “transfronterizas de ciertos proyectos de estado-nación” como Inglaterra y Francia (p. 581).

El transnacionalismo ha también profundizado una serie de áreas de investigación en las ciencias sociales sobre las transformaciones de la ciudadanía bajo condiciones neoliberales globales. Si, siguiendo a T. H Marshall, se entiende el concepto de ciudadanía como algo en permanente expansión histórica, pasando de la ciudadanía cívica (los derechos del individuo) a la política (el derecho al voto y a la representación) y, luego, a la social (el derecho garantizado a cierto nivel de educación, salud, bienestar y seguridad social) y cultural (el derecho a expresarse culturalmente en público en la lengua propia), entonces el transnacionalismo podría ser concebido como una ampliación de ese concepto de ciudadanía para incluir ahora formas dobles y posnacionales de ciudadanía, pero también cuasi-ciudadanías y no-ciudadanías (*non-citizenships*) (Sassen, Bosniak, Tonkiss and Bloom).

Saskia Sassen, por ejemplo, ha propuesto estudiar ciertas ciudades a las que llamó “ciudades globales” en la época de la globalización neoliberal, como espacios en los cuales se puede detectar la aparición de nuevos sujetos y nuevas localizaciones de lo político. Las ciudades globales, en tanto son el resultado de procesos parcialmente des-nacionalizadores, son ejemplos particularmente poderosos de dicha aparición y presentan la posibilidad de una reinención de la ciudadanía en la era global. De acuerdo a Sassen, la ciudadanía, que

históricamente ha estado fuertemente asociada con el Estado nación, es tensionada por la oposición entre su concepto como estatus legal y su condición como proyecto normativo o ideal. En el espacio abierto por esta oposición se sitúan tanto las frustradas esperanzas de aquellas minorías (étnicas, religiosas, sexuales) para quienes el estatus formal de ciudadanos no alcanza para garantizar su agencia política efectiva, como las prácticas sociales de aquellos no reconocidos como ciudadanos (los migrantes indocumentados) quienes, sin embargo, han sido capaces de establecer “un contrato social informal” con las sociedades que los reciben. Así, los migrantes indocumentados, a través de su trabajo, educación, prácticas religiosas y culturales, sientan de hecho las bases de sus reclamos de ciudadanía y, de este modo, expanden también los límites mismos del concepto de ciudadanía en un momento de transformación de lo nacional. Estas ciudades están en un proceso de des-nacionalización –debido al efecto combinado de las migraciones masivas y a la emergencia del mercado global y los agentes transnacionales (por arriba, la élite de negocios y las burocracias internacionales; por abajo, los trabajadores migrantes que son sus actores más notables– y son parte de una nueva geografía de la política y de lo político. En estas ciudades los pobres, los desplazados y los migrantes se mueven en los mismos espacios urbanos en que se desplazan los poderosos y los hiperconectados al contexto global, a quienes sirven en sus restaurantes, baños, taxis, hoteles y casas. De acuerdo a Sassen, dichos migrantes adquieren una nueva visibilidad, una presencia, que, a pesar de no estar directamente relacionada con un aumento de poder, podría ser conceptualizada como la posibilidad de una nueva forma de política. En la conclusión propongo mi propia lectura de esta posibilidad.

Finalmente, la categoría de no-ciudadanía ha sido propuesta para estudiar las crecientes zonas fronterizas y grises en las cuales una población considerable de personas que buscan asilo, cuasi-refugiados e inmigrantes indocumentados viven por lapsos largos, sin acceso a la ciudadanía y a los derechos que esta proporciona. Al presentar un número especial de la revista *Citizenship Studies*, Katherine Tomkiss

y Tendayi Bloom definen el concepto de esta forma: “Sostenemos que desafiar el carácter fundacional de la ciudadanía es necesario si se quiere conceptualizar una situación en la que los no-ciudadanos tengan acceso a derechos, no como un gesto magnánimo y no a través de concederles la ciudadanía, sino que por medio de una evaluación de los derechos de los no-ciudadanos mismos” (2015, p. 843).

Las críticas al transnacionalismo

En lo que podría llamarse la crítica interna del transnacionalismo, Nina Glick-Schiller –en una presentación leída en su nombre en un panel titulado “Transnationalism at 25: Contributions, Limitations, and Future Prospects” dentro del congreso de la Latin American Studies Association (LASA) en el año 2016– señaló que ella y sus colaboradoras en *Nations Unbound* no habían visto y mucho menos teorizado el ascenso del neoliberalismo. De hecho, las dos respuestas dentro del campo de estudios transnacionales al neoliberalismo como factor clave para el análisis y la comprensión de las migraciones internacionales, pueden ser definidas por dos posiciones también representadas en el mismo panel en LASA. Por una parte, Luin Goldring comentó cómo hacia el año 2006 ella se dio cuenta de que los estudios transnacionales ya no eran el *non plus ultra* de la teoría de la migración. Recién mudada a Canadá en esa época, ella descubrió cuán necesario era incluir en su análisis no solo los detalles específicos de la política estatal y de la deportación sino también los estudios foucaultianos sobre la gubernamentalidad y la administración de poblaciones migrantes. De este modo, según Goldring, conceptos como ilegalización, deportabilidad y violencia en el manejo de la movilidad de la gente pasaron a ser claves y a superar los énfasis tempranos de los estudios transnacionales.

Robert Smith, por otro lado, reconoció que, si bien el transnacionalismo había producido importantes preguntas epistemológicas

sobre el nacionalismo metodológico, no era capaz de producir las herramientas adecuadas cuando se trataba de algunos problemas urgentes y prácticos en la vida de los indocumentados en los Estados Unidos. Cuando, cada vez más, la gente es deportada o amenazada con la deportación inminente, solo el uso de conceptos vernáculos de la política estadounidense, como derechos civiles, podría ayudar a formular una respuesta apropiada.

El neoliberalismo, entonces, fue responsable de la reestructuración de las relaciones entre el poder, el capital y el trabajo a nivel mundial, y, por lo tanto, responsable también de haber creado las condiciones de expulsión que enviaron a tantos migrantes fuera de su país. Asimismo, el neoliberalismo, en escenarios políticos concretos, se desplegó como una política de la precariedad generalizada, como un juego de echarle la culpa a los pobres por sus condiciones sociales y a los inmigrantes y refugiados por su presencia; y de excluir permanentemente a vastos sectores, especialmente a los jóvenes de color, del empleo y la participación económica. Por otro lado, como veremos en la conclusión, la globalización neoliberal podría ser la condición diferencialmente compartida de los trabajadores aquí y allá y, por lo tanto, la base de una política común.

En una crítica temprana e influyente del transnacionalismo, "The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field", Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (1999) proponían separar transnacionalismo, en tanto nuevo campo de estudios, de una serie de contradicciones internas y afirmaciones hechas por sus miembros y sus críticos. Para algunos de ellos, el transnacionalismo era un fenómeno completamente nuevo, mientras que para sus críticos no había nada nuevo bajo el sol, que ya había visto en épocas pasadas cómo los migrantes desarrollaban densas redes de contacto entre el país de salida y el de llegada, cómo participaban en los asuntos políticos internos del país de origen, y, finalmente, cómo se involucraban en la construcción de lo social y en causas filantrópicas. Para algunos, el subgrupo de los empresarios era el actor principal en el establecimiento de campos sociales

transnacionales, para otros esa condición abarcaba a todos los migrantes. Para muchos el transnacionalismo era una parte integral de la globalización del capital y del trabajo, para otros era fundamentalmente una reacción de la base social a esas dinámicas. Para evitar estos problemas de definición y alcance, los autores proponían “delimitar el concepto de transnacionalismo a las ocupaciones y actividades que requerían contactos sociales normales y sostenidos a lo largo del tiempo y a través de las fronteras para su implementación” (p. 219). Esta definición, afirmaban los autores, tenía la ventaja de separar el verdadero transnacionalismo de las actividades que no involucraban un número significativo de migrantes, eran excepcionales u ocasionales, o podían ser explicadas de mejor manera por un concepto científico ya existente. La definición permitía, además, una clara distinción entre tres tipos de transnacionalismo: el económico (tal cual lo desarrollan los empresarios), el político (practicado por “los dirigentes de partidos, los funcionarios gubernamentales o los líderes comunitarios”) (p. 221), y el cultural (desarrollado por quienes buscan fortalecer identidades locales o nacionales a través de la organización y la participación en actividades culturales). Finalmente, y eligiendo un segundo eje de distinción, Portes *et al.* sugerían que, dado que los transnacionalismos desde arriba eran suficientemente conocidos y estudiados por la economía política y los estudios de la globalización, el verdadero nuevo campo era el del transnacionalismo migrante desde abajo. De esta forma, los autores transformaron lo que en Rouse, Levitt, Basch, Glick-Schiller y Szanton había sido tanto una investigación científica como una posición de solidaridad progresista hacia los subalternos y sus formas de construir mundo, en una preferencia más neutral u objetiva que se justificaba, fundamentalmente, sobre la base de la definición de su objeto de estudio, método y epistemología. De este modo, los autores desplazaban el campo de las manos de los antropólogos, que trabajan con métodos etnográficos, a las de los economistas, sociólogos y científicos políticos que trabajan con grandes encuestas.

En “Transnationalism in Question” (2004), Roger Waldinger y David Fitzgerald reconocen que el transnacionalismo ilumina algo que la sociología de la asimilación, con su énfasis en la pérdida gradual y naturalizada de los lazos que conectan al migrante étnico con su lugar de origen, había sido cómplice en oscurecer que las “conexiones entre el aquí y el allá son una parte inherente y duradera de las migraciones de larga distancia del mundo moderno” (p. 1193). O sea, que los migrantes de los siglos XX y XXI siempre han participado en un proceso complejo que involucra, simultáneamente, una cierta asimilación y una cierta conexión transnacional. A la vez, Waldinger y Fitzgerald criticaban los estudios transnacionales porque, de modo parecido a la sociología de la asimilación, cometían dos errores: primero, olvidan cómo el Estado nación –en tanto contenedor de lo social, con las consecuentes inclusiones y exclusiones– es activamente hecho y rehecho en la arena política a través de la agencia de actores estatales y no-estatales; en segundo lugar, toman partido en vez de permanecer imparciales como analistas científicos. Para Waldinger y Fitzgerald, los estudiosos de la asimilación naturalizan el Estado nación dentro del cual operan y así, el proceso mismo de asimilación, mientras que los transnacionalistas toman partido por los migrantes como si estos últimos fueran siempre parte de formas de subversión de la hegemonía del Estado nación, aquí y allá. Al hacerlo, tanto los estudiosos de la asimilación como los teóricos de lo transnacional convierten los procesos que estudian en teorías o modelos de sociedad, sin jamás reconocer el poder del estado para dar forma a los resultados específicos, a la pluralidad de resultados posibles y a las reacciones y consecuencias negativas que generan sus esfuerzos.

En vez de lo que ven como las limitaciones de la sociología de la inmigración y del transnacionalismo, Waldinger y Fitzgerald proponen “un enfoque alternativo que enfatiza las *interacciones* entre migrantes, por un lado, y estados y actores de la sociedad civil en el contexto de origen y de llegada, por otro” (p. 1179). Para ello, en lo que llaman la “política trans-estatal” y sus variaciones, sugieren desarrollar un marco comparativo e histórico capaz de ir más allá del caso

singular en el aquí y ahora. Al hacerlo, se hacen también eco de importantes críticas históricas previas de los estudios transnacionales como las de Morawska (2003) y Foner (1997).

En el año 2011 –ya en camino a publicar un libro sobre lo que terminaría llamando *The Cross Border Connection. Immigrants, Emigrants and Their Homelands* (La conexión trans-fronteriza. Inmigrantes, emigrantes y sus lugares de origen, 2015), para distinguir su énfasis del de los transnacionalistas comprometidos (Rouse, Levitt y Glick Schiller)– Waldinger volvió a la crítica de los estudios transnacionales desde el punto de vista de los estudios políticos de la migración. Primero, acusó al término transnacionalismo y al campo de estudios que originó de fusionar estado y nación. Mientras que el estado era una forma de territorialización, señaló, la nación era una forma de colectividad social. Esta fusión producía todo tipo de dificultades para los transnacionalistas puesto que “la conectividad no implica [necesariamente] la colectividad”. Mientras que algunas de las así llamadas migraciones transnacionales producían campos sociales transnacionales, la mayoría no lo hacía, es decir, no involucraban la recreación de una colectividad en la diáspora. Estas últimas migraciones, en cambio, seguían siendo “lazos de dos vías que ligaban el lugar de origen con el de llegada, pero dejaban las muy dispersas comunidades en el exterior, desconectadas” (p. 4). Esto es precisamente lo que Waldinger y Fitzgerald habían llamado, para distinguir las de las verdaderas prácticas transnacionales, “contactos altamente localistas que no representan necesariamente dinámicas sociales más amplias” (2004, p. 1178).

Conclusión

Como hemos visto, Waldinger y Fitzgerald insistían en incluir las reacciones a los dos estados y a las dos sociedades civiles involucradas en ambos extremos de la migración como componentes integrales

del transnacionalismo: “La prevalencia del transnacionalismo le da a quienes ya piensan que la comunidad nacional está siendo atacada, una razón adicional para preocuparse (...) dichas reacciones pertenecen cabalmente al fenómeno” (p. 1186). Parece entonces posible pensar ahora que aquellos que vieron la migración transnacional y los procesos socioculturales de globalización como formas de escape de las garras del Estado nación, podrían haber, por un lado, sobreestimado la capacidad de dichos fenómenos para alterar el status quo político, y, por otro, infravalorado la capacidad de al menos algunos Estados nación para recrear una política de enemistad, dentro de la cual los inmigrantes, que son construidos como adversarios que ponen en peligro el futuro de la nación, serían actores claves.

Una de esas reacciones negativas al transnacionalismo en el contexto de los Estados Unidos fue la de Samuel Huntington, en lo que hoy puede leerse como el guión y la sinopsis para el show de Donald Trump. En su libro *Who are we? The Challenges to American National Identity* del año 2004, Huntington veía a los Estados Unidos bajo una doble presión ejercida por dos agentes globalizadores: la des-nacionalizada élite de negocios de las corporaciones transnacionales; y la creciente migración hispana y, más específicamente mexicana, a los Estados Unidos (es decir, lo que Guarnizo y Smith llamaban transnacionalismo desde arriba y desde abajo, respectivamente). De acuerdo a Huntington, estas dos presiones significaban un serio peligro geopolítico con profundas consecuencias culturales para lo que él percibía como el núcleo histórico de la nación: la cultura angloprotestante basada en la lengua inglesa de los colonos angloprotestante dentro de la cual los valores religiosos y el liberalismo político se fundieron en un imaginario ideológico nacional.

En su libro *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (2004), Huntington ya había propuesto que una nueva forma de conflicto histórico había surgido para reemplazar el fin de la Guerra Fría y sus antinomias constitutivas. En vez de la paz perpetua y el capitalismo global siempre en expansión imaginados por Frances Fukuyama después de la caída del socialismo, la lucha histórica

mundial era entonces la de civilizaciones en conflicto, y especialmente, la del conflicto entre el fundamentalismo islámico y la civilización occidental. El libro aplicaba este modelo, basado en polaridades, al contexto nacional estadounidense, que Huntington veía amenazado por la doble naturaleza diaspórica y transnacional de los inmigrantes hispanos y de las élites estadounidenses de negocios con inclinación global. Usando una antigua táctica autoritaria y populista, Huntington distinguía entre la élite des-nacionalizada y una vasta mayoría patriótica. La primera estaba integrada por las élites de negocios, académicas y de servicios analíticos quienes constituían una nueva y emergente clase global. Para estos cosmócratas la identidad nacional era ahora secundaria. Sin embargo, y muy significativamente, Huntington resistía toda tentación de sugerir una manera práctica de lidiar con este peligro o de reeducar a los ciudadanos antipatrióticos. Los inmigrantes latinos tenían menos suerte. Obviamente, entre aquellas élites y estos inmigrantes latinos y mexicanos había una conexión indisoluble. Ambos grupos eran los dos lados de una misma moneda producida globalmente por el capitalismo neoliberal. Ocultando esta conexión, Huntington le hacía los honores solo a los mexicanos: “La contigüidad, los números, la ilegalidad, la concentración regional, la persistencia y la presencia histórica se combinan para hacer de la inmigración mexicana algo diferente a otras inmigraciones y a presentar, por ello, problemas para la asimilación de la gente de origen mexicano a la sociedad estadounidense” (p. 230).

Para los mexicanos, entonces, había definitivamente una respuesta: detener la inmigración y forzar o estimular a los mexicanos residentes legales en los Estados Unidos a abandonar su castellano y a aprender inglés: “No hay un sueño americano. Solo existe el *American dream* creado por una sociedad angloprotestante. Los mexicano-americanos van a compartir ese sueño y esa sociedad solo si lo sueñan en inglés” (p. 256).

Huntington usaba así la cultura para apoyar su respuesta nacionalista al transnacionalismo. De hecho, pensando en el futuro de los Estados Unidos, Huntington descartaba lo que llamaba la variante

cosmopolita (diluir los Estados Unidos en lo universal) y la variante imperial (americanizar al resto del mundo) para quedarse con una tercera variante que llamaba nacional: “Los Estados Unidos no pueden convertirse en el mundo y todavía ser los Estados Unidos” (‘America cannot become the world and still be America’). Otros pueblos no pueden convertirse en americanos y todavía ser ellos mismos. Los Estados Unidos son diferentes, y esa diferencia se define en gran parte por su cultura y religiosidad angloprotestante. La alternativa al cosmopolitismo y al imperialismo es el nacionalismo dedicado a la preservación y cultivo de esas cualidades que han definido al país desde su fundación” (p. 365).

Ahora, Donald Trump ha usado este programa doble de Huntington de echarle la culpa a los otros étnicos transnacionales, musulmanes y mexicanos y a lo que percibe como las élites de negocios e intelectuales liberales para llegar a la Casa Blanca y gobernar a nombre de “los verdaderos patriotas” con el eslogan “*Make America great again*”.

Hay por lo menos otras dos respuestas alternativas al diagnóstico sobre la nueva condición globalizada de la vida en los Estados Unidos en la época neoliberal. Una es insistir, internamente, en las virtudes del republicanismo democrático y del liberalismo social, y externamente, en los beneficios del cosmopolitismo y el consenso de Washington en la expansión de la reestructuración neoliberal y el así llamado libre comercio a través del mundo. La otra respuesta, y una que he propuesto desde hace ya algún tiempo, es prestar atención a los puntos en común y, por ello a los espacios políticos compartidos por aquellos que se encuentran viviendo en los Estados Unidos y en otros países metropolitanos en lo que he llamado zonas fronterizas internalizadas. Este sería un transnacionalismo de lo local, en tanto dimensión ella misma transnacional, de maneras que son distintas, pero expanden, se conectan y complementan el énfasis de los estudios transnacionales en los puntos de contacto entre dos sociedades y Estados nación. Esto podría considerarse mi propia manera de seguir el dictum de Waldinger y Fitzgerald de que las reacciones de los países de llegada (y de origen) al transnacionalismo

desde abajo de los migrantes son una parte constitutiva del fenómeno transnacional. Desde mi punto de vista, una manera interesante de superar la oposición de marcos de referencia transnacional/nacional para comprender las dinámicas de la migración latina a los Estados Unidos es, precisamente, pensar los procesos y las categorías que afectan tanto a inmigrantes como a los ciudadanos nativos, para apuntar desde allí y más allá de las dicotomías radicales, hacia las zonas de contacto, fricción e interdependencia. Después de todo, los obreros estadounidenses, igual que los dominicanos o los mexicanos en sus respectivos países, han tenido que imaginarse conectados y afectados por dinámicas globales en otros lugares, ya sea en China, México, India, Brasil o el resto mundo en desarrollo. La globalización y la precarización de sus trabajos y de sus condiciones de trabajo han incorporado una dimensión transnacional a sus vidas, futuros e inversiones (económicas y libidinales) que se pensaban antes exclusivamente dentro de marcos de referencia nacional. A este marco común compartido de maneras diferenciales por los estadounidenses y por los inmigrantes residentes en el país, lo he llamado la condición post social.

Aunque no puedo entrar aquí en detalles (Poblete, 2016), bastará con señalar que la condición post social es un diagnóstico de la fricción dentro de las zonas de contacto al interior de los Estados Unidos en las cuales los migrantes (transnacionalistas desde abajo) y los estadounidenses (que son siempre el resultado estructural de transnacionalismos desde arriba) se encuentran en medio de su codependencia, mutuo miedo y sospecha para crear, sin embargo, el espacio para una posible política de beneficios mutuos. En estas zonas de contacto, hay tanto, al menos potencialmente, un imaginario transnacional expansivo y democrático que es binacional, bicultural y a menudo transnacional y transcultural, como hay otro imaginario nacional que es constrictivo, limitado por fronteras y por ello tendencialmente monocultural y fuertemente autoritario. Las zonas de contacto al interior de los Estados Unidos son, por lo tanto, un espacio para la transformación de los conceptos, las prácticas y

las formas de experiencia de la forma nacional de la ciudadanía más allá de sus límites tradicionales. Pero esta transformación puede con la misma facilidad ser una forma de expansión de la ciudadanía como convertirse en nuevas restricciones nacionalistas y xenofóbicas, aquí y en todas partes.

Bibliografía

- Amelina, A., Nergiz, D. D., Faist, T. y Glick Schiller, N. (eds.). (2012). *Beyond Methodological Nationalism. Research Methodologies for Cross Border Studies*. New York: Routledge.
- Basch, L., Glick-Schiller, N. y Szanton Blanc, C. (1994). *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Gordon and Breach Publishers.
- Bosniak, L. (2006). *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*. Princeton: Princeton UP.
- Briggs, L., McCormick, G. y Way, T. J. (2008). Transnationalism: A Category of Analysis. *American Quarterly*, 60(3), Septiembre, 625-648.
- De Genova, N. (2002). Migrants “Illegality” and Deportability in Everyday Life. *Annual Review of Anthropology*, 31, 419-447.
- Foner, N. (1997). What’s New About Transnationalism? New York Immigrants Today and at the Turn of the Century. *Diaspora*, 6(3), Invierno, 355-375.
- Glick Schiller, N. y Çağlar, A. (2011). *Locating Migration. Rescaling Cities and Migrants*. Ithaca: Cornell UP.
- Golash-Boza, Ta. (2012). *Immigration Nation: Raids, Detentions, and Deportations in Post 9/11 America*. Boulder: Paradigm Publishers.

Guarnizo, L. y Smith, M. P. (1998). The Locations of Transnationalism en Guarnizo, L. y Smith, M. P. (eds.), *Transnationalism from Below*. New Brunswick: Transaction Publishers, pp. 3-34.

Huntington, S. P. (2004). *Who are we? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon and Schuster.

Levitt, P. (2001). *The Transnational Villagers*. Berkeley: University of California Press.

Morawska, E. (2003). Disciplinary Agendas and Analytic Strategies of Research on Immigrant Transnationalism: Challenges of Interdisciplinary Knowledge. *IMR*, 37(3) (Otoño), 611-640.

Poblete, J. (2016). Americanism/o: Intercultural Border Zones in Post-social Times en B. Sifuentes Jáuregui, Y. Martínez-San Miguel y M. Belaus-teguigoitia (eds.), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought: Historical and Institutional Trajectories*. Palgrave, pp. 45-59.

Portes, A., Guarnizo, L. y Landolt, P. (1999). The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Research Field. *Ethnic and Racial Studies*, (22)2, Marzo, 217-237.

Rathod, S. (2016). Here are the Sanctuary Cities Ready to Resist Trump's Deportation Threats. *Mother Jones*, Diciembre 2. <https://www.motherjones.com/politics/2016/12/sanctuary-city-immigration-federal-deportation-trump-threats-budget/>.

Rodríguez, I. (2001). Reading Subalterns Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition en I. Rodríguez (ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke UP, 1-33.

Rouse, R. (1991). Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism. *Diaspora*, 1(1), Primavera, 8-23.

Smith, R. C. (2006). *Mexican New York. Transnational Lives of New Immigrants*. Berkeley: University of California Press.

Tonkiss, K. y Bloom, T. (2015). Theorising noncitizenship: concepts, debates, and challenges. *Citizenship Studies*, 19(8), 837-852.

- Waldinger, R. (2011). Immigrant Transnationalism. *Sociopedia.isa*, 1-13. <https://sociopedia.isaportal.org/resources/resource/immigrant-transnationalism/download/>.
- Waldinger, R. (2015). *The Cross Border Connection. Immigrants, Emigrants and Their Homelands*. Boston: Harvard UP.
- Waldinger, R. y Fitzgerald, D. (2004). Transnationalism in Question. *AJS*, 109(5), Marzo, 1177-1195.
- Wimmer, A. y Glick Schiller, N. (2003). Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Sociology. *IMR*, 37(3), Otoño, 576-610.
- UN Report. (2016) *International Migration Report 2015*. New York: United Nations.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. London: Routledge.

Del giro neoliberal al neopopulista

Los estudios sobre culturas populares en América Latina

Pablo Alabarces

Introducción

Hemos afirmado en distintos trabajos (Alabarces, 2004; 2008a; 2012) que el estudio de las culturas populares latinoamericanas sufrió un proceso de clausura durante la década de 1990, contemporáneamente al apogeo del neoliberalismo en el continente. A pesar de su centralidad en el debate de la década anterior, durante más de diez años esos estudios parecieron desaparecer de las agendas de investigación: una desaparición verificable en los paneles de los congresos o en los libros y artículos publicados en el período. Sin embargo, veinte años más tarde, asistimos tanto a un proceso de reapertura de esas agendas como a la reaparición de categorías y sujetos desplazados: el nuevo éxito político de los relatos nacional-populares, por ejemplo, aún a despecho de la crítica que los mismos merecen, hablan más de continuidades y, nuevamente, retornos, antes que de disoluciones

y clausuras. Las culturas populares siempre señalaron, y continúan haciéndolo, la dimensión en la que se negocia, discute y disputa la posibilidad de una cultura democrática, y por extensión, la posibilidad de una sociedad plena y radicalmente democrática.

Este texto quiere discutir esos procesos, señalando distintos momentos de pliegues y giros en sus perspectivas de análisis e investigación. Presentaré así cuatro argumentos. El primero discute lo que entendemos una particularidad de la categoría de *cultura popular* en el ámbito latinoamericano respecto de la tradición anglosajona, diferencia que ha determinado el significado de la categoría en nuestro campo e influenciado en la construcción de sus tradiciones de investigación. El segundo consiste en la presentación de lo que llamamos un “estado inicial” de los estudios, que recupera tradiciones anteriores pero se establece, centralmente, en la década de 1980 alrededor de los procesos de las transiciones democráticas en el subcontinente. El tercer argumento discute lo que puede llamarse un “giro neoliberal” en las agendas y perspectivas de investigación sobre las culturas populares, fundamentalmente en la década de 1990. Finalmente, nuestro cuarto movimiento propone un nuevo giro, originado a finales de siglo pero claramente emergente a comienzos del actual, que podría llamarse, siguiendo algunas tendencias recientes en el uso de neologismos y términos construidos alrededor de las viejas categorías, perspectivas *neopopulistas*.

La diferencia latinoamericana

Dada la amplitud de usos de la categoría a lo largo del tiempo y a lo ancho de los públicos y voces involucradas, es imposible desplegar mis argumentos sin proponer, previamente, *quién* habla de culturas populares diciendo *qué* y *dónde*. La primera afirmación, entonces, debe ser enunciativa: hablo de y desde el campo latinoamericano, en tanto investigador argentino formado en ese marco, conocedor –y en parte tributario– de sus tradiciones y practicante de sus lenguajes.

Entiendo que los textos y autores que voy a discutir son ampliamente conocidos en el campo anglosajón de los estudios latinoamericanistas, lo que permite volver más fluida la argumentación. Pero afirmar ese lugar de enunciación significa reivindicar un conocimiento más cercano y a la vez una serie de significados determinados y, nuevamente, diferentes, en el sentido fuerte de la *diferencia*.

Porque, en América Latina, *cultura popular* ha significado siempre –o casi siempre: claramente, desde la década de 1980 hasta hoy– hablar de *algo más*: hablar acerca de prácticas y representaciones que están, o pueden estar, fuera de los *massmedia*, fuera de la simple referencia a una cultura de masas entendida como los múltiples modos en que los bienes simbólicos son producidos, circulan y son consumidos con la mediación de las industrias culturales, especialmente las electrónicas. Por el contrario, en un texto reciente de Laura Grindstaff (2008), puede encontrarse una descripción –brillante y provocativa– del mapa de la investigación estadounidense en el campo de los estudios sobre *popular culture* donde es imposible hallar ninguna referencia a prácticas o fenómenos fuera de los medios masivos de comunicación, incluyendo entre ellos a las nuevas tecnologías de circulación y consumo de imágenes y textos.

Así, los distintos usos de la categoría definen distintos campos de problemas, e incluso perspectivas disciplinares y metodológicas con complejidades distintas. Volveremos sobre esto. Como es sabido, las elecciones categoriales implican delimitar campos de objetos y problemas y, consecuentemente, estrategias de abordaje. Si hay algo llamado *cultura popular* por fuera de modos distintos y específicos de nombrarlo, objetivarlo y analizarlo, es una discusión que retomaremos más adelante.

Las razones de esta diferencia –un modo amplio de lo popular, frente a un modo amplio y a la vez restringido de lo masivo– son extendidas y complejas: rápidamente, algunas de ellas pueden hallarse tanto en tradiciones de lectura como en características particulares de las sociedades y culturas latinoamericanas que llevaron a tratamientos y categorías distintas. Entre ellas, podríamos destacar como principales las siguientes cuatro:

1. *Ruralismos*: ya largamente entrado el siglo XX, la importancia de las poblaciones rurales latinoamericanas era muy superior a las del mundo anglosajón. Si en la constitución misma de la categoría de *cultura popular*, siguiendo el inigualado estudio de Peter Burke (1978), el peso de lo rural era decisivo, esto continuó así en buena parte del mundo latinoamericano. Eso continúa, aunque con una presencia ya indiscutida de los medios masivos de comunicación, hasta la actualidad.

2. *Indigenismos*: el subcontinente mostró siempre como un rasgo central la presencia de enormes poblaciones de pueblos originarios o *indígenas*, lo que exigió un tratamiento particular de sus configuraciones culturales respecto de las tradiciones anglosajonas. Salvo en los países de mayor inmigración europea y sometidos a procesos de blanqueamiento, europeización y desindigenización más duros –nuevamente, Argentina y Uruguay entre ellos–, la presencia indígena fue decisiva para la discusión de la cuestión de lo popular: es imposible construir su campo problemático siendo indiferente a la presencia cotidiana de sus hábitos, tradiciones, memorias e incluso lenguajes –varios países debieron finalmente adoptar una lengua originaria como *lengua oficial* junto al castellano de la conquista.

En este recodo de diferencias podría anotarse la cuestión de las poblaciones afroamericanas, pero su presencia en el debate sobre la cultura popular latinoamericana es distinta a la de los formantes anteriores y, a la vez, más similar al debate anglosajón. Aunque con presencia en épocas anteriores –muy especialmente, en el texto clave de Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, de 1940 (Ortiz, 2002), un trabajo fundacional para la teoría cultural del subcontinente–, la reaparición del debate sobre la relación entre las culturas afroamericanas y la cultura popular es contemporánea a su tratamiento británico y estadounidense.¹

¹ Un texto decisivo para explorar las intersecciones entre lo popular rural (como gauchesco), lo indígena y lo afroamericano es el prólogo que Josefina Ludmer escribe en 1994 para la reedición de *El género gauchesco* (Ludmer, 1994).

3. *Politizaciones*: a diferencia del mapa británico y estadounidense, la cuestión de la cultura popular en el subcontinente está duramente ligada a su puesta en acto a través del debate político. A partir del siglo XX, aparece primero con el anarquismo y luego con distintos marxismos, incluso señalados diacríticamente como *americanos*, con la obra de Juan Carlos Mariátegui como clave. Lo cierto es que la cuestión de lo popular es, hasta finales del siglo XX, inescindible de su relación con argumentos políticos, que alcanzan su clímax en la década de 1960, luego de la Revolución Cubana. Debatir la cultura popular es siempre algo más que la mera calificación de la cultura de masas como espacio de alienación, aunque también lo sea.

4. *Populismos*: habiendo ya al menos una biblioteca entera escrita sobre los populismos latinoamericanos, no vamos a sintetizarla aquí. Solo me limitaré a señalar que la presencia de los populismos en el siglo XX latinoamericano es, complementariamente, decisiva para la cuestión de la cultura popular. Los populismos –pienso especialmente en el peronismo argentino, el populismo más exitoso del siglo XX latinoamericano– tienen en la cultura de masas su superficie textual predilecta: no hay populismo exitoso sin radiofonía, cine, prensa de masas (luego, sin televisión). Y sin embargo, inevitablemente precisan un exceso que se produce fuera de esa cultura de masas: en las recuperaciones folkloristas y tradicionalistas; en la escena de la movilización callejera, en el ritual celebratorio del estado, que pertenece al campo de la cultura de masas, pero también en la protesta o en la revuelta carnavalesca, que lo exceden; o en el campo de los lenguajes y los hábitos populares que el discurso populista precisa capturar y exhibir como horizonte de posibilidad de su práctica y su “ideología”.

Un punto de partida

Propusimos una suerte de estado *inicial* del arte a partir de la década de 1980. Esa elección no es caprichosa ni responde a una exigencia

externa, sino a una dimensión del propio campo de estudios. Aunque las características que asume el tratamiento de la cuestión de las culturas populares en ese momento abrevan en formantes anteriores –sean ellos la gauchesca o Mariátegui o Gramsci– y se prolongan hasta por lo menos 1994 –como discutiremos–, en esa década se producen tanto una explosión de la discusión sobre el tópico como los textos centrales de ese estado de la cuestión. Esa década es contemporánea de las transiciones democráticas latinoamericanas; y esa es la clave en la cual se inscribe esa preocupación renovada e intensa por la cuestión de *lo popular*.

Este panorama está organizado –o puede organizarse– por cinco textos. El primero es a la vez el último en ser publicado: se trata de *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica* (CLACSO, 1987), un tomo editado conjuntamente por la editorial catalana Gustavo Gili (a través de su oficina mexicana) y la FELAFACS, la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social, un organismo que nuclea a los departamentos y facultades de comunicación, en ese entonces surgiendo geoméricamente en todo el subcontinente. El volumen compilaba los trabajos presentados en el seminario del mismo título que había organizado CLACSO en Buenos Aires, cuatro años antes, en 1983, exactamente en el inicio de los procesos de transición; un seminario en el que se intersectan varios vectores decisivos. Primero, el protagonismo en la organización, coordinación y edición de Jesús Martín-Barbero y Néstor García Canclini, claramente presentados como *intelectuales faro* (como diría Bourdieu) del campo y el tópico. Segundo, la presencia de CLACSO, que había sido central en el apoyo y cobertura a los intelectuales exiliados por razones políticas de todo el continente, y que había organizado un área entera de investigaciones sobre el tema, aunque no lo volvió a hacer hasta nuestros días, como síntoma del desplazamiento al que aludimos y desarrollaremos. En tercer lugar, una editorial catalana pero a través de su sede mexicana: el centro del mundo editorial latinoamericano se había desplazado al eje azteca. Y finalmente, la FELAFACS indicaba el nuevo rol de los departamentos de

comunicación, que irían hegemonizando estos debates desplazando a la sociología y la antropología; a su vez, la FELAFACS era financiada por la Friedrich Ebert Stiftung (alemana y socialdemócrata), lo que marcaba la presencia de las fundaciones europeas apoyando procesos de transición democrática latinoamericanos (como hacían simultáneamente, para mencionar apenas las alemanas, la democristiana Konrad Adenauer y la liberal Friedrich Naumann).

El segundo fue un libro local y de poca circulación en el subcontinente, a pesar de su importancia en términos de la tradición populista de estudios sobre la cultura popular: se trata de la colección *Cultura popular y medios de comunicación* (Ford, Rivera y Romano, 1985), firmada conjuntamente por los autores de los distintos textos, los argentinos Aníbal Ford, Jorge Rivera y Eduardo Romano –que a su vez habían participado en la reunión de CLACSO de 1983–, y publicada en Buenos Aires en 1985, en el mismo momento en que los tres retornaban a la universidad argentina luego de la dictadura. Como hemos analizado en otro lugar (Alabarces, 2008b), el volumen es una síntesis acabada de la tradición populista argentina, fundadora de los estudios sobre cultura popular a finales de la década de 1960.

El clímax de estas perspectivas lo constituye un libro de 1987, nuevamente coeditado por FELAFACS y Gustavo Gili pero en Barcelona: el celeberrimo *De los medios a las mediaciones*, del hispano-colombiano Jesús Martín-Barbero. Pero este libro había sido anunciado en distintos artículos publicados ya desde 1982: su edición material concretaba un proceso de producción que ya lo había instalado, como dijimos, en un lugar central del campo de problemas.

En todos ellos, la idea ya señalada de la *cultura popular* como algo más, como un plus o un exceso que escapa a la red de los medios de comunicación, es clara, y los mismos títulos de los libros así lo indican: comunicación o medios masivos y culturas populares, medios y mediaciones. Pero esta elección fue remarcada por los otros dos textos claves del período: *Culturas populares en el capitalismo*, de Néstor García Canclini, publicado por Nueva Imagen en México en 1982 y recién reeditado en 2002 por Grijalbo, con un prólogo a la nueva

edición. En el libro, por el contrario pero también en la dirección de nuestros argumentos, los medios de comunicación están prácticamente ausentes: el foco está en la producción de artesanías, como señalamos, hechas por indígenas y campesinos en el México contemporáneo. García Canclini puede perfectamente enunciar *culturas populares* como solo ese exceso del que venimos hablando: en una perspectiva antropológica –simultáneamente informada por la obra de Gramsci y las perspectivas de Pierre Bourdieu–, lo popular es el modo en que las clases subalternas comprenden, elaboran y transforman el mundo desde sus modos particulares de existencia.

Y finalmente, fuera del *mainstream* hispanoparlante pero introduciendo el –ya entonces intenso– debate brasileño, el libro de Marilena Chauí *Conformismo e resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil*, editado en 1985 en São Paulo por Brasiliense. Para Chauí, la cultura popular se define como la cultura hecha *por* el pueblo en contra de la cultura hecha *para* el pueblo, y consecuentemente su interés va hacia los modos en que las clases populares brasileñas –especialmente, las clases *operárias*, obreras– marcan sus prácticas resistentes contras las clases hegemónicas y sus estrategias represivas.

Como varios autores han señalado, (especialmente, es insoslayable Grimson y Varela, 1999), esta era la preocupación dominante en esos años: una preocupación acerca de lo democrático después de las dictaduras. No podía pensarse una democracia fuera de una preocupación por lo popular y su “cultura”, y la organización de una conferencia latinoamericana específicamente sobre el tema en Buenos Aires en 1983 fue una buena prueba de ello.

En el texto de Martín-Barbero, en 1987, ese argumento es largamente expuesto, y el libro puede ser leído como una síntesis perfecta de las tradiciones pasadas y las nuevas lecturas: la fundación populista de los estudios sobre culturas populares por parte de intelectuales peronistas como Ford, Rivera y Romano; la influencia decisiva de las perspectivas gramscianas; los nuevos hallazgos proporcionados por la producción británica en *cultural studies* y sus alrededores –hablamos de Richard Hoggart y Stuart Hall, pero también de Raymond

Williams y E. P. Thompson—; el descubrimiento definitivo de Pierre Bourdieu y de Mijail Bajtín; la novedad de la obra de Carlo Ginzburg. Sobre esa nueva biblioteca y parte de la vieja, Martín-Barbero construye su famoso triángulo: de lo popular a lo masivo/de lo masivo a lo popular/los usos populares de lo masivo, que propone una lectura en constante relación entre la cultura de masas —entendida como *externa* a lo popular pero a la vez tramada— y la cultura popular, en un juego constante de apropiación, resignificación, despolitización y uso de la una por la otra.

Pero, al mismo tiempo, aparecen algunos riesgos de las lecturas barberianas. Martín-Barbero organizaba su argumentación en dos series que facilitaron una lectura en clave conservadora. La primera fue un anti-adornismo militante, que hacía responsable a la “rama adorno-horkheimeriana” de la Escuela de Frankfurt de todos los males de la crítica cultural latinoamericana: el frankfurtianismo adorniano se volvía el responsable de las negaciones elitistas de la cultura popular, asignándole una posición hegemónica en la crítica cultural que no era adecuadamente probada, más bien parecía tratarse de un *sentido común* elitista paradójicamente vulgar, antes que de posiciones intelectuales y teóricas que ningún autor importante del período parecía sostener. Frente a eso, Martín-Barbero proponía una recuperación *in toto* de Benjamin, presentado como anti-adorniano flagrante, leyendo en “La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica” una suerte de proclamación de la experiencia popular del consumo de la cultura de masas. La segunda serie fue un anti-marxismo paradójicamente organizado en torno de cuatro grandes marxistas como Benjamin, Gramsci, Raymond Williams y Edward P. Thompson. Esto conducía necesariamente al análisis de Guillermo Sunkel (1985) de la representación de lo popular en la prensa popular chilena: Sunkel encontraba que la prensa popular, a partir de la utilización de una matriz *simbólico-dramática*, representaba de modo más potente y acabado el mundo popular, frente a una prensa de izquierda que, organizada por la matriz *racional-iluminista*, desplazaba de esa representación todo lo que no fuera estricta y explícitamente

político. La consecuencia no era necesaria, pero se sacó: la izquierda y el marxismo eran incapaces de representar, entender o analizar el mundo popular.

Otro aspecto remarcable del período es la emergencia y consolidación de las perspectivas sobre la *recepción* de los medios de comunicación como una actividad de los públicos populares, anunciando el desplazamiento al tópico del *consumo*, que sería dominante en la década de 1990. La *recepción activa* de la cultura de masas había sido propuesta por primera vez por los populistas argentinos, que no podían dejar de hacerlo para comprender, al mismo tiempo, la relación de las clases populares con la propaganda estatal peronista pero también las razones por las que el peronismo había sobrevivido como núcleo hegemónico de la experiencia popular a pesar de dieciocho años de prohibiciones, proscripciones y exclusión de los medios de masas (especialmente, Ford *et al.*, 1985). Estas propuestas, más formuladas como intuiciones que como conclusiones empíricas, fueron enriquecidas por las lecturas de la Escuela de Birmingham –especialmente, el fundante “Encoding/decoding” de Stuart Hall (1980)– y se fueron volviendo dominantes a lo largo de la década de 1980. En la Conferencia de CLACSO de 1983, Beatriz Sarlo fue la única participante que asumía que esta actividad receptora podía darse por sentada: Sarlo venía de conocer, además de las perspectivas birminghamianas –fue la introductora de Hoggart y Williams en la Argentina a finales de la década de 1970–, los trabajos de la Escuela de Konstanz sobre una estética de la recepción fundada sobre el trabajo lector en la literatura. Por eso, Sarlo (1987) proponía centrarse simultáneamente en las competencias y posibilidades de las clases populares para discutir los textos de la cultura de masas; y al mismo tiempo, interrogar las características formales y las retóricas de esos textos. En esas afirmaciones anticipaba su propio trabajo de análisis sobre el folletín popular que publicaría en 1985, *El Imperio de los sentimientos*.

El giro neoliberal

A finales de la década de 1980, Renato Ortiz ya había publicado sus primeros libros, en los que analizaba lúcida y creativamente tanto los fenómenos de religiosidad sincrética popular (1980) como las relaciones entre cultura popular y cultura nacional (1985). En 1988 publicó su *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*, que presentaba dos novedades en el panorama que estoy describiendo. La primera fue el uso de la fórmula *tradicición-modernidad*, que hablaba de una nueva preocupación acerca de las relaciones entre lo tradicional y lo moderno, en tiempos en que se desplegaba un intenso debate sobre la posmodernidad. La segunda: el capítulo final se titulaba “¿Una cultura internacional-popular?”, señalando el otro gran tópico de finales de la década: la globalización y sus relaciones con las nuevas y viejas preocupaciones sobre el Estado nación.

Este trabajo de Ortiz puede señalarse como un texto de transición hacia el gran libro que constituye lo que llamaré el “giro neoliberal” de los estudios latinoamericanos sobre la cultura popular: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, de García Canclini, publicado por Grijalbo en México en 1990. Un giro paradójico: un giro que condujo a la clausura del tema.

¿Por qué hablo de clausura? Porque García Canclini afirmaba explícitamente la imposibilidad de continuar hablando de lo culto, lo tradicional, lo popular o lo masivo a partir de las transformaciones producidas por la posmodernidad y la globalización. Lo que quedaba era hibridez e hibridación, tanto un estado como un proceso en el que todos los bienes previamente categorizados en alguna clasificación se mezclaban y presentaban en un nuevo ropaje. Por supuesto, estoy simplificando un texto complejo, potente, inteligente, muchas veces contradictorio, que he tratado de analizar en mayor detalle en otros lugares (Alabarces, 2012); pero en términos generales, y a los efectos de mi argumentación, el balance fue que después de *Culturas híbridas* nadie podía volver a hablar de culturas populares en el campo de estudios latinoamericano.

El pánico antifundamentalista es una de las causas que invocaba, en 2001, cuando prologaba la reedición de *Culturas híbridas* (García Canclini, 2001): “es posible que el debate contra el purismo y el tradicionalismo folklóricos nos haya llevado a privilegiar los casos prósperos e innovadores de hibridación” (p. 19). Pero allí reside un primer problema. García Canclini eligió mal sus adversarios, y decidió pelear contra dos fantasmas: por un lado, un populismo entonces en retirada o, mejor dicho, desplazado por un neoconservadurismo integrado con ropajes y lenguajes neopopulistas; por otro, un fundamentalismo del que solo quedaban, en el mundo latinoamericano, rastros vagos, lejanos o museificados. Sin embargo, no supo leer que el año en que *Culturas híbridas* aparecía rumbo a un destino de estrellato era el comienzo de la década neoliberal, para la que argucias como el hibridismo eran perfectamente isotópicas. La pelea contra el fundamentalismo, pelea inútil y ganada de antemano, se hacía con ropajes neoliberales.

Asimismo, García Canclini concedía condición de novedad a lo que siempre había existido: las transacciones y negociaciones que todos los actores culturales y sociales habían emprendido desde que cualquier sociedad se había estructurado como sociedad jerárquica y de clases. Para dominar vía la coerción –también la coerción exige la negociación–, o para hegemonizar a través del consenso infinitamente producido; y también para resistir, acomodarse, sufrir o gozar en los intersticios. (La lucha de clases fue siempre más complicada que, simplemente, una lucha de clases: las clases también descansan, negocian, se olvidan de la lucha, y luego vuelven a emprenderla). La cultura de masas y la modernidad solo agregaban complejidad y nuevos escenarios: no cambiaban los términos básicos del intercambio. Los fenómenos de interculturalidad –también tan antiguos como la pulsión exploratoria y conquistadora de las sociedades– que los imperialismos habían puesto de manifiesto tampoco eran novedosos, y habían llevado a al menos tres generaciones de intelectuales latinoamericanos a pensarlos, analizarlos y discutirlos, mediante los mestizajes, las fusiones, las transculturaciones, las criollizaciones, los sincretismos.

Estos conceptos no carecían de poder explicativo, aunque el análisis y el debate mostraban las limitaciones o las especificidades. La categoría de hibridación se propuso como “un término de traducción”: pero en el mismo movimiento se exhibió como fetiche.

Exigir una opción entre el populismo y el fundamentalismo como puntos de vista suponía proponer una elección falaz, que implicaba –como toda operación intelectual– una asunción política. El cierre de *Culturas híbridas* es ejemplar en ese sentido: “cómo ser radical sin ser fundamentalista”. No había tal posibilidad radical, que se difuminaba en el temor antifundamentalista; había un nuevo fundamentalismo, el del mercado y la sociedad civil, las dos trampas del neoliberalismo triunfante. Como señala Beasley-Murray (2010), solo quedaba una sociedad civil basada en el mercado y aliada con el Estado para proteger alguna especificidad cultural: un regreso culturalista y consumista a la sociedad civil, que mantenga “la esperanza de reforma devolviéndoles a los sujetos subalternos un sentido de la racionalidad y la agencia” (p. 121), una operación despolitizadora y aculturadora. Lo que quedaba definitivamente expulsado, en este modelo, era la resistencia subalterna, transformada en actuación o ritualidad: “las únicas opciones que les quedan a los dominados son la negociación o la obediencia” (p. 78).

En la perspectiva de García Canclini, el viejo tópico de la “recepción activa” de la producción de los medios masivos de comunicación se transformaba definitivamente en el *consumo* de la cultura de masas y otros bienes del mercado, lo que debía tomarse, a la vez, como un *creador* de ciudadanía. Aunque la palabra *neoliberalismo* casi no es pronunciada en estos textos, su suceso a través del continente como nuevo patrón de organización de las sociedades y sus culturas era el organizador general de estas nuevas lecturas. Esto alcanza su clímax en *Consumidores y ciudadanos*, de 1994, donde, como afirma Gareth Williams (2002), “el propósito último (...) es simplemente reconocer que la novedad de la hibridez posmoderna es esencialmente la del mercado y el consumo de masas” (p. 126). Frente a eso, Williams reclamaba que “no es posible pensar acerca de ideas como ciudadanía

y democracia (incluso, política) en la ausencia de reflexión sobre la miseria, y en su relación con los regímenes de verdad del estado geoeconómico liberal y el mercado” (p. 135). Todo eso estaba ausente. Lo que campeaba como argumento, por el contrario, era el sambenito de la ciudadanía construida en el consumo, reemplazando cualquier otra afiliación, simbólica o experiencial: las clases se transformaban en *comunidades imaginadas de consumidores*.²

Por cierto, esto se combinaba con otros formantes. Por un lado, el consumo cultural basado en la autonomía del receptor, anunciado desde mediados de la década de 1980, se sustancializaba en la siguiente década, transformando toda actividad lectora/consumidora en práctica creadora de sentido. Esto era indiscutible: distinto era entender esas prácticas como inevitablemente impugnadoras y resistentes, exasperando las interpretaciones propuestas por Michel de Certeau (1996) en un sentido, nuevamente, neoliberal: los *usuarios* de certeaussianos se transformaban en actores libres dentro de un mercado semiótico. El subtítulo de un exitoso libro del argentino Oscar Landi de 1992 (*Devórame otra vez: qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*) es revelador de esas tendencias.

Por otro lado, como dijimos, el debate había abandonado el problema de lo democrático y lo popular, reemplazándolo por la relación entre modernidad y posmodernidad y por la aparición fulminante de las tesis sobre la globalización. Renato Ortiz fue en esa misma dirección, cuando transformó su pregunta de 1988 (“¿Una cultura internacional-popular?”) en la afirmación de 1994: en su libro *Mundialización y cultura*, afirmaba ahora la existencia de una memoria internacional-popular, relacionada con una nueva *mundialización de la cultura* con la que señalaba la diferencia con la globalización como proceso total.

De esos mismos años es el libro de Beatriz Sarlo *Escenas de la vida posmoderna* (1994), el único texto latinoamericano de la década en el

² Una categoría acuñada por Stanley Fish (1980), cuya cita está ausente en la obra de García Canclini.

que aparece una discusión explícita de las afirmaciones de García Canclini. Sarlo sostenía que todo podía haber cambiado y todo podía parecer mezclado e *hibridado*, pero lo que permanecía era la desigualdad: “Sin embargo, algunas cosas siguen siendo irreductibles. Para empezar, la desigualdad en el acceso a los bienes simbólicos” (p. 117). Frente al nuevo panorama, Sarlo encontraba la aparición de una nueva categoría de intelectuales, los *neopopulistas de mercado*: “Las cosas se han invertido para siempre: los neopopulistas aceptan una sola legitimidad, la de las culturas producidas en el cruce entre experiencia y discurso audiovisual; y consideran que los límites puestos a la cultura culta son una revolución simbólica en la cual los antiguos sojuzgados se harían dueños de un destino independiente por medio de las artesanías que fabrican con el *zapping* y otros recursos tecnológicos de la cultura visual” (p. 116).

Por eso, las transformaciones “posmodernas” y “neoliberales” no podían ser presentadas, optimistamente, como homogeneización y mucho menos como *democratización*, muy lejos de una *cultura común*, en el sentido propuesto por Raymond Williams (2001), que no podía, de modo alguno, ser realizada por el mercado.

El giro neopopulista

¿Podemos hablar de nuevas perspectivas, un cuarto de siglo después de *Culturas híbridas*? En el cambio de siglo, la gran crisis argentina del año 2001-2002 y la llegada de Chávez al poder en Venezuela en 1998 marcaron el momento de crisis del modelo neoliberal. No vamos a saldar aquí la discusión sobre si realmente fue un estallido final o si fue simplemente un simulacro de la crisis del modelo –la crisis mundial de 2009 reveló la continuidad global del mismo–: lo cierto es que desde ese momento *se habla* –con cierta ilusión performativa– de la crisis del modelo neoliberal en América Latina. En el caso argentino, además, fueron jornadas de una gran intensidad

política, en las que se volvió a ocupar la calle como el viejo y nunca olvidado escenario de la disputa política popular en América Latina. La crisis nos proponía un escenario en el cual podían reaparecer las agendas de la década de 1980, porque nuevamente volvíamos a hablar de la necesidad de democratizar, aunque esa democratización ya no era posdictatorial sino que era postneoliberal; la salida del neoliberalismo significaba la necesidad de volver a plantear agendas democratizadoras de la riqueza, de la cultura, del poder.

Ese escenario, entonces, permitió la reaparición de viejos problemas y categorías. Entre ellos, los debates sobre las culturas populares. En ese contexto, intentaré describir dos grandes tendencias que pueden recortarse en el mapa contemporáneo.

Primero, los estudios subalternos. Algo de esto fue anunciado por Jean Franco en 1997, en un artículo publicado en la revista (entonces de edición venezolana) *Nueva Sociedad*, en un dossier específicamente dedicado a pensar la cuestión ya evanescente de lo popular. En el medio del reinado de los híbridos y la desterritorialización, cuando lo popular había sido desplazado por la idea de ciudadanía o de sociedad civil, Franco afirmaba que “lo popular” no se correspondía ya con ningún grupo estable y sí con un problema general de representación en las sociedades neoliberales. Por ello, proponía que la continuidad de los tópicos de la resistencia y el límite de lo hegemónico debía buscarse en el uso de la categoría de subalternidad en los términos propuestos por Spivak (1988). Esta propuesta, a su vez, ya había aparecido como un programa de trabajo en la propuesta del *Latin American Subaltern Studies Group*, constituido en 1993 –y disuelto en 2001–, aunque su circulación estuvo restringida al ámbito del latinoamericanismo de la academia estadounidense. La inspiración, además del trabajo de Spivak, estaba en la constitución original del *Subaltern Studies Group* indio, liderado por Ranajit Guha desde comienzos de la década de 1980, y cuya circulación en América Latina estuvo inicialmente limitada al ámbito andino, merced a la traducción y difusión liderada por Silvia Rivera Cusicanqui (Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997). En el ámbito latinoamericano más amplio, el subalternismo solo sería recuperado

entrado el siglo XXI y vinculado al debate pos y decolonial. En la academia norteamericana, en cambio, esa discusión parece haber sido clausurada, especialmente desde la aparición de los textos ya citados de Williams (2002) y Beasley-Murray (2010), aunque aún pueden verse cierta persistencia del debate en intervenciones recientes de John Beverley (2011 y 2013), uno de los actores centrales de esta perspectiva, y en el último libro de otra de las figuras destacadas del grupo, Ileana Rodríguez (2011). Aunque con propuestas provocativas, especialmente desplegadas en el texto clásico de Beverley ([1999] 2004), las posibilidades en relación con la discusión sobre las culturas populares parecen relativamente agotadas.

Una segunda tendencia es más cercana a mi propio trabajo y creo que puede datarse como su inicio el libro de la antropóloga norteamericano-brasileña Claudia Fonseca, *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares* (2000), publicado en Porto Alegre, una etnografía sobre familias de clases populares *gaúchas*. Esa indagación le permite a Fonseca cerrar el libro preguntándose qué había ocurrido con los estudios sobre culturas populares, a partir de la afirmación de que “Hoje, o ‘popular’ decididamente não está na ordem do dia. Os interesses acadêmicos seguiram outros rumos. Nos livros, teses, e projetos de pesquisa, o termo não aparece mais” (p. 108). Pero pareciera que lo que estaba en crisis eran fundamentalmente las palabras con las cuales hablar de lo popular:

O exame do jargão acadêmico, empregado para descrever as pessoas que não participam da cultura dominante, revela as etapas dessa evolução. De uma “massa anônima”, “amorfa” ou simplesmente “aqueles que servem de antinorma” dos anos 60, eles tornaram-se protagonistas de “classes” (trabalhadoras ou populares) nos anos 80, para voltar ao status de ‘pobres’ nos anos 90. O risco desta nomenclatura é um retorno à imagem de vazio cultural, de uma população vítima –quando não ignorante ou alienada– esperando passivamente que as forças da modernidade a elevem à condição humana (ibídem).

Y siendo justificadas las críticas a esas nociones, se preguntaba Fonseca, ¿es que acaso eso debía significar la desaparición del objeto que estas categorías describen? Lo que se presume una mera discusión nominalista, es una discusión teórico-política central. ¿Esto significa que en tanto estos conceptos no describen adecuadamente la realidad desaparece el objeto? Dice Claudia Fonseca entonces, con agudeza: “A questão se coloca: que fazemos daqueles que, remexidas as classificações, ficam no lote comum dos ‘pobres’? (...) Onde estão os debates capazes de aprofundar nossa compreensão das alteridades inscritas no jogo da estratificação social? Onde estão os novos termos que levam em conta a negociação das fronteiras simbólicas na sociedade de classes?” (p. 109).

Para luego concluir:

Para acompanhar os “tempos modernos”, seria preciso que as ciências sociais olhassem de perto justamente os fenômenos que, no início, foram relegados depressa demais às margens de nossas preocupações. O que parecia ser um vestígio do passado se manifesta agora como um sinal do futuro. Para evitar que noções como “cidadania” e “sociedade plural” também se percam no palavrório dos chavões políticos, devemos recuar o suficiente para escutar os diferentes sistemas de simbolização no seio da sociedade moderna e reconhecer que, entre estes, o aspecto de classe não é de menor importância (p. 113).

A partir de ese texto –aunque no podamos afirmar que “a causa de ese texto”, sino que más bien describía un estado de preocupaciones que organizó las nuevas líneas de trabajo– pueden ser halladas una gran cantidad de nuevas miradas sobre prácticas y representaciones populares desde una perspectiva especialmente antropológica pero también sociológica, indagando ese “algo más” por fuera de los estudios sobre medios y cultura de masas, en el ámbito de las religiones, hábitos, prácticas políticas o, especialmente, danzas y músicas populares. El subcampo de los estudios sobre música popular en América Latina es posiblemente un lugar central para desplegar los nuevos debates: porque son estudios en

pleno desarrollo e incluso apogeo, con la aparición de una nueva generación de estudiosos nucleada en torno de la International Association for the Study of Popular Music-rama América Latina (IASPM-AL), necesariamente transdisciplinarios al combinar las viejas perspectivas socioantropológicas con la etnomusicología y los estudios en comunicación y medios; pero, también, porque la música se ha vuelto un espacio clave en el consumo cultural de las clases populares, donde las tendencias *hibridadoras* se combinan con la permanencia de las viejas fronteras de clase, por ejemplo, en torno de la cumbia latinoamericana, como hemos argumentado en otro lugar (Alabarces y Silba, 2014).

Frente a ellos, los estudios sobre cultura de masas habían tendido a abandonar la pregunta por “las alteridades inscriptas en la jerarquización social”, como decía Fonseca (2000) para refugiarse en la seducción del *gourmet cultural* o el *curatorial me* propuesto por Laura Grindstaff (2008): la idea de que cada uno es un curador de sus experiencias culturales, una idea que aparecía, fantasmalmente, en la obra cancliniana de la década de 1990. Pero, al mismo tiempo, esta tendencia a la individualización frente a una cantidad de estímulos y posibilidades enorme coincide con, sostiene Grindstaff, la convergencia y la monopolización creciente de la cultura de masas, así como la continuidad de una suerte de *gran división* cultural: por un lado, aquellos que por sus niveles educativos y económicos acceden a la curaduría personal, y aquellos que, en cambio, con menos educación y menos recursos, permanecen ligados a formas limitadas y homogeneizadas de cultura provistas por los grandes conglomerados mediáticos y los grandes portales. La reciente seducción generada por los nuevos seriados de la televisión estadounidense –especialmente, los producidos por HBO o Netflix– es buena muestra de ello: en América Latina, siguen constituyendo consumos de los que los públicos populares, en el viejo sentido de la clase, siguen minuciosamente expulsados.

En los últimos años parecemos –queremos– entonces asistir a una suerte de resurgimiento de la categoría y de sus viejos

problemas. El mundo popular está recuperando visibilidad académica, producto de nuevas investigaciones que escapan, como reclamaba Fonseca, al latiguillo de los estudios sobre pobreza –un argumento que desplaza más que lo que muestra, que insiste en colocar al mundo popular en un espacio de pasividad dispuesto a ser rescatado por alguna política compensatoria– y que buscan recuperar la complejidad de ese mundo: de su vida cotidiana, de su sexualidad, de sus organizaciones territoriales, sociales y políticas, de sus relaciones novedosas con el trabajo o con su ausencia, de su relación con la escuela, de su relación con la violencia –escapando rigurosamente a los motes y estereotipos que nos hablaban de una estructuración naturalizada de la violencia cotidiana popular. Y también en relación con sus consumos o con sus producciones simbólicas, con todo aquello que hemos insistido en llamar culturas populares. Y muchos otros tópicos que aquí se nos escapan. Por cierto que esta reaparición también debe ser pensada en relación con la de los relatos nacional-populares: el mentado “giro a la izquierda” de la mayoría de las sociedades latinoamericanas, la llamada *marea rosa*, podría ser criticado como la nueva hegemonía de los nuevos populismos. Progresistas, pero populismos –populismos, pero progresistas. En ese contexto, la reaparición de estas temáticas puede ser tanto producto de ímpetus democratizadores y emancipatorios como de simples concesiones a una moda nacional-popular. Es llamativo que algunos trabajos que se inscribirían en el movimiento de recuperación de la temática se limitan a asumir los listados de objetos, pero persisten en un neo-canclínismo ortodoxo que cuestiona el conflicto y la subalternización como organizadores, o que propone disolver la noción de resistencia, sustancializando, por el contrario, la “capacidad de agenciamiento” (Rodríguez, 2011), una traducción espantosa pero popularizada de la *agency* de Giddens. Así, el populismo recae en su vieja costumbre: celebrar una producción autónoma de sentido popular que no puede superar su condición subalterna, porque el proyecto populista no lo prevé ni permite.

Nadie sabe si vivimos en tiempos posneoliberales, y me atrevería afirmar que no. Pero sí podemos afirmar que son tiempos *neo-pos-populistas*: tiempos donde nuevos discursos acerca de la cultura popular florecen y son diseminados a través del subcontinente. Es altamente probable que esta reaparición flagrante pueda explicarse por estos contextos, y consecuentemente inscripta en la legitimidad de viejas y nuevas perspectivas sobre lo popular como nuevo sujeto de una suerte de proceso de redemocratización, ya no tras los procesos dictatoriales, pero sí tras los procesos neoliberales *propriamente dichos*. En consecuencia, en tanto estamos exactamente en el medio de esos procesos –aunque ya haya transcurrido más de una década–, es aún pronto para un balance de esta nueva producción. Y queda claro que no es aún suficiente: necesitamos nueva producción de investigación empírica y nuevos debates teóricos en un amplio campo de tópicos abiertos a nuestras exploraciones: danza y música popular, sexualidad, espacialidad, trabajo, fiestas, religiosidad, creatividad, conservadurismo popular y, *last but not least*, políticas populares, incluyendo prácticas y representaciones que parecen a veces ser pre-políticas o no-políticas. Todos estos puntos de un programa –esquemático– de investigación deben ser explorados con el viejo y permanente horizonte que permitió la invención y fundación de estos estudios y este campo de trabajo: fuera de la preocupación por la democratización radical de nuestras sociedades, los estudios sobre cultura popular deberían, parafraseando a Stuart Hall (1984), seguir importándonos un pito.

Bibliografía

- Alabarces, P. (2004). Nueve proposiciones en torno a lo popular. La leyenda continúa. *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, III(23), 27-38.
- Alabarces, P. (2008a). Introducción: Un itinerario y algunas apuestas en P. Alabarces y M. G. Rodríguez (eds.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, colección Estudios de Comunicación/28, pp. 15-28.
- Alabarces, P. (2008b). Un destino sudamericano. La invención de los estudios sobre cultura popular en la Argentina en P. Alabarces y M. G. Rodríguez (eds.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, colección Estudios de Comunicación/28, pp. 261-280.
- Alabarces, P. (2012). Transculturadas pospopulares. El retorno de las culturas populares en las ciencias sociales latinoamericanas. *Cultura y Representaciones Sociales*, 7(13), 7-38.
- Alabarces, P. y Añón, V. (2008). ¿Popular(es) o subalterno(s)? De la retórica a la pregunta por el poder en P. Alabarces y M. G. Rodríguez (eds.), *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*. Buenos Aires: Paidós, colección Estudios de Comunicación/28, pp. 281-304.
- Alabarces, P. y Silba, M. (2014). “Las manos de todos los negros, arriba”: Género, etnia y clase en la cumbia argentina. *Cultura y Representaciones Sociales*, 7(16), 52-74.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires; México: Paidós.
- Beverly, J. (2004). *Subalternidad y representación*. Madrid: Iberoamericana.
- Beverly, J. (2011). *Latinamericanism after 9/11*. Durham: Duke University Press.
- Beverly, J. (2013). El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia. *Alter/nativas*, 1, 1-9.
- Burke, P. (1978). *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid: Alianza.

- Chauí, M. de Souza. (1985). *Conformismo e Resistência. Aspectos da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- CLACSO. (1987). *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. México: Gustavo Gili/FELAFACS.
- De Certeau, M. (1996). *La Invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Fish, S. (1980). *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fonseca, C. (2000). *Familia, fofoca e honra. Etnografia de relações de gênero e violência em grupos populares*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Ford, A., Rivera, J. B. y Romano, E. (1985). *Medios de comunicación y cultura popular*. Buenos Aires: Legasa.
- Franco, J. (1997). La globalización y la crisis de lo popular. *Nueva Sociedad*, 149, 62-73.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- García Canclini, N. (2002). *Culturas populares en el capitalismo*. México: Grijalbo.
- Grimson, A. y Varela, M. (1999). *Audiencias, cultura y poder. Estudios sobre televisión*. Buenos Aires: Eudeba.
- Grindstaff, L. (2008). Culture and Popular Culture: A Case for Sociology. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 619, 206-222.
- Hall, S. (1980). Encoding/decoding en S. Hall (ed.), *Culture, media, language. Working Papers in Cultural Studies, 1972-1979*. London: Hutchinson-Centre for Contemporary Cultural Studies, pp. 129-139.
- Hall, S. (1984). Notas sobre la deconstrucción de lo popular en R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.

- Landi, O. (1992). *Devórame otra vez: qué hizo la televisión con la gente, qué hace la gente con la televisión*. Buenos Aires: Planeta.
- Ludmer, J. (1994). *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*. Buenos Aires: Perfil.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Ortiz, F. (2002). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Madrid: Cátedra.
- Ortiz, R. (1980). *A consciência fragmentada: ensaios de cultura popular e religião*. Río de Janeiro: Paz e Terra.
- Ortiz, R. (1985). *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, R. (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- Ortiz, R. (1999). *A moderna tradição brasileira. Cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense.
- Ortiz, R. (2008). *A diversidade dos sotaques*. São Paulo: Brasiliense.
- Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, R. (1997). *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. Lima: Sephis.
- Rodríguez, I. (2011). *Debates culturales y agendas de campo. Estudios culturales, postcoloniales, subalternos, transatlánticos, transoceánicos*. Santiago: Cuarto Propio.
- Rodríguez, M. G. (2011). Mi pie izquierdo. *Oficios Terrestres*, 26, 93-104.
- Sarlo, B. (1985). *El imperio de los sentimientos. Narraciones de circulación periódica en Argentina (1917-1927)*. Buenos Aires: Catálogos.
- Sarlo, B. (1987). Lo popular como dimensión tópica, retórica y problemática de la recepción en CLACSO, en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*. México: Gustavo Gili/FELAFACS, pp. 181-205.
- Sarlo, B. (1994). *Escenas de la vida posmoderna*. Buenos Aires: Ariel.

Spivak, G. (1988). Can the Subaltern Speak en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 271-313.

Sunkel, G. (1985). *Razón y pasión en la prensa popular. Un estudio sobre cultura popular, cultura de masas y cultura política*. Santiago de Chile: ILET.

Williams, G. (2002). *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press.

Williams, R. (2001). *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Buenos Aires: Nueva Visión.

El giro ético o Levinas en Latinoamérica*

Erin Graff Zivin

¿En qué momento nos giramos hacia la ética, si es que podemos decir que lo hayamos hecho, y a qué le dimos la espalda? El llamado “giro ético” en sí se ha vuelto tropo, *vuelta*: un tropo bastante sintomático, que revela una profunda ansiedad en el campo de los estudios literarios, filosóficos y culturales a la par que en la cultura en general, en cuanto a la relación entre política y estética, entre la política y la producción intelectual y artística en general: la cuestión del intelectual comprometido. El giro ético tiende a presuponer –tanto adentro como afuera de Latinoamérica– un giro que da la espalda a la política o que *sustituye* lo uno por lo otro, un diagnóstico fundado en los cambios históricos, ideológicos, y geopolíticos de la década de 1980 (las guerras civiles centroamericanas, las dictaduras conosureñas, la caída del muro de Berlín y la subsecuente crisis de la izquierda occidental). En lo que sigue, sugiero que un diagnóstico basado en la

* El presente artículo se enmarca en el proyecto “Anarchaeologies: Ethical and Political Thinking after Literature”, Universidad de California del Sur, 2013-2017, y fue publicado originalmente en inglés en *New Approaches to Latin American Studies* y, luego, en castellano en la revista *Pléyade* (19) (enero-junio 2017), 91-111.

oposición o en la *sustitución* empobrece tanto la ética como la política, y limita las posibilidades conceptuales –y prácticas– de ambas.

En el presente ensayo, quisiera enfocarme en cuatro tipos de interpretaciones de la filosofía ética en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista, intervenciones que caracterizo, provisoriamente, como teológica, literaria, política y deconstructiva. En la primera parte, considero la obra de Enrique Dussel, específicamente la asimilación del pensamiento de Emmanuel Levinas a su propia filosofía de la liberación latinoamericana. En la segunda parte, yuxtapongo el levinasianismo de Dussel con el de la crítica literaria estadounidense Doris Sommer –ostensiblemente muy distinto– en su ensayo sobre *El hablador* de Mario Vargas Llosa. Aunque a primera vista estas dos aproximaciones a la ética parecen ser muy diferentes o hasta contradictorias, veremos que ambas giran en torno a la lógica identitaria que ha estructurado el latinoamericanismo históricamente, y que ha determinado discusiones tanto sobre la subjetividad como sobre la alteridad. En la tercera parte del ensayo, abarco el debate sobre la relación entre la ética y la militancia política en Argentina tras la publicación de la carta “No matarás” del filósofo Oscar del Barco. Sugiero, siguiendo el trabajo de Patrick Dove, que, al ubicar a la ética y la política en una relación antagónica, se borra o se ignora lo que podría ser más prometedor y provocador del pensamiento ético-político. En la última parte del ensayo, considero nuevas aproximaciones al pensamiento ético que rechazan, implícita o explícitamente, la lógica de reconocimiento-identificación en torno a la cual gira el paradigma de la sustitución. Estas aproximaciones ofrecen nuevos conceptos (defectuosos) de lo que llamamos ética, de la política, y de la relación entre ambas.

Ética de la liberación

En su libro *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas* (1973), Enrique Dussel pretende traducir la filosofía ética de Levinas al contexto geopolítico latinoamericano. El filósofo franco-lituano –cuya

familia fue exterminada durante la Shoá— representa para Dussel, metonímicamente, el *otro* de la modernidad europea. En *Liberación latinoamericana* y otros trabajos posteriores, el teólogo de la liberación confunde, o lee sobredeterminadamente, la biografía traumática de Levinas con su filosofía de la subjetividad ética, la cual se constituye en relación con el otro. El “otro” de Levinas (más concepto filosófico que categoría identitaria, por cierto) se imbuye, en manos de Dussel, con la particularidad étnico-religiosa de las víctimas judías de la Shoá. De ahí, Dussel convierte o traslada su versión de la ética levinasiana a un contexto latinoamericano: sustituye, en lugar del “mismo”, “Europa”, y en lugar del “otro”, pone “Latinoamérica” (modificando este último de tal forma que incluye al subalterno, al pobre, a la mujer, al campesino). Dussel lee a Levinas de manera literal —es decir, lo lee *mal*— imponiendo una lógica identitaria al concepto de alteridad que el Levinas “temprano” (de *Totalidad e infinito*, 1961) describe mediante la figura antropomórfica del “rostro del otro” pero que, ya en *De otro modo que ser* (1974), caracteriza como el otro dentro del mismo: “Reinvindicación del Mismo por el otro en el corazón de mí mismo, tensión extrema del mandato que el otro ejerce por en mí sobre mí, toma traumática del Otro sobre el Mismo” (Levinas, 2003, p. 217).

Dussel describe la filosofía ética de Levinas como *formalmente* útil, pero se preocupa por lo que percibe como un vacío de significado en la descripción de la relación al otro, un vacío que Dussel pretende llenar con significado identitario e ideológico. Mientras que “el gran filósofo de Nanterre describe magistralmente (...) la posición del cara-a-cara”, dice Dussel, el Otro “no logra terminar su discurso”. “El Otro interpela, provoca, clama (...) pero nada se dice, no solo de las condiciones empíricas (sociales, económicas concretas) del saber oír la voz del Otro, sino sobre todo del saber responder por medio de una praxis liberadora” (Dussel y Guillot, 1975 [como se citó en Dussel, 2003, p. 115]). La gran limitación del filósofo ético, según Dussel, es su incapacidad de tomar el paso desde la ética hasta la política, y en concreto hacia una política de la liberación, la cual —en palabras de

Dussel— se basaría en el reconocimiento del otro, la comprensión de las condiciones sociales y económicas y, finalmente, en las demandas concretas del otro.

Tal política del reconocimiento ha sido objeto de crítica por pensadores políticos como Patchen Markell, entre otros. En su cuidadoso y lúcido libro *Bound by Recognition*, Markell (2003) sostiene que el ideal del reconocimiento, “a pesar de las buenas intenciones democráticas” y de su atractivo, resulta, en última instancia, “imposible, hasta incoherente”. “Al buscarlo”, dice, “entendemos mal ciertas condiciones cruciales de la vida social y política” (p. 4). Propone que, en lugar de permanecer atados a la fantasía de poder conocer al otro (o de poder conocerse a uno mismo), reorientemos nuestra atención hacia *otro* tipo de justicia: lo que él llama una política de *acknowledgment* en vez de reconocimiento (p. 36).¹ Tal justicia democrática no se fundaría sobre la posibilidad de “conocer” ni de “respetar” al otro, sino que requeriría “que a nadie se le redujera a cualquier caracterización de su identidad, a cambio de darle a otra persona un sentido de soberanía o invulnerabilidad” (p. 7).

He demostrado, en un trabajo previo, que para Dussel el reconocimiento del otro y la comprensión de la demanda del otro requieren la asignación de una identidad particular al otro (Graff Zivin, 2015, pp. 205-216). Esto implicaría, para empezar, que el otro tiene que ser imaginado como *la otra persona concreta*, a diferencia del Otro lacaniano, del otro-dentro-del-mismo levinasiano o del *arrivant* derrideano que llega desde/como el porvenir incalculable (*l'avenir*) y que, por lo tanto, nos asombra, nos toma por sorpresa. Pero si en Levinas o Derrida el otro es precisamente lo que *no* podemos anticipar, aquello para lo cual nunca podemos estar preparados, en Dussel el otro se entiende como la

¹ Aunque ambos conceptos *acknowledgment* y *recognition* se traducen al castellano como *reconocimiento*, Markell busca diferenciar una política del *acknowledgment* como “lo que se dirige a las condiciones básicas de la existencia y actividad de uno, incluyendo, crucialmente, los límites de ‘la identidad’ como fundamento de la acción, límites que emergen de nuestra vulnerabilidad constitutiva a las reacciones impredecibles de otros” (p. 36).

otra persona que sí podemos –que de hecho *deberíamos*– definir como víctima (indígena, mujer, campesino, latinoamericano). Para Dussel, el reconocimiento del otro (en su identidad particular de otro) sirve como condición de posibilidad para la articulación e interpretación “correcta” de la demanda del otro: la demanda del otro se vuelve demanda concreta del otro concreto. Dussel llama esta pareja reconocimiento-comprensión el paso de la ética a la política. Aunque concuerda con la comparación que hace Levinas entre la política y la guerra, y apoya su interpretación de la guerra como la cara verdadera de la política (la política, por lo tanto, sería una condición en la que el mismo y el otro existen en una relación de enemistad), Dussel (2003) pide un segundo paso, en el cual se construye una nueva totalidad que tome en cuenta la demanda del otro: “[S]u crítica [la de Levinas] a la política como la estrategia del estado de guerra es correcta, valiente, clarividente, pero esto no evita las dificultades que tiene el gran pensador judío para reconstruir el sentido positivo y crítico liberador de una nueva política” (p. 115). Dussel efectivamente identifica dos especies de teología política, una “buena” y una “mala”, ligadas por la experiencia ética del rostro del otro. Aquí, la ética viene a interrumpir la “mala” política (y por consiguiente no es precisamente “primera filosofía”) para luego reemplazarla con “una nueva totalidad al servicio del Otro” (p. 119).

Esta nueva totalidad benevolente, esta “totalidad al servicio del Otro”, sirve como fundación de la política de la liberación latinoamericana. El teólogo de liberación, como los demócratas bienintencionados descritos por Markell, sigue una vía hacia la justicia fundada en la pareja reconocimiento-comprensión que acabo de describir. El punto ciego en el argumento de Dussel tiene que ver con el hecho de que la filosofía de la liberación pretende ofrecer una *alternativa* al eurocentrismo, pero lo hace –contraintuitivamente– enraizándose en los ideales de reconocimiento y soberanía que radican en el corazón de la modernidad europea.²

² Para una discusión más elaborada de este problema, ver Castro Arellana (2015) artículo en el cual plantea que “la teoría *decolonial* reproduce el mismo error epistemológico que denuncia” (p. 228).

***About-Face*: el giro ético en los estudios literarios**

A primera vista, Doris Sommer parece ir más allá de la ética del reconocimiento dusseliano a favor de una aproximación deconstructiva en su ensayo “About-Face: The Talker Turns” (1996), en el cual emplea un marco levinasiano para analizar el encuentro entre el mismo y el otro en la novela *El hablador* (1987) de Mario Vargas Llosa. Me interesa el ensayo no como *excepción* sino como *síntoma* del fenómeno del “giro ético” en los estudios literarios en la década de 1990 (sobre todo en las universidades estadounidenses), época en la cual la emergencia de los estudios étnicos y subalternos acompañó, en la crítica literaria hegemónica, una nueva manera de leer al *otro*. El modo de crítica empleado por Sommer requiere no solamente una lectora privilegiada implícitamente identificable, que se dejaría transformar por la escritura “minoritaria”, sino también una concepción sobre-determinada de lo que significaría “escritura minoritaria” (ver su libro *Proceed with Caution*, que incluye una versión editada del artículo en cuestión). En el caso de *El hablador*, el crítico literario asume la tarea de evaluar si el sujeto (aquí, el protagonista privilegiado) responde de manera éticamente apropiada, suficiente, correcta, al otro indígena (también ficticio). Los dos modelos de lectura –el de Dussel y el de Sommer– giran en torno a los conceptos interrelacionados de reconocimiento y la comprensión, y por consiguiente, se basan en entender mal, en malentendidos que hacen “imposible, hasta incoherente” (Markell, 2003, p. 4) la relación entre ética y política que buscan establecer.

Sommer da principio a su ensayo con un análisis de la primera escena de la novela de Vargas Llosa (1987), en la cual el primer narrador y protagonista semiautobiográfico –cuya narración se entreteje con la del narrador secundario, un “hablador” machiguenga– describe su intento de escapar de su país para disfrutar de un sabático italiano. “Vine a Firenze para olvidarme por un tiempo del Perú y de los peruanos y he aquí que el malhadado país me salió al encuentro esta mañana de la manera más inesperada”, explica el narrador principal,

“fueron tres o cuatro fotografías que me devolvieron, de golpe, el sabor de la selva peruana (...). Naturalmente, entré” (p. 7). Sommer se refiere a esta escena como modelo ejemplar del encuentro levinasiano entre el mismo y el otro, en el cual el otro pide, demanda el reconocimiento del escritor irresponsable, que ha abandonado su país pero que ahora, después de haber sido tomado como rehén por las fotografías, debe “reconocer” al otro compatriota. La llamada fundacional del otro oscila entre un concepto vagamente levinasiano de la demanda ética y la escena althusseriana de la interpelación ideológica, la llamada de la policía, frente a la cual no podemos resistir la tentación de responder, dando la vuelta cuando nos interpelan. Sommer deja la diferencia conceptual entre la responsabilidad ética para con el otro y la interpelación por un aparato ideológico del Estado (AIE) insuficientemente pensada: la pareja “Levinas-Althusser” es un gesto retórico endeble sobre el cual fundar su argumento sobre la ética y la política (o quizá, mejor dicho, sobre la cuasiética y la cuasipolítica).

Si bien se puede afirmar que el narrador de Vargas Llosa reconoce al otro que lo ha acosado, y que lo saca abruptamente del ensueño expatriado en el que se encuentra, a Sommer (1996) le preocupa que “reconocer la diferencia (...) no sería la última palabra sino un primer paso hacia las negociaciones éticas” (p. 108). El concepto de “reconocimiento de la diferencia” (sinónimo, aquí, de lo que Sommer llama, en *Proceed with Caution*, “respeto” hacia el otro) es limitante, y no solo si lo entendemos como “la última palabra”. Incluso si el “reconocimiento de la diferencia” se entiende como un “primer paso” hacia un segundo paso “ético” (que Sommer apela una “negociación”, actividad que normalmente se asociaría con la política en su forma más primitiva y no con la ética), quedamos atrapados en una lógica identitaria, en la cual la alteridad es una mera reflexión del mismo, en la cual la identidad y la diferencia son dos caras de la misma moneda: una lógica que Sommer parece querer abandonar. Aunque la promesa inicial del reconocimiento capta al lector, el problema, según Sommer, es que al sujeto tan solo le quedan dos opciones frente a la captura del otro: o bien someterse a la alteridad radical, lo cual

significaría la muerte del yo, o la destitución total del agonista. Sommer sigue citando a Dussel mismo, diciendo que “[al filósofo Enrique Dussel le preocupa que] la alteridad absoluta (...) no deja espacio para el dinamismo social que Latinoamérica desesperadamente precisa” (p. 95). Pero, ¿por qué evoca a Dussel aquí, dado que el teólogo nunca, que yo sepa, reclama o busca “dinamismo social”, sino justicia?

Sommer se refiere a Dussel una segunda vez –de nuevo, en una glosa rara de su trabajo temprano sobre Levinas– al describir un primer “giro” hacia el otro mediante el habla. “Las visiones que asaltan al narrador evocarían memorias del habla”, escribe Sommer, con una nota al pie de página en la que cita de *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*: “[L]o que suena, es la voz y la irrupción del Otro en nosotros; no irrumpe como “lo visto”, sino como “lo oído”. Deberemos no ya privilegiar lo visto, sino lo oído” (Dussel y Guillot, 1975, p. 25). Sin embargo, el giro hacia una ética fonocéntrica (no tan levinasiana, en todo caso: Levinas (2003) emplea la figura sinestésica del “ojo que escucha” para caracterizar una experiencia del otro que no se limite a ningún sentido en particular, y que interrumpe la economía de los sentidos en general) es inconsistente con el resto del planteamiento de Sommer (pp. 72-73). Y como para confirmar esta “incoherencia” (Markell nuevamente), Sommer mina su propio argumento en la página siguiente, al describir cuan, y cuan violentamente, fuera de lugar –en medio de la selva ficticia de Vargas Llosa– se encuentra el idioma castellano inflexionado por el quechua.

¿Por qué decide Sommer basarse en Dussel para llevar a cabo una lectura cuasilevinasiana de Vargas Llosa? ¿Qué tienen en común el filósofo de la liberación y la crítica literaria de la universidad de Harvard? Tanto para Dussel como para Sommer, la apariencia del rostro del otro es una instancia ideal pero parcial –una condición necesaria pero insuficiente– para una relación ética con el otro. Lo que Dussel declara explícitamente, pero que queda eclipsado por el enchapado deconstructivo de Sommer, es la posibilidad –y la necesidad– del reconocimiento total: si para Dussel el sujeto tiene que identificar al otro y comprender su demanda, a Sommer le interesa un otro que

interrumpe al sujeto. Pero el trabajo de Sommer fetichiza al otro, y (sobre todo, en *Proceed with Caution*) fetichiza el secreto del otro. Esto es quizá más pronunciado en la equivalencia que establece entre *toda* escritura minoritaria, desde la novela *Beloved* de la escritora africana-americana Toni Morrison al testimonio de Rigoberta Menchú. Los secretos de Menchú y Sethe (la protagonista de *Beloved*), aunque no se revelan nunca, poseen contenido positivo: sus secretos son confesables, traducibles, pero intencionalmente guardados (“No era una historia para transmitir”, dice la narradora de *Beloved*, al final de la novela y *sobre* la novela). Menchú y Sethe (y Morrison misma) permanecen relegadas al terreno de una otredad identificable que queda fuera del alcance de la lectora, aquí, presumida privilegiada, blanca, del primer mundo, como si el subalterno, o todos los demás, no solo no hablaran sino que tampoco leyeran.³ Y este secreto (del secreto) sí que lo sabe, y lo revela, el crítico identitario, ya sea Sommer o Dussel.

Ni Vargas Llosa (el autor) ni el narrador semiautobiográfico logran responder a la llamada del otro indígena (quien, en todo caso, resulta no ser machiguenga sino limeño medio judío: Saúl Zuratas). Pero debido al hecho de que la novela simultáneamente *gira hacia* y *da la espalda a* ese otro, lo cual mimetiza la relación esquizofrénica del narrador hacia su patria y su población indígena, Sommer (1996) plantea que *El hablador* puede ser “una fuente de preocupación y de esperanza”: el narrador da la espalda, pero también abraza a los machiguenga, “un jaque perpetuo, infinito pero íntimo” (p. 269). La crítica literaria, para Sommer, se convierte en una práctica de juzgar el comportamiento ético correcto, lo cual ronda peligrosamente el moralismo. La tarea de la lectora “ética”, aquí, es evaluar si el narrador o autor ha reconocido “bien” y ha respondido al otro: la lectora “ética” habrá tenido éxito (o habrá fracasado) en la medida en que juzga, bien o mal, si el autor o el narrador han respondido bien al otro que a su parecer representa la obra. Atrapada en una doble lógica

³ Alberto Moreiras describe este tipo de aproximación cuasideconstructiva como “la práctica aurática de lo postaurático” (Moreiras, 2001, p. 222).

de reconocimiento-identificación, la lectora “ética” termina medida contra el otro que ella misma ha creado para juzgar la repuesta o responsabilidad del autor o narrador. Por consiguiente, la lectora constituye su *propia* autoridad como sujeto ético al crear este “otro” y permitirse juzgar el éxito o el fracaso de la respuesta que da la obra literaria al otro/a sí misma. Lo que Levinas describe como la captión traumática del otro sobre el mismo mediante el “No matarás” se aniquila en tal gesto, que es un gesto de juicio soberano que excluye la posibilidad de entender el acto de lectura como acontecimiento, al mismo tiempo que advierte contra tal exclusión.

Ética vs. política: la carta de Del Barco

El mandato alegórico levinasiano “No matarás” –la demanda de responsabilidad ética del mismo por el otro, la demanda que capta la imaginación tanto de Dussel como de Sommer– reemerge en la década de 2000 en un debate sobre la relación entre ética y militancia política en la izquierda argentina después de la publicación de una carta del filósofo Oscar del Barco en la revista *Intemperie*.⁴ La carta, titulada “No matarás”, se publica como respuesta a una entrevista con Héctor Jouvé, exmiembro del Ejército Guerrillero del Pueblo –también publicada en *Intemperie*– en la cual Jouvé recuerda el asesinato de dos compañeros del EGP, Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald, dos reclutas jóvenes cuyo deterioro físico y psicológico preocupó a los dirigentes del grupo, para quienes la situación anímica de los jóvenes suponía una amenaza para el grupo. En la carta, Del Barco (2007a) describe la reacción que experimentó al leer la entrevista con Jouvé: “[T]uve la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, era yo mismo” (p. 31). Reflexionando sobre su inesperada reacción, Del Barco se da cuenta de que él también debe asumir responsabilidad por los asesinatos que ocurrieron

⁴ Las intervenciones han sido publicadas como *No matar: sobre la responsabilidad*.

a manos del grupo que había apoyado. Es más: sugiere que *todos* los que de alguna forma habían manifestado solidaridad con el EGP son responsables del asesinato de “dos seres humanos que tienen nombre y apellido”. “Somos responsables”, dice, “del asesinato del Pupi y de Bernardo” (p. 31). El debate que origina la publicación de la carta—en el cual se apresuran colegas, compañeros y amigos de Del Barco a defender o a atacar la carta— gira principalmente en torno al “no matarás” levinasiano; vuelve sobre la memoria de la lucha armada y reevalúa la relación entre ética y política en la Argentina pos 2001.

La carta que Alejandro Kaufman (2007) describe no como argumento sino como “gesto” o “provocación” (p. 293), piensa los asesinatos, y la responsabilidad por ellos, mediante la filosofía ética de Levinas. “Ningún justificativo nos vuelve inocentes,” insiste Del Barco (2007a):

No hay “causas” ni “ideales” que sirvan para eximirnos de culpa. Se trata, por lo tanto, de asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano. Responsabilidad ante los seres queridos, responsabilidad ante los otros hombres, responsabilidad sin sentido y sin concepto ante lo que titubeantes podríamos llamar “absolutamente otro”. Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. Frente a una sociedad que asesina a millones de seres humanos mediante guerras, genocidios, hambrunas, enfermedades y toda clase de suplicios, en el fondo de cada uno se oye débil o imperioso el *no matarás*. Un mandato que no puede fundarse o explicarse, y que sin embargo está aquí, en mí y en todos, como presencia sin presencia, como fuerza sin fuerza, como ser sin ser. No un mandato que viene de afuera, desde otra parte, sino que constituye nuestra inconcebible e inaudita inmanencia (pp. 31-32).

La carta sirve simultáneamente de confesión y de acusación y, como tal, causa un alboroto en la izquierda argentina, particularmente entre los que, como Del Barco, se mostraban (y seguían mostrándose) solidarios con las causas representadas por el EGP, el ERP, y el Movimiento Montoneros.

Algunos de los lectores de la carta que siguen comprometidos, retrospectivamente, a la resistencia del gobierno fascista contra el cual estos grupos lucharon se muestran preocupados de que la carta ubica las atrocidades cometidas por el gobierno en una falsa equivalencia con los actos de resistencia militante. Jorge Jinkis (2007), psicoanalista y editor de *Conjetural*, detecta en la carta un universalismo ético en el cual “la culpa de quien empuñó un arma sería la misma que la de quien simpatiza con las ideas que se armaron”, y plantea que “esta cadena de la culpa volvería a las organizaciones insurreccionales cómplices de los fabricantes transnacionales de armas” (p. 124). Juan Ritvo (2007), otro miembro del consejo editorial de *Conjetural*, también se muestra perturbado por el hecho de que la carta “está fundada en reversiones perfectamente recíprocas” (p. 132). ¿Qué significa y cómo podemos entender el hecho de que Del Barco establece, retóricamente, una relación de equivalencia entre diversos asesinatos, o el hecho de que Del Barco insiste en la prohibición del asesinato como principio universal (y, como consecuencia, en la ética como filosofía primera)? ¿Queda lugar, en la provocación de Del Barco –siguiendo, posiblemente, a Kaufman, e insistiendo que la carta es más “gesto” que “argumento”– para una política que ni se oponga a ni se sustituya por la ética?

Aunque es posible identificar el núcleo de un debate de bases en las respuestas apasionadas, fervientes, a la carta, también encontramos reacciones que parecen entender *mal* el gesto de Del Barco. Diego Tatián (2007) sugiere que quizá tales malentendidos tengan que ver con la extraña presentación de la carta. Tatián compara la posición de Del Barco (la carta “no es un razonamiento”) a la declaración de Duchamp de que su orinal invertido no es ningún orinal. “Tengo la impresión”, escribe Tatián, “de que la carta de Oscar del Barco es como un urinario invertido en el que, por desconcierto, solo se ve un lugar donde orinar” (p. 73). Kaufman (2007) también plantea que se entendió mal la carta, la cual interpreta no como una declaración política o ideológica, sino como un “acto poético de provocación” (p. 295). Kaufman ve, en la situación descrita por Del Barco,

la oposición levinasiana entre la política como guerra (Schmitt, hablando en nombre de una larga tradición, incluyendo a Hobbes) y la ética: “La guerra se podría definir como aquella situación colectiva, dual (porque se constituyen dos masas antagonistas), en la que solo existen dos alternativas existenciales: matar o morir” (p. 298). El asesinato en cuestión es excepcional porque no se cometió contra el gobierno militar, sino contra dos compañeros de la lucha armada. “La carta de Oscar del Barco”, explica Kaufman, “fue suscitada por un sórdido evento en el que se mató al amigo, no al enemigo” (p. 303). ¿Podemos decir que el giro ético, el giro hacia la ética (sea una ética basada en el reconocimiento o en el mal reconocimiento, en la comprensión o en el malentendido) da la espalda a *este* concepto (schmittiano, bélico) de la política, al mismo tiempo que se abre a *otro* concepto de la política?

En la respuesta de Ritvo (2007) quizá podamos empezar a imaginar algunos caminos a seguir: “[N]o hay norma ética alguna que pueda quedar al abrigo de los equívocos de la interpretación” (p. 135). Tales equívocos, ¿representan obstáculos o más bien aperturas a conceptualizaciones alternativas de la ética y, por extensión, de la política? Tatián (2007) sugiere que frases tales como “No matarás” (al igual que “aparición con vida” o “que se vayan todos”) no deben interpretarse de modo literal, social-científico, sino como expresiones literarias de lo imposible (p. 74). Se pregunta si las acusaciones lanzadas contra Del Barco desde la izquierda tradicional –muchos de los cuales, como es comprensible, quieren preservar el legado de la lucha– posibilitan o imposibilitan el pensar, y propone, a modo de conclusión, una idea más expansiva de “eso que llamamos política” (p. 76). Sugiere la posibilidad de “plantear interrogantes nuevos”, preguntando si:

¿Es posible sustraerse a la guerra de las interpretaciones –que es potencialmente infinita– por más que como en cualquier guerra haya vencedores y vencidos? ¿Hay manera de salir de la guerra? De la respuesta a esta pregunta –que no es epistemológica, ni tampoco

solamente teórica— depende la posibilidad de producir una comprensión más extensa y más intensa de las implicancias que reviste actuar con otros y contra otros —eso que llamamos política—. Tal vez ese tránsito ha comenzado, muy lentamente, a tener lugar. Si no me equivoco, la carta de Oscar del Barco —con independencia de si acordamos o no con ella— se orienta en esa dirección (pp. 75-76).

El mismo Del Barco se hace eco de la idea de Tatián, en sus *Comentarios* a los artículos de Jinkis, Ritvo y Grüner: “[E]s posible pensar que [la carta] no está en ‘lo alto’ sino en el ‘suelo’, o en la ‘política’, contrariamente a lo que ustedes dicen respecto a mi presunto ‘abandono’ de la política, el que en realidad es un *abandono de lo que ustedes entienden por política*”.⁵ Lo que está en juego en la carta de Del Barco, y en las reacciones a ella, entonces, es la cuestión de lo que entendemos por política y, por consiguiente, lo que entendemos por ética y, finalmente, lo que entendemos por el “giro” de lo uno hacia lo otro, o la sustitución de lo uno por lo otro.

Vemos, en los comentarios de Tatián y Del Barco, que lo debatido, *lo malentendido*, no es (solamente) la ética ni (solamente) la política, sino la cuestión del *mésentente* en el sentido rancièriano, un desacuerdo, un disenso sobre lo que entendemos por política, como *constitutivo* de la ética, de la política y de la relación *entre* ética y política. Esta es una conclusión a la cual se puede llegar no solamente “después” (*pos* tanto en el sentido histórico como en el sentido crítico-deconstructivo) del apogeo de la lucha armada en el período 1960-1970, sino también “después” del llamado giro ético si lo entendemos como un *rechazo de* o una *sustitución por* la política. Si, en cambio, concebimos el giro ético como *interno* a la política, si borramos el

⁵ “En la página 210 dice en tono admonitorio: ‘Del Barco, siempre se trata de entender’. ¿Está seguro? ¿‘Siempre’? ¿‘Entender’? ¿‘Entender’ significa reducir a un esquema racional? ¿Buscar y establecer ‘causas’? La poesía, la música, la pintura ¿deben ‘entenderse’ o no ‘entenderse’? ¿*pueden* ‘entenderse’? Este punto es el esencial al que me referí anteriormente, y aquí yo estaría tentado de decir, de manera opuesta al *dictado* de que no se trata de ‘entender’ ni de no-entender sino, precisamente, de *otra* cosa, quiero decir de *eso* para lo cual según él mismo reconoce está ‘negado’: algo, entre otras ‘cosas’, del orden de la música y de la poesía” (Del Barco, 2007c, p. 259).

sentido de exterioridad de tal giro, podemos empezar a pensar la ética y la política –es decir, una ética que *no* se funde en el reconocimiento y una política que *no* se base en la oposición entre amigo y enemigo– como campos o prácticas mutuamente dependientes o mutuamente suspensivas: de la ética como condición de posibilidad e imposibilidad de la política, y de la política como condición de posibilidad e imposibilidad de la ética.

La ética indecible: deconstrucción, infrapolítica

Ahora que hemos reflexionado sobre tres acercamientos latinoamericanos y latinoamericanistas a la ética levinasiana, nos enfocaremos en algunos trabajos recientes que atraviesan –de manera implícita, oblicua o explícita– el pensamiento derrideano (Dove, Biset, Moreiras). Para esta aproximación más deconstructiva, el otro no es identificable como tal, y la demanda del otro es intraducible: lo cual no quiere decir, desde luego, que no se traduce, que la demanda del otro no se solicita y se requiere, sino que lo hace sin cesar y sin transmitir su significado de manera completa o satisfactoria. “Traducción”, “secreto” y “malentendido” son las palancas conceptuales que usaré para bosquejar lo que he llamado una ética marrana y su relación con una *política marrana*. Tal ética no se basa ni en el reconocimiento ni en la comprensión –no se funda ni en la identidad del otro, ni en descubrir el secreto que pueda guardar otra persona hasta sin saberlo, en lo más íntimo, ni en la identidad del concepto mismo de la ética– sino que guarda la posibilidad del malentendido como elemento necesario y constitutivo de la ética, abriendo así un camino hacia otra política: incalculable, à-venir.

Respondiendo a la oposición entre ética y política que emerge en el debate sobre la carta de Oscar del Barco, el crítico literario Patrick Dove (2008) subraya el costo de entender la ética como sustituto por o alternativa a la política:

Para muchos este antagonismo toma la forma de una oposición: o la política o la ética (o Marx o Freud, o Badiou o Levinas, por ejemplo), pero no ambas. La traducción de este antagonismo a la lógica de la elección tiene su precio: acontece a expensas de pensar lo que estas dos esferas podrían tener en común, ya sea a pesar del antagonismo entre ellas, o precisamente en razón de él. De la misma manera, esta lógica de “lo uno o lo otro” tiene el efecto de imputar a cada “esfera” un sentido de estabilidad y auto-consistencia que en realidad podría cegarnos a lo que está en juego en el pensamiento ético y político (p. 280).

Al identificar de tal manera el antagonismo que da forma no solo al debate “Del Barco” (Dove muestra en él la “obligación de tomar partido”), sino también a los estudios latinoamericanos, literarios y filosóficos en general, Dove arguye a favor de un pensamiento ético-político que ni opondría ni confundiría la ética con la política. Mientras que Del Barco parece privilegiar una idea de la ética (entendida como responsabilidad para con el otro) sobre la política (entendida como guerra), al revisar la escena ética levinasiana, escribe Dove, Del Barco termina reproduciendo, inesperadamente, la lógica sacrificial de su versión de la política: “[E]l papel fundacional desempeñado por la ética en la crítica de Del Barco a la violencia política se vuelve la imagen reflejada (...) del estatus soberano de lo político dentro de la razón militante” (p. 289). Del Barco, según Dove, reemplaza el enemigo schmittiano con la figura levinasiana del otro absoluto en un gesto retórico que ni subvierte ni desestabiliza la política ni la ética ni la relación entre ambas.

Pero a Dove no le basta con tomar de forma literal la palabra de Del Barco. Al igual que Tatián –quien, recordemos, opta por interpretar las frases malentendidas de la carta– Dove deconstruye el antagonismo entre ética y política mediante una lectura a contrapelo de la controvertida carta. Si interpretamos, con Dove, el “No matarás” en y a través de su imposibilidad, como un ideal regulativo kantiano “al cual aspiramos, conscientes de que no lo podemos alcanzar nunca”, se convierte en una suerte de “ficción ética” (p. 293). Tal ficción resulta doblemente productiva: se convierte en demanda formal a la cual

respondemos como si fuera verdad, y se vuelve –en tanto ficción– una apertura, una invitación, a la posibilidad de una *lectura* invocada por la ficcionalidad de la demanda, pero también por su *intraducibilidad constitutiva*. Volvamos al ensayo de Dove, quien señala a modo de conclusión un punto ciego del debate que adquiere una sobrevida fascinante en y mediante su lectura (la lectura de Dove). Dove nos recuerda, volviendo sobre *De otro modo que ser*, que para Levinas, la política o la justicia siempre llega en la figura del tercero, una figura que interrumpe el encuentro cara-a-cara entre el mismo y el otro. Según esta interpretación, la ética implica siempre ya la llegada de la política: no hay por consiguiente ética sin política (y no hay política sin ética). La política simultáneamente “establece la urgencia de” y “arruina” la ética en una suerte de indecidibilidad derrideana: cada una sirve como condición de posibilidad e imposibilidad de la otra.⁶

En su libro *El signo y la hiedra: escritos sobre Jacques Derrida*, Emmanuel Biset (2012) lleva a cabo una lectura del Derrida “político” (que es, también y siempre ya, el Derrida “ético”) mediante una discusión de los tropos interrelacionados de indecidibilidad, institucionalidad y hospitalidad. Biset lee el levinasianismo implícito de Derrida –su tratamiento de la ética como hospitalidad incondicional frente a la llegada del otro, del *arrivant*, o del acontecimiento mismo– como el núcleo conceptual de sus ideas sobre la política. La justicia, para Derrida, no es equivalente a la política, como tal vez podríamos decir de Levinas, sino a la ética, con lo “indeconstruible”: “[E]s el principio de su deconstrucción” (p. 27). “La justicia es hospitalidad, una hospitalidad hacia el acontecimiento y hacia los otros singulares” escribe Biset, “el problema es cómo traducir esta ética de la hospitalidad en

⁶ El debate “Del Barco” se vuelve, para Dove, un pretexto: un caso práctico mediante el cual se puede repensar la oposición entre ética y política. Desde luego, esta dinámica ya está en juego en los escritos de Del Barco y sus interlocutores; si lo que se debate es la política de la memoria, “decisiones” del pasado entre la ética y la política, se habla también y sobre todo del presente, de la posibilidad de la reconstitución de izquierda como fuerza social viable en el contexto contemporáneo (Del Barco, 2007, p. 292).

una política de la hospitalidad” (p. 39). Esta traducción deberá ser, según Biset, necesariamente débil: “Una política de la hospitalidad es la traducción siempre imperfecta en leyes puntuales de una hospitalidad radical que nunca se identifica con sus leyes” (p. 39). Estamos, en estas últimas palabras, ante una ruptura de fondo con el Levinas de Dussel o Sommer: la política, aquí, no se entiende como opuesta a la ética; no recuerda la lógica dicótoma de Dussel, en la que la guerra existiría en oposición a la responsabilidad para con el otro. En el Derrida de Biset, en cambio, somos conscientes de un punto débil constitutivo, un punto de desidentificación entre la demanda para la justicia y las instituciones que podrían garantizar o guardar su posibilidad, *una hospitalidad que nunca se identifica con sus leyes*. Ya no estamos hablando ni de la política como guerra ni de la ética como reconocimiento de la demanda del otro, como dirían Dussel o Sommer. Estamos, en cambio, procurando lo que ahora parece ser una genealogía alternativa de lo ético-político en el pensamiento latinoamericano y latinoamericanista: una ética y una política que fluye del malentendido, de la desidentificación.

Esta relación redistribuida entre versiones bastante alejadas de la ética y la política llega a un clímax aporético en la escritura de Alberto Moreiras sobre la infrapolítica. Quisiera concluir en clave infrapolítica, no tanto para concederle privilegio a esta lectura de la relación ético-política, sino porque su radicalidad negativa aclara –o quizás ensombrece– las lecturas que acabamos de realizar. En su ensayo “Infrapolitical Derrida”, Moreiras vuelve a Levinas vía Derrida (mediante su ensayo “Violencia y metafísica”) para empezar a pensar la idea de la infrapolítica, una política de sombra, siguiendo la crítica de Derrida a la heliopolítica, política del sol y de la luz, en Levinas.

Moreiras abre “Infrapolitical Derrida” con un epígrafe del libro *Radical Atheism* del crítico literario Martin Hägglund (2008): “El espaciamiento del tiempo implica que la alteridad es indecidible. El otro puede ser cualquier cosa o cualquiera. La relación al otro es, entonces, la apertura no ética de la ética. Tal apertura es violenta porque implica que todo queda expuesto a lo que lo pueda corromper o

extinguir” (p. 88). Aunque Moreiras no lo menciona, Häggglund está citando, aquí, del ensayo temprano de Derrida, “Violencia de la letra”, en el cual el filósofo argelino-francés define la *archi-escritura* como “el origen de la moralidad así como de la inmoralidad. Apertura no-ética a la ética. Apertura violenta” (traducción mía).⁷

La apertura no-ética a la ética: ¿qué significa esto? En un trabajo previo, Moreiras (2010) ofrece una definición de la infrapolítica como la suspensión mutua entre ética y política: “¿Y si, antes de la ética [*before ethics*], hubiera otra práctica que se hiciera posible por la doble suspensión de lo ético por lo político y de lo político por lo ético? Esta práctica, que encuentra su expresión en la literatura, pero que no se limita a la literatura, es la práctica infrapolítica” (p. 186). No tengo tiempo, aquí, de meditar sobre el uso del *before* (cuando Moreiras escribe la expresión *before ethics*, ¿se refiere a un momento *anterior* a la ética, a una posición *frente a* o *ante* la ética o a la ética como primera filosofía?). Prefiero detenerme en la idea de la *suspensión*. En “Infrapolitical Derrida” (escrito varios años después de “Infrapolitical Literature”), Moreiras (2014) articula la relación de modo diferente: dice, aquí, que la infrapolítica “es la doble *solicitud* de lo político por lo ético y de lo ético por lo político” (p. 1, énfasis mío). Suspensión, solicitud: ¿deberíamos entender la ética como condición de posibilidad para la política (y viceversa) o como condición de imposibilidad? ¿O podemos leer, en la oscilación entre suspensión y solicitud, una negatividad que promete, que abre?

La apertura no-ética a la ética. Por un lado, Moreiras se refiere al sentido, mayormente ignorado, de que la ética tiene lugar, para Levinas, precisamente en un momento de extrema violencia: no podría ser de otra forma. Imaginemos el otro lado del *no matarás*. ¿A quién se dirige tal mandato? ¿A un asesino! O a un potencial asesino, el asesino que somos todos en potencia, ya respondamos pacíficamente

⁷ Moreiras ha revisado últimamente el trabajo que cito, y la versión definitiva incluye la referencia a “Violencia de la letra” (Graff Zivin, 2017).

o no a la orden de no matar. La ética y la violencia corren sobre el mismo terreno no como conceptos o prácticas opuestas, sino como una pareja perversa: inseparables. Para Moreiras, entonces, la no ética se debería entender no como contraria a la ética, sino como su posibilidad (e imposibilidad). La gramática que permite tal relación aporética es una gramática negativa, una gramática de la *no identidad*. Moreiras, al avanzar el concepto (defectuoso) de la infrapolítica, propone una ética que no se identifique consigo misma (no ética) para imaginar una política que no se identifique consigo misma (infrapolítica). Ambas, insiste, están implícitos en Derrida y Levinas, o en Levinas leído por medio de Derrida, donde se puede hallar una *perspectiva infrapolítica levinasiana*, “es decir, no solamente de su bien conocida suspensión de lo político en nombre de la ética, sino también, quizá sorprendentemente, en la comprensión de la necesaria suspensión de la ética en nombre de una cierta politicidad que se habrá hecho no menos fundamental, es decir, un aspecto no menor, de primera filosofía” (p. 6).

Quisiera sugerir, a modo de conclusión, que solamente *a través de la lectura* se vuelve posible tal perspectiva: la lectura de Kaufman, Tatián o Dove de Del Barco; la de Biset de Derrida; la de Moreiras, leyendo a Derrida, quien por su parte lee a Levinas; la nuestra, leyéndolos a todos ellos. Pero esta lectura no promete comprensión: lo que Moreiras llama infrapolítica, pero que también podemos llamarla deconstrucción de la ética y de la política, o ético-política *marrana*, secreta, “sería la región de la práctica teórica que solicita la opacidad constitutiva de la relación ético-política, y por consiguiente no admite, para cualquier decisión práctica, de ninguna luz política o ética precedente con la cual marcar el camino” (p. 2). Es una lectura que tiene lugar no *a pesar de*, sino precisamente *debida a* la opacidad, la cualidad secreta, marrana, de la relación ético-política, la imposibilidad de reconocer e identificar al otro, de traducir la demanda del otro en acción política correcta: la lectura como malentendido, una suerte de lectura que, en última instancia, ofrece la única posibilidad de una justicia imposible, indeconstruible.

Bibliografía

- Biset, E. (2012). *El signo y la hiedra: escritos sobre Jacques Derrida*. Córdoba: Alción Editora.
- Castro Arellana, R. (2015). Foucault y la post-hegemonía. Tres episodios de una recepción: Said, Spivak y Mignolo en R. Castro Orellana (ed.), *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 217-232.
- Davis, T. F. y Womack, K. (eds.). (2001). *Mapping the Ethical Turn: A Reader in Ethics, Culture, and Literary Theory*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- Del Barco, O. (2007a). Carta enviada a *La Intemperie* por Oscar del Barco en P. R. Belzagui (ed.), *No matar: sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope, pp. 31-36.
- Del Barco, O. (2007b). *Comentarios* de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y la carta de Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* N° 42 en P. R. Belzagui (ed.), *No matar: sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope, pp. 151-194.
- Del Barco, O. (2007c). *Observaciones* de Oscar del Barco a los artículos de Jorge Jinkis, Juan B. Ritvo y Eduardo Grüner, publicados en la revista *Conjetural* N° 43 en P. R. Belzagui (ed.), *No matar: sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope, pp. 255-276.
- Derrida, J. (1998). La violencia de la letra: de Lévi-Straus a Rousseau en *De la gramatología*, Oscar del Barco y Conrad Ceretti (trads.). México: Siglo XXI Editores.
- Derrida, J. (1989). Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas en *La escritura y la diferencia*, Patricio Peñalver (trad.). Barcelona: Anthropos, pp. 107-210.
- Dove, P. (2008). Memory Between Politics and Ethics: Del Barco's Letter. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 17, 179-197.
- Dussel, E. (2003). Lo político en Levinas: hacia una filosofía política crítica. *Signos filosóficos*, 9, 111-132.

Dussel, E y Guillot, D. E. (1975). *Liberación latinoamericana y Emmanuel Levinas*. Buenos Aires: Editorial Bonum.

Garber, M., Hanssen, B. y Walkowitz, R. L. (eds.). (2000). *The Turn to Ethics*. New York: Routledge.

Graff Zivin, E. (2015). El pensar-marrano, o, hacia un latinoamericanismo an-arqueológico en R. Castro Orellana (ed.), *Post-hegemonía. El final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 205-216.

Hägglund, M. (2008). *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press.

Jinkis, J. (2007). Artículo en *Conjetural* N° 42 en P. R. Belzagui (ed.), *No matar: sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope, pp. 121-130.

Kaufman, A. (2007). Artículo en *Confines* N° 17 en P. R. Belzagui (ed.), *No matar: sobre la responsabilidad*. Córdoba, Argentina: Ediciones del Cíclope, pp. 293-306.

Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito: Ensayo sobre la exterioridad*. M. García-Baró (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. A. Pintor Ramos (trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.

Markell, P. (2003). *Bound by Recognition*. Princeton: Princeton University Press.

Moreiras, A. (2001). *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Moreiras, A. (2010). Infrapolitical Literature: Hispanism and the Border. *CR: The New Centennial Review*, 10(2), 183-203.

Moreiras, A. (2014). Infrapolitical Derrida. The Ontic Determination of Politics beyond Empiricism. Ponencia presentada en el congreso de la American Comparative Literature Association, New York, 21-23 marzo.

Moreiras, A. (2017). Infrapolitical Derrida. The Ontic Determination of Politics beyond Empiricism en E. Graff Zivin (ed.), *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism*. New York: Fordham University Press, pp. 116-137.

- Morrison, T. (1988). *Beloved*. I. Menéndez Sallés (trad.). Barcelona: Ediciones B.
- Ritvo, J. B. (2007). La intemperie es crueldad en P. R. Belzagui (ed.), *No matar: sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope, pp. 131-140.
- Sommer, D. (1996). About-Face: The Talker Turns. *Boundary 2*(23) 91-133.
- Sommer, D. (1999). *Proceed with caution, when engaged by minority writing in the americas*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tatián, D. (2007). Carta enviada a *La Intemperie* en P. R. Belzagui (ed.), *No matar: sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del Cíclope, pp. 73-76.
- Vargas Llosa, M. (1987). *El hablador*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

El giro subalterno*

Gareth Williams

La publicación en años recientes de los textos *Latinamericanism after 9/11* (2011) de John Beverley y *Thresholds of Illiteracy* (2014) de Abraham Acosta colocó de nuevo en el centro del debate los aportes del giro subalterno en el campo de los estudios poscoloniales latinoamericanos. Son, sin embargo, libros muy distintos entre sí. El libro de Beverley traza una racionalidad de conveniencia e instrumentalidad guiada exclusivamente por un deseo preconcebido de darle cierre al rastro teórico del giro subalterno bajo la bandera de “*post*-subalternismo” o “política real” que para el autor significa lo opuesto a “teoría” o “deconstrucción”.¹ En contraste, el libro de Acosta, postula una recuperación vital del espíritu teórico y crítico del giro subalterno para esclarecer, replantear y promover estrategias de lectura con miras a profundizar el debate sobre el doble registro de conocer y transformar. La lógica subyacente del primer libro es la de la aceptación pasiva de las leyes

* Traducido por Berenice Ortega Bayona. (Nota de la traductora): Como parte del ejercicio de traducción de este capítulo, en la lista de referencias se incluyó entre corchetes el título de las obras citadas con versiones publicadas en castellano.

¹ Para más trabajos críticos sobre esta obra, ver la colección de ensayos en Steinberg (2013). También, Moreiras (2016a, pp. 77-102).

de lo establecido, que concibe lo político como una serie de variaciones reformistas en la política social y los sistemas de representación preexistentes. El segundo libro se esfuerza por darle la espalda a, y desviarse de, lo que yo definiría como una reflexión *positiva*, en aras de un sistema interpretativo alternativo para pensar en lo político dentro del discurso poscolonial latinoamericano, y por supuesto, dentro de la propia América Latina. *Latinamericanism after 9/11* establece la necesidad de olvidar para ocultar debates previos y esfuerzos críticos con el fin de unir de nuevo la reflexión a la historia del Estado cultural-nacionalista, mientras que *Thresholds of Illiteracy* de Acosta asume la responsabilidad de regresar a las lecturas inacabadas, insuficientes y erróneas de la relación entre la teoría y lo político con la mirada dirigida a reorientar un posible retorno a la práctica del pensamiento en sí.

En función de la publicación de estas dos obras, el propósito del presente ensayo es de arrojar luz sobre lo que aún puede ser recuperado y profundizado como resultado del giro subalterno latinoamericanista que comenzó a principios de la década de 1990, cuando el *Latin American Subaltern Studies Group* fue creado por un grupo pequeño de latinoamericanistas que se esforzó por afrontar las realidades de un orden emergente postsoviético y por entender las consecuencias del trabajo intelectual relativo a América Latina ante una transformación emergente del *nomos* mundial. En su primera fase (1992-1996), el Grupo de Estudios Subalternos fue un pequeño círculo de lectura que se reunía de manera informal y privada una vez al año en cóncave privado, para compartir lecturas y discutir trabajos previamente publicados. Esta fase produjo su “Founding Statement” [Manifiesto Inaugural] (1993).² En su segunda fase (1996-1998), el grupo adquirió el potencial para generar intercambios teóricos y prácticos más amplios. No obstante, algunos de los miembros del grupo original rechazaron la posibilidad de fusiones y, como consecuencia, el grupo se dividió y nunca se reconstituyó.³

² Para una revisión crítica del “Founding Statement” del Grupo, ver Williams (1996).

³ Para conocer más sobre la obra más significativa vinculada directamente con la vida del Latin American Subaltern Studies Group, ver Beverley (1999), Moreiras (2001),

A raíz de la desaparición definitiva del grupo en 1998 se pudo observar que el *giro subalterno* en los estudios poscoloniales latinoamericanos produjo tres variantes discursivas, metodológicas y conceptuales que examinaré a detalle en las siguientes páginas. Sin embargo, de entrada planteo que de las tres variantes que presento solo una se puede considerar como una aproximación al sentido real de un *giro*, es decir, como un punto de partida que ofrece la posibilidad de un cambio, un desvío o una divergencia diferenciadas del mundo nihilista de lo tecnológicamente establecido y de la voluntad de poder omniabarcante sobre el sujeto moderno. En contraste, las otras dos variantes en cuestión montan y reinstalan relaciones políticas y conceptuales completamente conformistas con las leyes criollas de las tradiciones culturales y políticas posindependentistas de la América Latina moderna y posmoderna. Parafraseando a Acosta (2014, p. 5), dos de las tres variantes de antemano frustran el pensamiento y son como tales, completamente contraproducentes tanto como una política cultural o como una ruta para pensar y abordar la cuestión de lo político que se encuentra al centro del *nomos* contemporáneo luego de la Guerra Fría. Son, en esencia, nihilismo en proceso.

La variante decolonial, o colonialidad en general

Tras el giro subalterno de la década de 1990, la llamada “opción decolonial”, coordinada y difundida en torno a la figura y obra de Walter D’Mignolo y compañía, se instaló como *la* modalidad omnipresente del pensamiento poscolonial latinoamericano en décadas recientes. En los niveles cultural e histórico, este paradigma replantea la lógica básica de tres tradiciones identitarias fundacionales de América Latina: (1) el *Nuestroamericanismo* inspirado por José Martí; (2) el legado identitario del *indigenismo* andino, el cual, históricamente hablando,

Williams (2002) además de los volúmenes coordinados por Rabasa, Sanjinés y Carr (1994) y Rodríguez (2001).

es una extensión conceptual del antes mencionado *nuestroamericanismo* criollo, pero en forma invertida; (3) la Filosofía de la liberación que emergió de fuerzas políticas heterogéneas del peronismo argentino de la década de 1970. Esta última subvariante de la “opción decolonial” es abrumadoramente cristiana en sus intenciones y modalidades y fue promovida por primera vez en 1970 por la revista jesuita *Stromata* con una pregunta esencialmente *modernista*, “¿Qué es lo Latinoamericano?” (Schutte, 1993, p. 177). Esta línea de pensamiento fue subsecuentemente impulsada por la revista franciscana *Nuevo Mundo* a inicios del año 1973. En su reacomodo hacia la “opción decolonial” contemporánea, las heterogeneidades, inconsistencias e incompatibilidades básicas subyacentes en estos paradigmas cristianos, histórica y geográficamente distintivos, fueron borradas sistemáticamente. Como resultado, mientras las trayectorias intelectuales y los trabajos de Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti Guldberg y Arturo Roig fueron ignorados, Enrique Dussel se convirtió en el único filósofo de la liberación y de la “decolonialidad”, aunque debe señalarse que en esta premeditada re-conversión el trabajo de Dussel sobre el marxismo ha sido en general ignorado, quizá porque Marx no fue latinoamericano.⁴

El segundo gesto de la “opción decolonial” fue articular las tres tradiciones criollo-cristianas e identitarias (u onto-teológicas) de América Latina antes mencionadas, con las políticas identitarias al estilo universidad de Estados Unidos; en otras palabras, con el “liberalismo” académico estadounidense, el cual está construido exclusivamente con base en discursos de exclusión e inclusión identitaria en aras de la diversidad. El tercer gesto fue enlazar y armar todo lo anterior con el legado de la teoría de la dependencia y con el análisis de sistema-mundo de Immanuel Wallerstein, aunque queda claro que la división del mundo en países centrales, semiperiféricos y periféricos ha sido desplazada por una complejidad espacial para la cual el análisis de sistema-mundo ya no es

⁴ Para una explicación lúcida sobre las diferencias entre Osvaldo Ardiles, Horacio Cerutti Guldberg y Arturo Roig, ver Schutte (1993, pp. 175-205).

suficiente.⁵ Dado sus claras afinidades identitarias cristianas y criollas, el pensamiento decolonial es, en lo esencial, una mera respuesta onto-teológica a la crisis contemporánea de la onto-teología.

Dentro de todo este contexto inicial, la “opción decolonial” también se presentó como la extensión de lo señalado por Aníbal Quijano (2008) en el ensayo publicado en el año 2000, en la ahora desaparecida revista *Nepantla: Views from South*, donde revela una sostenida “colonialidad del poder” en la América Latina posindependiente. La lectura de Quijano respecto a la “colonialidad del poder” en América Latina fue claramente significativa, pero no definitoria ni revolucionaria en su campo. Después de todo, esta idea ha sido una constante en el pensamiento marxista-indigenista del siglo XX. Por ejemplo, José Carlos Mariátegui ya tenía certeza sobre la prolongación de la metafísica colonial en la forma estatal posindependiente, como se puede leer en su ensayo de 1928 sobre el factor religioso en el período posindependiente andino: “Amamantado por la catolicidad española, el Estado peruano (independiente) tenía que constituirse como Estado semifeudal y católico” ([1928] 1976, p. 189). En otras palabras, las raíces coloniales de la forma estatal moderna latinoamericana no están ni han estado realmente en disputa. La cuestión entonces es establecer una forma de pensamiento que sea capaz de marcar el camino para un *telos* alternativo o para un *giro* que no sea condescendiente con la historia de lo onto-teológico mismo (es decir, lo imperial). El ensayo de Quijano, tan frecuentemente citado para ilustrar la vitalidad y originalidad del pensamiento contemporáneo decolonial, no sienta las bases para un *giro* dado que reinstala las condiciones elementales de una tradición marxista andina construida a lo largo de todo un siglo sobre la crítica de un capitalismo racial. No estoy argumentando que el diagnóstico de Quijano esté errado: estoy planteando que como reproduce uno de los cánones de la tradición criollo-*indigenista* forjada por José Carlos Mariátegui en la segunda década del siglo XX, no nos ofrece algo que no supiéramos de antemano.

⁵ Ver Marramao (2011) y Galli (2010).

A pesar de que Quijano termina su ensayo advirtiéndolo que la democratización a nivel global quizá ya no recaerá en el ensanchamiento de los derechos modernos del sujeto, en la ciudadanía o en la representación –es decir, quizá ya no dependerá de la profundidad de la relación entre identidad cultural y lo político–, el autor concluye con el retorno a una versión previa del pensamiento posindependentista que se basa esencialmente en las nociones criollas de ciudadanía, identidad, diferencia y representación. Al final se trata de una noción moderna de “pueblo” la cual se cierne sobre toda la vida política de lo que Quijano (2008) llama “la colonialidad del poder”: “Es tiempo de aprender a liberarnos del espejo eurocéntrico donde nuestra imagen es siempre, necesariamente, distorsionada. Es tiempo, en fin, de dejar de ser lo que no somos” (p. 222). El recurso del “nosotros” latinoamericano que utiliza Quijano –ese “pueblo” al que aún le falta liberarse de una enajenación histórica y renacer en “nuestra” estructura metafísica genuina y verdaderamente independiente– es obviamente un eco del famoso *Nuestroamericanismo* de José Martí: “A lo que es, allí donde se gobierna, hay que atender para gobernar bien; y el buen gobierno en América no es el que sabe cómo se gobierna el alemán o el francés, sino el que sabe con qué elementos está hecho su país” (1891/1985, pp. 27-28). Pero eso no es todo lo que podemos oír, ya que también podemos escuchar ecos del texto de Andrés Bello, “Autonomía cultural de América”, de 1848, pues Quijano retoma el exhorto que Bello hace a la juventud chilena para aspirar al pensamiento independiente y evitar el servilismo excesivo a la ciencia de Europa civilizada. Podríamos incluso ir aún más atrás en el tiempo, al Simón Bolívar de 1819: “¿No dice el *Espíritu de las leyes* que estas deben ser propias para el pueblo que las hace? ¿Que es una gran casualidad que las de una nación puedan convertir a otra? ¿Qué las leyes deben ser relativas a lo físico del país, al clima, a la calidad del terreno, a su situación, a su extensión, al género de vida de los pueblos? ... ¡He aquí el código que debíamos consultar y no el de Washington!” (citado en Gómez-Martínez, 1989, p. 2). El final del ensayo de Quijano, que se

ha convertido en una de las principales puertas de entrada al pensamiento de la llamada “opción decolonial”, se decanta hacia una tradición de varios siglos del pensamiento criollo latinoamericano que se fundamenta en *lo nuestro*, lo cual solo puede ser medido desde dentro del imperial *nomos* del *criollismo* que permanece sujeto en todo momento a su ontología cristiana y antropológica.

A resultas del giro subalterno, las genealogías de la tradición *criollista* latinoamericana presentan a la *identidad cultural* como una forma de salvación del *nomos* imperial y de una era de capital sin restricciones. Dada la continuidad en su base esencial *criollista*, no puede haber un *giro* verdadero, desvío o desviación –ni siquiera darle la espalda a los regímenes posindependentistas de representación– desde el interior de la variante decolonial del giro subalternista. La opción decolonial como forma de pensar la ley del Sujeto, y del Sujeto solo, y por tanto como una forma de reflexión latino-románica inserta en el pensamiento de la Ilustración europea en su forma más rudimentaria, es más un obstáculo que una solución para la decolonización, pues mientras no haya una decolonización de la ley del Sujeto –es decir, del pensamiento identitario– no podrá haber ningún tipo de decolonización. Hasta entonces, la historia completa del falo-logocentrismo occidental –es decir, el legado de la identidad y de la diferencia, de lo paternal, lo hereditario, lo fraternal, la Ley, la comunidad cristiana, el hogar, la nación, lo homo-filial, *lo nuestro*, etc.– se mantendrá firme en el lugar de la opción decolonial, y gracias a la misma, a pesar de sus constantes denuncias de eurocentrismo y de jactarse de ser una alternativa política y cultural al *nomos* hegemónico. Tal como lo plantea Abraham Acosta, en un sentido un tanto distinto al presentado en este escrito, el pensamiento decolonial ejemplificado en el tomo de más de 600 páginas, *Coloniality at Large*, editado por Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui (2008), “aporta, en definitiva, un mapeo poco fiable de los términos y riesgos de la crítica poscolonial y su relación con América Latina” (Acosta, 2014, p. 39).

La variante del frente popular o de la “política real”

Hacer a un lado las inconsistencias y limitaciones inherentes al desarrollo de la metafísica decolonial nos permite acercarnos a las otras dos variantes que también se han desarrollado como resultado del giro subalternista en el pensamiento sobre, y desde, América Latina a partir la década de 1990. La segunda variante es la del tipo Frente Popular, o humanismo cultural nacionalista, que se define primordialmente por su rechazo a lo que llama “deconstrucción” y por su valorización positiva de la hegemonía, entendiendo esta última como la construcción de un poder político positivo, un sentido común o una forma de racionalización social que está basada en la relación con el subalterno ‘otro’ y solo es posible a través de él, lo cual es la exclusión o la negación de ese poder y de sus presuposiciones ideológicas.

Esta segunda variante populista-humanista del subalternismo, para la cual el principal referente ha sido la obra de John Beverley, siempre y únicamente ha cuestionado de qué forma el sujeto subalterno se convierte en sujeto hegemónico (un proceso al que Beverley se refiere como “política real”). Como muestra Abraham Acosta con máxima claridad en *Thresholds of Illiteracy* (2014), la variante populista del giro subalternista se basa reiteradamente en una sintomática malinterpretación del ensayo clásico de Gayatri Spivak, “¿Puede hablar el subalterno?” (1988/1998). No obstante, este es un malentendido que permite la afirmación incondicional de una positividad subjetivista por sobre todas las demás modalidades de pensamiento político. Gracias al argumento de Acosta podemos ver la forma en que el pensamiento poscolonial latinoamericano ha respondido al ensayo de Spivak de manera unánime, e insuficiente, cuando dice “sí (el subalterno puede hablar) y no (porque no escuchamos)” (p. 52). Tal como advierte Acosta, algo muy fundamental se pierde en esta limitada, y limitante, respuesta:

De lejos, los términos mediante los cuales se ha apropiado o descalificado este ensayo se enraízan en una lectura fundamental, y doblemente, metaléptica, ya que mientras que “¿Puede hablar el subalterno?” persista como la *única* pregunta que merece respuesta, la cuestión más crítica a la cual nos invita el ensayo (“¿Estamos [los intelectuales] asumiendo una forma pura de conciencia?”) continuará pasándose por alto y siendo poco advertida. En varios sentidos, la respuesta [si/no]... le otorga al subalterno una identidad de inteligibilidad cultural dentro del escenario latinoamericano pero como una entidad positiva completamente despojada de su significado crítico, relacional, estructural y finalmente heterogéneo. Como tal, esta respuesta señala no solo una adhesión a presunciones ontológicas vis-á-vis al subalterno entendido en términos positivos, por ejemplo de “carne y hueso”, sino que también asume una cierta expectativa poco problematizada acerca de una relación política de solidaridad directa, sin mediación, con o sin el subalterno. “¿Puede hablar el subalterno?” *no* es la pregunta principal que plantea el ensayo de Spivak (p. 52).

Lo que se borra en la metafísica positiva del subjetivismo populista es la verdadera pregunta: “¿Estamos [los intelectuales] asumiendo una forma pura de conciencia?” En efecto, este fue el interrogante que concretó mi crítica del “Founding Statement” [Manifiesto Inaugural] del Latin American Subaltern Studies Group en 1996 (Williams, 1996), pero los adherentes a las variantes decoloniales y populistas de los estudios subalternos nunca han respondido a esta pregunta, que en esencia desafía la relación entre el pensamiento poscolonial y la voluntad intelectual de poder. En 2011, Beverley evitó sistemáticamente la pregunta en aras de enunciar su propia frustración general con lo que llamó “deconstrucción” con el objetivo de apuntalar sus declaraciones de solidaridad con la llamada *marea rosada* de los estados progresistas latinoamericanos; varios de ellos desde entonces han dejado de existir, lo cual ilustra la eficacia limitada que tienen declaraciones de solidaridad subjetiva de la extensión de un solo libro emitidas en las universidades del Norte.

En las últimas dos décadas, la variante populista-humanista del giro subalterno no ha modificado su guión. En su libro de 1999, *Subalternity and Representation*, Beverley pensó que lo que estaba en juego en la relación entre hegemonía y subalternidad era “la pertinencia de la deconstrucción como un modelo para nuevas formas de práctica e imaginación política” (pp. 97-98). Más importante aún, lo que estaba en juego era su propio enfoque sobre lo inapropiada que resultaba la deconstrucción para los estudios subalternos. Beverley reprodujo esa misma visión más de una década después en *Latinamericanism after 9/11* (2011). En ambas ocasiones, sin embargo, el autor pasó por alto el meollo del asunto, ya que la deconstrucción nunca podrá ser ni un modelo ni algo pertinente para un tema en particular. Como señala Acosta (2014), “la deconstrucción no habita ninguna esfera discursiva por sí sola, se refiere a una condición, y proceso, de significado siempre presente dentro de la discursividad, que visibiliza las contradicciones de significación y referencialidad inscripta en el centro de cualquier pronunciamiento de conocimiento o autoridad” (p. 22). Como tal, la deconstrucción no es nada más que una preparación conceptual para reflexionar los enigmas o las aporías de lo político, es decir, para llevar a cabo el trabajo conceptual a fin de considerar las limitaciones y la promesa de la crítica de lo político y sus legados modernos. Beverley (2011) reprodujo la opinión de Román de la Campa cuando planteó que la deconstrucción es poco más que un apego melancólico que no se puede desvincular de sus condiciones de posibilidad (p. 55). Ambas opiniones, sin embargo, son incorrectas.

La deconstrucción prepara el terreno para la disrupción singular de lo dado, no desde el interior de los apegos melancólicos que no puede rebasar, sino más bien intentando hacer inoperantes las barreras cotidianas de igualdad y de diferencia, la herencia de la clausura de la metafísica y las tradiciones políticas y culturales cimentadas en siglos de subsunción onto-teológica, la hegemonía, en otras palabras. Como tal, no hay apego melancólico en la deconstrucción o a través de ella. De hecho, es precisamente lo opuesto: la deconstrucción nos vincula a la destrucción inminente del *alter* y nos obliga a enfrentar el

asunto de la responsabilidad que queda después al descubierto. John Beverley (1999), sin embargo, critica la deconstrucción porque “siempre está orientada a interrumpir la constitución del subalterno como sujeto de la historia” (p. 102). Pero nuevamente pierde de vista la cuestión central porque para que exista un “sujeto de la historia”, el subalterno, quien es tal porque ha sido posicionado así por la hegemonía, debe internalizar su interpelación y, por tanto, entrar o transformarse en ella. Este sujeto subalterno debe internalizar la hegemonía como la ubicación y esencia de su propio ser de la misma forma en que el corazón del operario está obligado a latir desde el interior del pecho del capitalista, tal como lo planteó Marx. Por definición, el subalterno no puede ser un sujeto de la historia entendido en el sentido que sugiere Beverley. Es decir, nunca puede ser una plenitud autónoma. Como lo propone Spivak (1988), “el subalterno es, necesariamente, el límite absoluto del espacio en el cual la historia se narrativiza como lógica” (p. 16) una formulación que fue explorada exhaustivamente en mi libro del 2002, *The Other Side of the Popular*, el cual retomaré abajo.

En el fondo, lo que realmente está en juego es que la variante populista-humanista de los estudios subalternos ve lo político exclusivamente como el cierre *positivo* de pensamiento y acción en torno a la dupla hegemonía-subalternidad: “La cuestión es si los estudios subalternos pueden contribuir a organizar una nueva forma de hegemonía política y cultural desde abajo, lo que Guha llama ‘una política del pueblo’” (Beverley 1999, p. 104). Ante tal positividad, no hay exterioridad posible ni transfiguración sustantiva de una relación poder/conocimiento político que no sea la siempre ya establecida por la hegemonía. Como resultado, al interior de este cierre positivo de pensamiento y acción en torno a la hegemonía, no hay posibilidad de “una negatividad radical al interior de la disciplinariedad académica”, que es lo que esta variante aparentemente busca (Gómez y Beverley, 2005, p. 355). Esto último –negatividad radical– es completamente incompatible con lo anterior, el cierre de pensamiento en torno a la hegemonía, porque la hegemonía solamente estructura la represión.

Aquí vemos que en la variante populista-humanista de los estudios subalternos existe una distinción fundamental entre *afirmación* y *positividad*. La política hegemónica a la cual Beverley ahora se refiere como “*post*-subalternismo” es una política de lo positivo por encima de lo que niega, lo cual es la subalternidad. En este sentido el “*post*-subalternismo”, que es la consecuencia lógica de veinte años de humanismo estilo Frente Popular, no es el cúmulo de los estudios subalternos ni la reconsideración crítica del simple hecho de la razón política en sí porque lo cierto es que siempre ha sido el pensamiento de y para la positividad hegemónica.

Obviamente, lo que observamos es que hay una contradicción fundamental en el corazón de una política instrumental de positividad hegemónica que está construida en nombre de una política de la subalternidad. Después de todo, este tipo de política siempre está basada, a pesar de jactarse de ser “política real”, en una política declarada de conformidad con un “acuerdo internalizado preexistente a las reglas del juego hegemónico” (Moreiras, 2001, p. 283). Como resultado, por definición lógica, no existe tal *giro* disponible para nosotros en la variante populista-humanista de los estudios subalternistas poscoloniales, o “*post*-subalternismo” porque dicha variante se instala completamente en conceptos y en relaciones políticas conformistas con las leyes de la hegemonía populista y, por tanto, con las leyes de la organización y administración de la subordinación mediada en sí misma. En este sentido, esto es nihilismo en su forma básica ya que rehúsa cuestionar –y mucho menos deshacer– la sutura originaria entre violencia, inmunidad, *communitas* y la reproducción de lo político vía la fidelidad subjetiva, la extensión de las normas y la administración positiva de voluntades. La variante populista-humanista de los estudios subalternistas poscoloniales, se ajusta al entendimiento de lo político como la administración positiva de la fuerza, y no hay nada menos subalternista que ello porque los estudios subalternos representan la crítica y el desmantelamiento de la voluntad de poder de la historia moderna de la subjetividad política en América Latina.

Si el modelo político de la “cadena de equivalencias” hegemónica ya no puede desvincularse del dominio absoluto del capital financiero global y el consumo, y está más bien subsumido a priori por esa dominación –tal como hemos observado, entre otros casos, en los países de la *marea rosada* en América Latina, el fiasco griego de 2015, y las elecciones presidenciales de Estados Unidos de 2017–, entonces aparece otro camino, una tercera variante, que necesita ser considerada para conceptualizar la posibilidad de un giro en la relación entre pensar lo político y actuar políticamente.

La variante posthegemónica

La siguiente pregunta nos ofrece la oportunidad de comenzar a delinear una distinción fundamental entre las variantes del giro subalterno de la década de 1990: la humanista-populista, la decolonial y la tercera y última que abordaremos en estas páginas. Nos referimos al tema de la *posthegemonía*: “¿Es posible rescatar algún tipo de trabajo anti-sistémico en nuestros tiempos transicionales dentro de un modo de conocimiento que parecería depender casi totalmente de modelos epistemológicos heredados de la modernidad cuando al mismo tiempo la modernidad se ha convertido en algo del pasado?” (Moreiras, 2001, p. 76).

Bajo las condiciones actuales, ¿sería viable la *preparación para una alternativa* al conformismo vociferante y nihilista de la opción decolonial y del humanismo estilo Frente Popular del pensamiento latinoamericano poscolonial? En contraste con las dos variantes ya delineadas en páginas anteriores, y como ya vimos con la pregunta citada arriba del libro de Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference*, la noción de *posthegemonía* se basa en plantear la noción de la *epocalidad*. De manera muy literal, *posthegemonía* es una cuestión del tiempo, de los tiempos y de nuestro tiempo. De manera aún más específica, se basa en el entendimiento del fin de la Guerra Fría y de la conclusión de la metafísica como el fin de la *epocalidad* en sí, lo cual evidentemente

está en un registro diferente al de la reflexión del evangelio del “fin de la historia” de Francis Fukuyama de la década de 1990.

Dado el título del libro de Jon Beasley-Murray, *Posthegemony: Political Theory and Latin America*, muchos lectores podrían pensar que el término *posthegemonía* está asociado primordialmente a su publicación en 2010.⁶ Sin embargo, el concepto fue abordado en el campo del pensamiento poscolonial latinoamericano por primera vez en el libro de Alberto Moreiras, *The Exhaustion of Difference* (2001) y en mi propio libro, *The Other Side of the Popular* (2002). Se trata de tres libros muy diferentes que trabajan de distintas maneras un conjunto de preocupaciones y temas compartidos en torno a la globalización y la cuestión de lo político. *The Other Side of the Popular* y *The Exhaustion of Difference*, surgieron como resultado directo del momento y de la experiencia intelectual del Subaltern Studies Group en su fase de 1996-1998, con una genealogía conceptual y un tono *destructivo* más o menos común que podría resumirse en términos generales como una interlocución con las principales tradiciones culturales y políticas latinoamericanas posindependencia, con las genealogías de Marx-Nietzsche-Heidegger-Derrida, con el legado poscolonial de los estudios subalternos sudasiáticos y con el psicoanálisis. Por otro lado, la *Poshegemonía* de Beasley-Murray (2010) desplaza a la mayoría de estas genealogías críticas, en particular el legado de Nietzsche-Heidegger-Derrida, donde plantea que “no está satisfecho con el término *deconstrucción*” (p. 5). El autor de *Poshegemonía* empieza por rechazar la existencia de hegemonía y su eficacia histórica (por ejemplo, su habilidad para orientar y despolitizar). Efectivamente, se podría decir que este gesto inicial subestima el problema clave del “aparato hegemónico” en Gramsci y sobrevalora la idea de que la hegemonía es inherentemente, y siempre, incompleta; una mera ficción. No obstante, el libro de Beasley-Murray desplaza las discusiones sobre ideología, concientización y subjetividad para priorizar *afecto*, *habitus* y *multitud* como los conceptos

⁶ Para una aproximación colectiva reciente a algunas de las preguntas planteadas en torno a la poshegemonía, ver Castro Orellana (2015).

positivos para el pensamiento posthegemónico, amén de enunciar su inconformidad con lo que él llama “la labor de lo negativo” en articulaciones previas del pensamiento posthegemónico. En contraste con las posturas desarrolladas en *Poshegemonía*, por supuesto, en *The Exhaustion of Difference* y en *The Other Side of the Popular*, la política real es entendida como una administración positiva, es decir biopolítica, del poder, y, por tanto, de la violencia. Por lo tanto, si la posthegemonía a principios de la década de 2000 fue la crítica de la explicación biopolítica del poder –de ese poder que no satura el ámbito y experiencia de lo político–, el lector podrá observar que dentro del marco general del pensamiento posthegemónico persiste una tendencia que está convencida de que este no puede avanzar sin abordar lo negativo de una manera u otra.

En contraste, Beasley-Murray aspira a darle un significado positivo a los conceptos de afecto, habitus y multitud. Sin embargo, la cuestión sobre la relación entre afecto y la *voluntad de poder*, entre *habitus* y *ethos o doxa* –o bien las nociones de costumbre, deber y las leyes comunes o unitarias– así como entre multitud y lo antropo-lógocéntrico –agrupación de lo humano como la única determinación de lo político–, aún sugiere la posibilidad de una metafísica subjetivista remanente que hace falta resolver y deconstruir por completo en esta aproximación a la teoría política y al pensamiento posthegemónico latinoamericano. De hecho, es precisamente por esta razón que en *The Other Side of the Popular* intento distanciar posthegemonía de antropocentrismo al retomar la definición de subalternidad de Gayatri Spivak (1988) no como la del “sujeto subalterno” como en las variantes decolonial y subalternista del Frente Popular, sino más bien como “el límite absoluto del espacio en el cual la historia se narrativiza como lógica” (p. 16). Esta definición de subalternidad nos ayuda a reubicar la cuestión de la posthegemonía en torno a los temas fundamentales de la historicidad, la epocalidad y el debate contemporáneo sobre lo político.

En su libro del 2001, Alberto Moreiras elaboró una deconstrucción fundamental y sistemática de la configuración *per se* de un

campo completo o de una ontología regional ('latinoamericanismo'), en un momento de *interregnum* emergente de lo que algunas personas en ese entonces ya empezaban a llamar *globalización*. *The Exhaustion of Difference* fue una obra de *destrucción* que únicamente buscaba la des-narrativización de las fantasías metafísicas y de los caprichos conceptuales fatales de todo el pensamiento identitario relacionado con América Latina moderna y contemporánea, y con la reflexión latinoamericanista, mientras que también insistía en las formas de garantizar la regeneración conceptual de ese mismo campo de reflexión. Moreiras se refirió a esta posibilidad como el resultado del "latinoamericanismo de segundo orden". El término *posthegemonía* fue mencionado por Moreiras en su libro solo en raras ocasiones y en general fue entendido como eso que se encuentra más allá de cualquier posible captura por la hegemonía y el pensamiento hegemónico. Es claro, sin embargo, que el libro es en su totalidad y en lo particular, sobre todo al abrirse a un "latinoamericanismo de segundo orden", un intercambio sostenido con una práctica intelectual específicamente posthegemónica. La posthegemonía en *The Exhaustion of Difference* es un pensamiento que cuestiona los límites de cualquier relación hegemónica, por ejemplo, la relación hegemonía-subalternidad en un momento, texto, evento o constelación histórica determinada. Lo hace, como un mecanismo para ilustrar la incompatibilidad entre la política cultural de hegemonía y el sitio de la exclusión subalterna. Como la política hegemónica "siempre puede abolir algunas subalternidades pero nunca puede abolirlas todas, las necesita como aquello en lo cual se constituye a sí misma" (p. 285); la idea era convertir la inevitable incompletitud e imperfección de la interpelación hegemónica en el código básico para una apertura, al interior de la teoría y la práctica, hacia articulaciones y configuraciones alternativas de lo político. La posthegemonía en esta obra representó entonces una apuesta a la transformación de la relación entre lo político y la articulación de la configuración poder-conocimiento heredada por la universidad, y por tanto, por el campo de conocimiento. El objetivo central del latinoamericanismo de segundo orden

en aquel momento fue interrumpir la constitución de la hegemonía, no la del subalterno, en aras de una política otra *alterna* a la de una relación hegemonía-subalternidad construida con el único propósito de subordinar. En otras palabras, el problema era, y todavía es, la hegemonía cuando se le coloca como el único sustento de lo político. El Latinoamericanismo de Segundo Orden apostó a que la política no tenía porqué limitarse a una relación hegemonía-subalternidad que siempre funciona contra el subalterno. En este sentido, la posthegemonía surgió como una solidaridad activa con la subalternidad como resultado del trabajo negativo o deconstrucción que realiza con relación a la hegemonía. Esta fue la *afirmación* y la insistencia de la posthegemonía en ese momento, así como el sustento de su doble meta de conocer al mundo y transformarlo. La posthegemonía, si se le considera en todas sus posibilidades, marcó el punto de partida para un despeje preparatorio de la vía disciplinaria, un despeje para empujar “los límites institucionales del pensamiento disciplinario, lo más que podamos, a fin de ver lo que sucede entonces” (p. 300). El campo del pensamiento latinoamericano poscolonial, sin embargo, bloqueó o ignoró el potencial subyacente de este despeje preparatorio, y lo hizo generalmente a favor de una metafísica decolonial.

De manera similar, en mi desarrollo de estudios de caso específicos en la segunda mitad de *The Other Side of the Popular* (2002), la posthegemonía se definió como lo teórico y lo práctico –es decir, lo vivencial–, lugar donde tanto los discursos hegemónicos como contrahegemónicos ya no tienen sentido. El *quizá* nietzscheano-derri-deano que fue desarrollado en la segunda mitad del libro, se definió como “el regalo más grande que la posthegemonía puede ofrecer”, y significa que la posthegemonía descubre significados distintos de los que le son cedidos a la historia, a las metáforas y a la reproducción de la razón instrumental (historicismo, humanismo o la filosofía moderna de la historia). La posthegemonía en esta obra permanece ajena a los intereses de la hegemonía y del pensamiento hegemónico (la llamada “política real”), y, por tanto, desafía la formación de cadenas de equivalencia entre las posiciones que ocupan los sujetos y lo

hace, siempre, procurando evitar reemplazarlos con otras grandes narrativas. En otras palabras, la posthegemonía fue, en la segunda mitad de *The Other Side*, tanto un diagnóstico epocal como una deconstrucción de lo *genealógico* –lo heredado de la ideología del sujeto, por ejemplo– en aras de una fuerza heterogénea, democrática, incontenible y muchas veces subyacente o infra-hegemónica. En este sentido, la posthegemonía surgió en los primeros años del siglo XXI como un pensamiento y práctica democrática que buscó deconstruir las determinaciones de lo político en nombre de la libertad. Eso es, pienso, lo que la posthegemonía todavía nos promete, a pesar de lo que todavía podríamos llamar su “labor de lo negativo”.

¿Pero qué hay de la relación entre posthegemonía y epocalidad? *The Exhaustion of Difference* (Moreiras, 2001) fue el primer libro en la tradición posthegemónica que intentó identificar los síntomas constitutivos del tiempo de *interregnum* al que ahora nos referimos como globalización, así como reorientar o virar esos síntomas de manera sistemática hacia una nueva comprensión de la responsabilidad intelectual. Mediante el concepto de “encubrimiento operacional”, *The Other Side of the Popular* (Williams, 2002) fue el primer libro en dicha tradición que intentó comprender la cuestión peculiar de la des-estructuración temporal del aparato moderno de desarrollo que el *interregnum* abrió ante nosotros, apenas una década después de la caída del Muro de Berlín. También fue el primer libro en el giro subalterno que caracterizó a la globalización como una emergente *guerra de todos contra todos* dentro de un contexto general caracterizado por la des-estructuración del espacio político moderno (pp. 173-213), algo que Carlo Galli (2010) caracterizaría después como “guerra global”.

Como secuela de la violencia aparentemente ilimitada y desatada después del 9/11, resulta evidente que el fin de la Guerra Fría y la subsecuente globalización de un capital financiero desatado han dado origen a mucho más de lo que hubiese sido posible imaginar a finales del siglo XX. El *nomos* moderno se dirige hacia un estado de colapso y vivimos en el tiempo de una movilización económica total y una des-estructuración espacial caracterizada por la ultraviolencia

de narco-acumulación y la extracción desenfrenada de recursos, no solo en América Latina –en donde los llamados gobiernos de izquierda de la *mareta rosada* han sido, también, jugadores clave por supuesto– sino en todos los espacios, en virtualmente cualquier lugar del planeta considerado disponible para la extracción de valor. Este es el tiempo de la des-contención espacial y política, y la posthegemonía es el signo y el diagnóstico de su peculiar y posdesarrollista epocalidad. Dentro de este contexto, los propios términos del debate de una posible ruta hacia un giro, una desviación o una divergencia conceptual y práctica, han tenido que desplazarse.

El peso conceptual y práctico que le asignamos a la *clausura de la metafísica* –o no, según el caso– es central para esta discusión. Con la muerte de Dios (Nietzsche) y la destrucción de los cimientos del pensamiento metafísico-ontoteológico (Heidegger) enfrentamos la clausura de la metafísica de la mano del advenimiento de un enmarcamiento tecnológico absoluto (*téchne*) a escala planetaria. Reiner Schürmann ofrece un diagnóstico fundamental en su libro *Broken Hegemonies* (2003), donde argumenta que en la época actual –aquella de la clausura de la metafísica, la cual es *la clausura de la epocalidad en sí misma*– estamos atestiguando la descomposición gradual e implacable de cualquier *arché* capaz, antes, de aterrizar pensamiento y acción. En este sentido, el tiempo de la clausura de la metafísica es *an-archivo* y, en todo caso, el neoliberalismo es meramente un síntoma y un intento por ocultar aún más, un desafío conceptual-existencial mucho más profundo. La clausura de la metafísica no nos indica una transición a otras formas ya que aquí no hay ningún *Aufhebung* hegeliano en el cual recaer, a menos que el soberano decisionismo de la así llamada “política real” intervenga para sobresimplificar las cosas.

Dentro de este contexto, lo infrapolítico –es decir, la diferencia o distancia respecto a lo político que siempre fluye por debajo de lo político (Moreiras, 2015)– permanece enlazado, de manera inextricable y en todo momento, a la posthegemonía, y es esencial para cualquier planteamiento del pensamiento y práctica posthegemónica y democrática, ya que juntos coexisten como un tipo de partición, una

partición que divide mientras conecta y separa mientras combina. Esta es, digamos, la condición de la co-implicación entre lo infrapolítico y el pensamiento y la práctica posthegemónica y democrática. Una de las formulaciones más concisas de los intereses de una proposición específicamente infrapolítico-posthegemónica en relación específica a la cuestión de epocalidad, puede ser hallada en el escrito de Jorge Álvarez Yágüez, “Crisis epocal: la política en el límite” (2015). Aquí, Álvarez Yágüez señala que la herencia del *koinon* que es el principio o fundación (*arché*) que determina nuestra comprensión de lo común, lo público, la *res publica*, el *nomos*, el bien común, el pueblo y la estructura moderna de la soberanía, por supuesto, es tal que lo político está, en términos conceptuales, consolidado e instituido para garantizar la posibilidad de una relación al *término único* (el *prós hén* aristotélico). Lo que comprendemos como lo común solo ha sido, en todas sus variantes históricas, la relación principal determinada enteramente por el *término único*. Este es el principio que organiza y otorga un cuerpo específico a la existencia diaria y a la experiencia de lo político. Por ejemplo, el uso románico-imperial de Hegel del *término único* es evidente en la correspondencia que mantuvo en 1806 con Friedrich Immanuel Niethammer, al cual Carlo Galli también se refiere en *Guerra global*: “Yo ví al Emperador –esta alma-grande– en una cabalgata de reconocimiento fuera de los límites de la ciudad. Es de hecho, una sensación maravillosa ver a tal individuo, quien, desplegado en un único paraje, a horcajadas sobre el caballo, se extiende por todo el mundo y lo domina” (Hegel, citado en Galli, 2010, pp. 141-142). Hegel está claramente embriagado por el poder aurático imperial del Escogido. No es coincidencia, entonces, que Jean-Luc Nancy haya postulado que la libertad ha sido subordinada a la determinación de una ontología de la subjetividad en la cual el *Ser* es entendido como el *subjectum* de la representación y la libertad es el acto de aparecerse ante uno mismo. Obviamente, el surgimiento del Estado nación como el principio fundacional del orden mundial westfaliano post 1648 o la ascensión de la conciencia individual como el *arché* del sujeto burgués de la Ilustración en la filosofía y política

posrenacentista, son reforzamientos de un concepto originario –el *término único*, el Sujeto, la consciencia, etc.– que ha venido declinando y reinstalándose de manera forzada a lo largo del tiempo. Comunitarismo, lo común, el neo-comunismo, el pensamiento decolonial y las teorías de la multitud son todas teorías de una voluntad subjetivista de poder basada no en la clausura de la metafísica sino en la *clausura de la clausura de la metafísica* decisionista/subjetivista desplegada en nombre del *prós hén* aristotélico. Todas estas formulaciones teóricas y políticas están profundamente comprometidas en sí mismas en la política ontológica inherente a la imaginación románica de Hegel. Me refiero a que dichas formulaciones no ofrecen una solución alternativa ni un giro de ningún tipo. Son, simplemente, más de lo mismo: dominación, o subordinación mediada, vivida como una “sensación maravillosa”.

Lo infrapolítico, por otro lado, atestigua el hecho de que estas posturas son la personificación del nihilismo que de por sí nos posee: la *techne*, la voluntad de poder, o los cálculos de la relación entre los medios y los fines. Lo infrapolítico habita el problema central de lo político desde dentro de la clausura de la epocalidad, desde dentro de lo analítico existencial, la diferencia ontológica entre el Ser y los seres, y busca avanzar hacia un pensamiento que mantiene su distancia del legado nihilista del decisionismo subjetivista que hemos heredado de lo moderno junto con sus antecedentes humanistas latino-románicos. Tratar de reducir a escombros nuestra herencia nihilista subjetivista hasta el punto de la suspensión o la inoperatividad implica pensar y escribir en la preparación para una renovación y giro potencial en nuestro pensamiento del *interregnum* pos Guerra Fría o, como Carlo Galli lo llama, el tiempo de “guerra global” (2010). A mi parecer, y aquí regresamos al punto de partida, la democracia infrapolítica posthegemónica es diagnóstico y destrucción epocal basado en despejar el camino –la des-metaforización– de la subordinación de la libertad a la ontología de la subjetividad. Significa despejar el camino del *subjectum* de la representación, no para deshacerse de la representación, sino para repensar la relación entre lo imposible y lo

posible en referencia a lo político. Este es todavía el terreno del *quizá* que nos lleva simultáneamente de regreso al giro subalternista de la década de 1990 y hacia adelante, al exceso infrapolítico o la distinción de lo político que es el repertorio infinito, aprincipial y no-subjetivista mediante el cual la democracia posthegémica puede ser discutida y traspasada tanto en el pensamiento como en la práctica, en esta era de la clausura de la epocalidad que recorre todo lo que hacemos y pensamos hoy.

Bibliografía

Acosta, A. (2014). *Thresholds of Illiteracy: Theory, Latin America, and the Crisis of Resistance*. New York: Fordham.

Álvarez Yágüez, J. (2015). Crisis epocal: la política en el límite. *Debats*. 128(3), 9-28.

Beasley-Murray, J. (2010). *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. [Poshegemonía. Teoría política y América Latina]. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Beverly, J. (2011). *Latinamericanism after 9/11*. Durham: Duke University Press.

Beverly, J. (1999). *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. [Subalternidad y representación]. Durham: Duke University Press.

Castro Orellana, R. (ed.). (2015). *Poshegemonía: El final de un paradigma de la filosofía política en América Latina*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Galli, C. (2010). *Political Spaces and Global War*. Adam Sitze (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Gómez, F. y Beverley, J. (2005). Interview About the Subaltern and Other Things. A Conversation with John Beverley. *Dispositio/n*, 25(52), 343-372.
- Gómez-Martínez, J. L. (1989). El krausismo en Iberoamérica en *El krausismo y su influencia en América Latina*. Madrid: Fundación Friedrich Ebert/ Instituto Fe y Secularidad, pp. 47-82.
- Latin american subaltern studies group. (1993). Founding statement. [Manifiesto Inaugural] *Boundary 2* 20(3), 110-121. doi: 10.2307/303344
- Mariátegui, J. C. (1976). El factor religioso. En *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Biblioteca Amauta (Trabajo original publicado en 1928), pp. 162-193.
- Marramao, G. (2012). *The Passage West: Philosophy After the Age of the Nation-State*. New York: Verso.
- Martí, J. (1985). Nuestra América en *Nuestra América*. Barcelona: Biblioteca Ayacucho (Trabajo original publicado en 1891), pp. 23-33.
- Moraña, M., Dussel, E., y Jáuregui, C. (eds.). (2008). *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press.
- Moreiras, A. (2001). *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.
- Moreiras, A. (2015). Infrapolítica y política de la infrapolítica. *Debats*. 128(3), 53-72.
- Moreiras, A. (2016a). *Marrananismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada*. Madrid: Escolar y Mayo.
- Moreiras, A. (2016b). Sobre populismo y política: Hacia un populismo marrano. *Política común*, 10. doi: 10.3998/pc.12322227.0010.011
- Quijano, A. (2008). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. [Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina] en M. Moraña, E. Dussel y C. Jáuregui (eds.), *Coloniality at Large: Latin America and the Postcolonial Debate*. Durham: Duke University Press (Trabajo original publicado en 2000), pp. 181-224.
- Rabasa, J., Sanjinés, J. y Carr, R. (eds.). (1994). Subaltern Studies in the Americas. *Dispositio/n*, 19(46).

Rodríguez, I. (ed). (2001). *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke University Press.

Schürmann, R. (2003). *Broken Hegemonies*. (Trad. Reginald Lilly). Bloomington: Indiana University Press.

Schutte, O. (1993). *Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought*. Albany: State University of New York Press.

Spivak, G. Ch. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius* 3(6), 175-235. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf

Spivak, G. Ch. (1988). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. [Estudios de la subalternidad: Deconstruyendo la historiografía] en R. Guha y G. Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies* (pp. 3-32). New York: Oxford University Press. (Reimpreso en *Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*, por S. Rivera Cusicanqui y R. Barragán (eds.), 1997, La Paz: Historias-Sephis-Aruwiyiri).

Steinberg, S. (coord.). (2013). On Latinamericanism after 9/11. *Política común*, 4. https://quod.lib.umich.edu/p/pc/12322227.0004.0*?rgn=main;view=fulltext

Williams, G. (1996). The Fantasies of Cultural Exchange in Latin American Subaltern Studies en G. M. Gugelberger (ed.), *The Real Thing: Testimonial Discourse in Latin America*. Durham: Duke University Press, pp. 225-253.

Williams, G. (2002). *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. [El otro lado de lo popular: Neoliberalismo y subalternidad en América Latina]. Durham: Duke University Press.

El giro de los estudios culturales

Epistemología, política, apropiaciones y debates

Mabel Moraña

Notas para una genealogía de los estudios culturales

Desde fines del siglo XX los estudios culturales se difundieron como una “buena nueva” en las Américas, primero a través del Atlántico y luego como una irradiación de Norte a Sur, anunciando una serie de transformaciones epistémicas y metodológicas en los modos de entender y abordar los estudios de la cultura. Sin embargo, el proceso había comenzado, en realidad, décadas antes, cuando empieza a depositarse el polvo del cataclismo de la Segunda Guerra Mundial, con sus 70 millones de muertos, su incalculable debacle económica y su aún más profundo desastre civilizatorio. Este incluyó, como pináculos del horror, la experiencia del fascismo y los ataques nucleares a Iroshima y Nagasaki. La humanidad había tocado un límite impensable que alteraría para siempre la percepción del mundo y la imaginación histórica.¹

¹ Me he referido en diversos artículos al tema que aquí me ocupa, por lo cual estaré reelaborando en este estudio algunos de esos análisis anteriores, que modificaré y complementaré a los efectos de este estudio. Remito particularmente a mis trabajos sobre estos temas

Nuevos eventos vendrían a sumarse al clima incierto de la posguerra. Continuando la secuencia de intervenciones militares en América Latina, las cuales en la primera mitad del siglo XX se concentran en el área del Caribe y América Central, los Estados Unidos reafirman su hegemonía económica, militar y política en la segunda mitad de esa centuria en las tierras del sur. Al fortalecimiento de la dependencia económica y financiera se suman las acciones políticas directas o mediadas por cuadros militares nacionales formados en la tristemente célebre Escuela de las Américas, fundada en Panamá en 1946. El debilitamiento progresivo del *welfare-state* y de las formas tradicionales que asume lo político en América Latina (partidismo, sindicalismo, electoralismo, etc.) es sucedido, en distintos contextos, por un recrudecimiento de las luchas sociales. Procesos como el de “la violencia” en Colombia (1948-1958), o como los que desatan las acciones de Sendero Luminoso en Perú en la década de 1980 dan ejemplo de los grados de rebasamiento que registra el poder estatal ante movilizaciones que responden, en última instancia, a dramáticas contradicciones y desigualdades a nivel continental. La proliferación de regímenes autoritarios que se instalan en América Latina en la década de 1970 y la correlativa activación de movimientos de resistencia y de liberación nacional polarizan la escena política del capitalismo avanzado en áreas periféricas.² Inspirados por la Revolución Cubana, estos movimientos de liberación exploran la vía hacia el socialismo como proyecto alternativo a la modernidad capitalista. Exilios políticos, diásporas económicas, desplazamientos internos,

incluidos en *Crítica impura* (2004) y *La escritura del límite* (2010), escritos en distintas etapas del desarrollo de estudios culturales en Estados Unidos y América Latina.

² Entendemos capitalismo tardío como el sistema económico caracterizado por el desarrollo acelerado de las tecnologías, la centralización del capital transnacionalizado, el incremento exponencial del mercado, el intervencionismo estatal a favor de las grandes empresas, los regímenes de trabajo flexible y el fortalecimiento de la dependencia neocolonial en naciones menos desarrolladas. Tales procesos coexisten con fenómenos socioeconómicos como el de migración masiva, aumento de la violencia transnacionalizada e intensificación de la cultura audiovisual. Ver al respecto Habermas (1986), Mandel (1979), y Jameson (1991).

deterioro del *habitus* democrático y la civilidad desdibujan el mapa de la nación-Estado. Los pilares en los que se había asentado el pensamiento liberal desde el siglo XIX: ciudadanía, identidad, consenso, van ahuecando su sentido al no encontrar referentes sociales o políticos que puedan sustentarlos. “Las palabras no entienden lo que pasa”.

Las transformaciones y discontinuidades históricas y políticas que se acentúan en las últimas décadas del siglo XX impactarían fuertemente las formas de producción del conocimiento y los modelos de representación. A nivel de trabajo intelectual y académico la Guerra Fría había promovido desde mediados de siglo compartimentaciones geoculturales del saber. Estas afectan directamente la reestructuración de las humanidades y las ciencias, incidiendo particularmente en la formación del latinoamericanismo como campo transnacionalizado.³ El economicismo que había dominado la interpretación de lo social durante el siglo XX va siendo desplazado por una centralización de la cultura que busca en los procesos de formación de subjetividades colectivas, en las relaciones interculturales y en la modificación de la cultura política claves para la comprensión del cambio social. Con la caída del Muro de Berlín en 1989 el equilibrio inestable del período anterior deja lugar a una crisis profunda del modelo modernizador y de los discursos de legitimación en los que se apoyaba. Desarticulada la plataforma de la izquierda, gran parte de los proyectos intelectuales se enfrentan con desconcierto al deshielo que sobreviene con el fin de la Guerra Fría. El fin de siglo llega atravesado por conflictos y tránsitos de alta intensidad: incremento en los índices y grados de violencia urbana, intensificación del narcotráfico y de la delincuencia, terrorismo, aumento de la migración, recrudecimiento de fundamentalismos, levantamientos indígenas, crisis económico-financieras. Ninguno de estos fenómenos podía ser aprehendido a cabalidad desde los protocolos disciplinarios tradicionales, creados desde y para otro orden social que ya no

³ Ver mi artículo “Los estudios de área en un mundo global” en *Inscripciones críticas*, 2014, pp. 213-246.

tiene correlato en el capitalismo tardío. Junto a estos desarrollos, se acelera la revolución de las tecnologías digitales y la proliferación de los mundos virtuales. Las coordenadas *modernas* de espacio/tiempo sufren una transformación radical. Las nociones de identidad, realidad, comunicación, entretenimiento, intimidad, tiempo libre, amistad, etc. se modifican de manera profunda, adquiriendo significados directamente relacionados con los avances tecnológicos. Los términos *fragmentación*, *desencanto*, *duelo* y *melancolía* son, no por casualidad, recurrentes en la posmodernidad y reaparecen casi obsesivamente en los estudios sobre la cultura. Según García Canclini (2000-2001): “En esta explosiva expansión tecnológica y económica, de repertorios culturales y ofertas de consumo, en este estallido de mercados y ciudades, se han perdido proyectos y espacios públicos, pero quedan fragmentos o esquirlas diseminados por la explosión, retomados por movimientos sociales y culturales [...] Los estudios culturales son los intentos por encontrar el sentido de las huellas inscritas por esos fragmentos sobrevivientes” (p. 97).

La proliferación de los *post* es el síntoma de un sentimiento de época: la sensación de que la cultura occidental atraviesa un punto de inflexión a partir del cual el mundo conocido cambiaría para siempre. Posnacional, posmoderno, poscolonial, post identitario, posthistórico, post político, no indican, sin embargo, una *superación* del estado anterior sino una instancia *híbrida* en la que coexisten continuidades y rupturas, transformaciones y adherencias. Todo lo que es sólido se disuelve en el aire, pero en esa atmósfera enrarecida se mantienen aún en suspensión los residuos de proyectos pasados que no han logrado hacer paz con la historia.

Para algunos, este caleidoscópico panorama indica, al menos en el caso de América Latina, el fin de los proyectos emancipatorios que eclosionaron en las década de 1960 y 1970 y el triunfo irrefutable del capital globalizado. Para muchos, abre la posibilidad de desembarazarse de compromisos, lealtades y convicciones permitiendo aligerar el paso en el camino hacia ninguna parte. Para otros, finalmente, se inicia aquí un proceso arduo de críticas y autocríticas

imprescindibles para determinar qué se debe salvar en el naufragio. En el paisaje líquido del fin del milenio, ¿cómo nombrar el caos? ¿A partir de qué modelos discursivos y desde qué estrategias representacionales plasmar el sentimiento de pérdida y fracaso de los proyectos colectivos? ¿Con qué reemplazar los mitos del compromiso político, el heroísmo intelectual, la utopía socialista, la zafra interminable, el hombre nuevo? Asimismo, ¿cómo enfrentar, desde las sociedades periféricas los retos de la globalización? ¿A partir de qué parámetros rearticular las agendas locales en los cambios que se van registrando a nivel planetario en todos los aspectos de la vida? Los paradigmas hasta entonces vigentes para el análisis del conflicto social, así como los grandes relatos de la modernidad (marxismo, psicoanálisis, liberalismo) y los modelos conocidos de representación simbólica parece perimidos. Como indica Bolívar Echeverría, el concepto mismo de revolución debe ser revolucionado.

Birmingham, Estados Unidos y América Latina: legados y transformaciones

Esta atmósfera que venimos describiendo prepara y, aún más, hace posible y necesaria, la penetración de las propuestas culturalistas en el campo de las humanidades y las ciencias sociales. Si tomamos como punto de partida las publicaciones pioneras de la Escuela de Birmingham tenemos que remontarnos a la década de 1950 para ver ya en acción, en ese grupo de investigadores de primera línea, el proyecto concreto de definir *el sujeto político de la cultura* a partir de una interpretación inédita de las interrelaciones entre formas simbólicas, sociedad civil y pensamiento crítico. Para citar solo los títulos más salientes de una serie brillante de estudios transformadores sobre cultura y sociedad no puede dejar de mencionarse *The Uses of Literacy* de Richard Hoggart (1957), *Culture and Society* de Raymond Williams (1958), *The Making of the English Working Class* de Edward P. Thompson (1963), *The Popular Arts* de Stuart Hall y Paddy Whannel

(1964), entre otros. Estos estudios representan no solamente una transformación fundamental en el método de aproximación a la *textura* cultural (a las relaciones entre economía, política, cultura y sociedad), sino un repertorio nuevo de problemas y de interrogantes que tienen como preocupación fundamental el horizonte social que se configura a partir de la guerra total que arrasa con buena parte de los estados europeos.

Como reacción a concepciones elitistas del arte y la cultura, las clases populares y en especial el proletariado inglés son colocados por los investigadores de Birmingham en el centro de su campo de análisis. El estudio de la cotidianidad, de los gustos populares, de los modos en que el arte afecta el pensamiento político-económico, el relacionamiento entre sectores populares e instituciones, la función del entretenimiento y en general de la industria cultural en la formación de subjetividades colectivas, forman parte de una agenda de trabajo que marca un momento clave en la redefinición de las categorías de *cultura* y de *trabajo intelectual*. Tal redefinición estará caracterizada por los cruces transdisciplinarios, la perspectiva materialista y la metodología crítica que se afirma en el trabajo empírico. Asimismo, la función intelectual comienza a abrirse a formas más pragmáticas de conocimiento ligadas a la organización de la vida diaria, las formas de resistencia y expresión de la sociedad civil, el sindicalismo, las preferencias estéticas de los sectores populares, la inmigración y la relación entre cultura, educación y mercado, entre otras.

Incorporando perspectivas aportadas por el estructuralismo, el posestructuralismo y la deconstrucción, la noción de cultura se irá redefiniendo hasta cubrir un amplio dominio de prácticas, discursos y modelos de representación simbólica. Las fronteras entre “alta” cultura, cultura popular y cultura de masas se diluyen. La noción de *cultura* llega a abarcar así el dilatado espectro que va desde la industria cultural hasta las comunicaciones, desde el arte, la política, la literatura, la publicidad y el consumo hasta el deporte, la ética, los movimientos sociales, la filosofía y el folklore. Queda claro que la centralidad letrado-escrituraria se encuentra asediada por el agresivo incremento de la

comunicación audiovisual, que trae aparejada modificaciones radicales en los modos de percibir e interpretar el mundo.

Con este bagaje considerable de propuestas y problemas, los estudios culturales cruzaron el Atlántico reciclándose en el espacio resguardado de la universidad norteamericana donde sufrieron decisivas transformaciones. En primer lugar, debe mencionarse que aunque proveniente originalmente de los campos de la política, la historia y las ciencias sociales, los estudios culturales son adoptados en Estados Unidos, sobre todo en principio, en el espacio académico de las humanidades, cuya fatigada canonicidad no podía ya resistir los embates de distintos grupos sociales que se debatían en la lucha por el poder representacional. En este registro, los estudios culturales auspician la liberalización del canon literario, el cuestionamiento de la racionalidad ilustrada y la crítica a las formas estéticas e historiográficas de la modernidad. Esta nueva orientación del trabajo crítico constituye un espacio natural para acoger las tensiones y procesos de transformación profunda de la antropología, articulándose asimismo a debates internos de la crítica cultural, ciertas áreas de la filosofía y la lingüística, y algunas de las direcciones de las ciencias políticas.⁴

Los trabajos sobre etnicidad, género, cultura popular, sexualidad, feminismo, estudios gay, performance, etc., son rápidamente permeados por la oferta diversificada y heterodoxa de esta nueva crítica. En efecto, los estudios culturales favorecen cruces temáticos e interrogaciones nuevas a objetos de estudio que parecían haberlo dado ya todo de sí. En otros casos, contribuye al lanzamiento de temas hasta entonces ausentes de la escena intelectual. En convergencia con procesos internos de la sociedad norteamericana, entre los cuales se encuentra las políticas identitarias, el multiculturalismo y la expansión de mercados, los estudios culturales se abren, en efecto, como un abanico analítico capaz de dar cuenta de una amplísima gama de temas y problemas, que van desde la personalidad mediática de

⁴ Me he referido a los cambios que se producen en la antropología en “Borges y yo: Primera reflexión sobre ‘El etnógrafo’”, en *Crítica impura* (2004).

Oprah Winfrey hasta la política de Barak Obama, desde la cultura del cine, la revolución tecnológica y la discriminación racial hasta la gastronomía, el discurso testimonial, la violencia, el tráfico de órganos, el melodrama, las culturas juveniles, el terrorismo, las redes sociales, la política y la “sociedad del espectáculo”.

La segunda transformación de importancia que sufren los estudios culturales en su versión americana tiene que ver con la tendencia pesadamente autorreferencial que esos estudios desarrollan sobre todo en Estados Unidos. Esto responde, quizás, a la necesidad de legitimarse como alternativa a la distribución académica tradicional de los saberes, evidente en la organización del *curriculum* universitario, la orientación de la investigación y el funcionamiento de las instituciones culturales. Lo cierto es que los estudios culturales dedican desde el comienzo buena parte de su energía intelectual a la autorreflexión sobre aspectos vinculados a su propia genealogía y a la cuestión metodológica, así como a los principios, objetivos y delimitaciones que los vinculan y distinguen de direcciones aledañas en la producción de conocimiento.

El tercer cambio que se verifica en la americanización de los estudios culturales tiene que ver con aspectos político-ideológicos. En la academia estadounidense, a consecuencia del amplio registro de adopción y aplicación de esta orientación crítica, los objetivos y principios políticos que habían orientado originalmente el trabajo de la Escuela de Birmingham se diluyen en un culturalismo más difuso y proliferante. Aunque el trabajo que se va desplegando en este campo integra aspectos político-ideológicos en grados diversos y variables, no responde a un programa orgánico de acción intelectual ni se apoya en plataformas ideológicas estables. Más bien, registra a un tiempo la delicuescencia ideológica que sobreviene a la caída de los grandes relatos, intentando compensar con estrategias eclécticas y propuestas innovadoras la pulsión totalizante del pensamiento crítico moderno, el cual se había afincado en conceptos que iban perdiendo vigencia aceleradamente, al menos como categorías *primarias* de análisis: infraestructura, lucha de clases, humanismo, universalismo, esencialismo, etc.

A medida que que los estudios culturales se afirman intelectual y académicamente nutriéndose del diálogo con críticos de distintas disciplinas y culturas, la definición política del trabajo crítico va adquiriendo perfiles más nítidos, permitiendo identificar una variedad de tendencias teóricas, proyectos y posicionamientos ideológicos.⁵ Como es sabido, en el campo de los estudios culturales se analiza de manera insistente el *lugar de enunciación* de los discursos, entendiendo *lugar* como ubicación geocultural o institucional, pero también como posicionamiento ideológico. En efecto, tales localizaciones –materiales o simbólicas– influyen de manera indudable sobre la perspectiva analítica, las opciones temáticas, los recursos investigativos y las formas discursivas a partir de las cuales se estudia lo social.

Debido a la activación intelectual que genera la adopción de esta nueva orientación crítica a nivel académico, los estudios culturales absorben progresivamente una energía ideológica dispersa y errática particularmente entre intelectuales de izquierda, quienes tras la caída del bloque socialista y el debilitamiento de movimientos de liberación intentaban reformular programas de acción intelectual, solidaridad y activismo político.

Así, el tema político llega a constituir uno de los ejes temáticos fuertes al menos en algunas de los proyectos más salientes de los estudios culturales, incluyendo en el caso de América Latina, análisis relacionados a los temas de soberanía, hegemonía, formación, consolidación y debilitamiento de la nación-Estado, debates sobre las nociones de pueblo, masa, población y ciudadanía, sobre las relaciones entre la dimensión local, regional y global, la emergencia de nuevas agendas, sujetos y movimientos sociales y la coexistencia de múltiples formas de lo político: regímenes democráticos, transiciones posdictatoriales, populismo, etc.

⁵ Campos contiguos al que venimos analizando, aunque nucleados a partir de distintas agendas de investigación y con definiciones políticas también diferenciadas, como los estudios poscoloniales y los estudios de la subalternidad, dialogan, a veces de manera tensa, con los estudios culturales, aunque compartiendo temáticas y espacios de debate.

Según algunos críticos, los estudios culturales se consolidan justamente como un proyecto de rearticulación contrahegemónica, en el que buena parte del pensamiento de izquierda intenta nuevas formas de conceptualización de la experiencia histórica. Desde esta perspectiva, capitalizando la crisis política del fin de siglo, los estudios culturales son a la vez síntoma y herramienta de diagnóstico de la etapa que tiene su iniciación icónica en la caída del mundo socialista. Como estrategia articulada de producción y reproducción del saber, los estudios culturales detectan y tematizan la transformación de subjetividades colectivas, el vaciamiento progresivo del Estado, el proceso de aceleración y simultaneidad auspiciado por la revolución digital, la desaparición del proletariado como agente de cambio político y la presencia de la *diferencia* cultural como la nueva forma de identidad posmoderna. Podría alegarse que los principios y *modus operandi* de los estudios culturales podrían ser en sí mismos interpretados como expresión del modo de producción capitalista y de las formas que asume la elaboración y diseminación del producto simbólico en el mundo globalizado. En su desarrollo expansivo y aglutinante, los estudios culturales pondrían así de manifiesto los peligros de cooptación de los saberes por parte de la economía neoliberal, la cual somete los procesos de producción de conocimiento a las presiones e imposiciones del mercado cultural.

Los estudios culturales y la reorganización del saber: giro crítico

La irreverente expansión de los estudios culturales sofocó notoriamente, al menos en sus primeras etapas, el espacio de las disciplinas, cuyas ya para entonces desdibujadas fronteras se abrían para dejar paso a fenómenos nuevos, imposibles de abarcar a partir de los protocolos del saber establecidos desde el siglo XIX. Si algunos reaccionaron con entusiasmo a esta transformación iconoclasta, otros alertaron acerca de los peligros, tantas veces verificados, de penetración cultural euro y anglo-céntrica en zonas periféricas, desconocimiento

de legados críticos y canónicos, y pérdida de territorios conocidos de acción intelectual. No pocos demostraron alarma ante el supuesto caos metodológico, que estudios culturales prefirió llamar, a veces con demasiada liviandad, emancipación disciplinaria.

En el nivel del análisis general de la cultura y de los procesos sociales, podría decirse que los estudios culturales carnavalizan el campo de la crítica al incorporar un dialogismo inédito, epistémico y metodológico, entre disciplinas y campos de estudio. Su práctica atraviesa las compartimentaciones académicas impulsando un debate abierto, fructífero y por momentos desconcertante entre miembros de diversas comunidades intelectuales y diferentes áreas de especialización. Por encima de los temas concretos, del estudio de casos y del apego al particularismo cultural, los estudios culturales promueven al mismo tiempo una revisión teórica a través de la cual *lo simbólico*, *lo político* y hasta *lo real* son redefinidos y discutidos desde sus fundamentos más profundos. Se descubre que casi todos los campos de conocimiento son espacios propicios para llevar a cabo una “antropología de lo cercano” y para construir, como quería Foucault, una “ontología crítica del presente” que incluyera el estudio de las redes ocultas de poder y saber y permitiera la politización de lo cotidiano.

Tales objetivos requieren, ante todo, una revisión profunda del concepto mismo de lo político y de las formas que este asume en la posmodernidad, cuando comienzan a aflorar actores sociales, proyectos y discursos que la modernidad había reprimido. Las estructuras modernas del Estado, los partidos políticos, los sindicatos, etc. son reemplazados por nuevas agendas colectivas, nuevas formas de liderazgo y representación popular y modalidades inéditas de negociación entre Estado y sociedad civil. Grupos étnicos, reivindicaciones de género y sexualidad, organizaciones de defensa ecológica, grupos activados en torno a los temas de memoria histórica y defensa de derechos humanos pueblan el fin de siglo.

Este nuevo escenario requiere una reorganización sustancial del saber, tanto a nivel epistemológico como metodológico, tanto en el

campo de las humanidades como en el de las ciencias sociales. En el campo de las artes y las letras ya se había registrado, desde las últimas décadas del siglo XX, el descaecimiento de universalismos vinculados a la noción liberal de humanismo, al esencialismo identitario y a enfoques de corte eurocéntrico y occidentalista. La reacción contra las limitaciones del canon literario y sus criterios ideológicos de selección y evaluación estética se vinculan, entre otros factores, al reconocimiento de estos cambios en la percepción cultural, los cuales afectan las interpretaciones tradicionales del archivo criollo e impulsan una expansión considerable de sus fronteras discursivas.

En cuanto a las ciencias sociales, ya en la década de 1970 Michel Foucault había señalado la complicidad existente entre esas disciplinas y el poder burgués, complicidad que habría contribuido a la consolidación de formas de conciencia social y discursos legitimadores de los procesos de acumulación del capital, explotación y jerarquización social. Como señala Santiago Castro Gómez, las ciencias sociales nunca crearon en la modernidad una “ruptura epistemológica” con la ideología dominante (Castro, 2000a). Más bien, fortalecieron la organización capitalista y las formas de racionalidad –los “regímenes de verdad”, según la expresión de Foucault (1966)– en los que esta se apoya. Estas preocupaciones, que se van generalizando en distintos campos del saber, cristalizan en la última década del siglo XX en el proyecto de “abrir las ciencias sociales”, consigna que alude al núcleo de los debates auspiciados por la Comisión Gulbenkian y retomados por investigadores de todo el mundo en trabajos que desarrollan las iniciativas de esta comisión y señalan sus alcances locales.⁶ Los debates de la Comisión Gulbenkian tienen lugar entre 1994 y 1995 y

⁶ En la Comisión Gulbenkian participan junto a Immanuel Wallerstein, Jürgen Kocka (alemán, especialista en ciencias sociales y en temas de modernización), Callostous Juma (de Kenya, científico social especializado en ciencia y tecnología), Evelyn Fox Keller (física y feminista), Dominique Lecourt (filósofo francés), Valentin Mudimbe (crítico de Zaire, dedicado a literatura comparada), Peter Taylor (geógrafo inglés), Michel-Rolph Truillot (antropólogo haitiano), Ilya Prigogine (belga, Premio Nobel de Química) y Kinhide Mushakoji (japonés, especialista en relaciones internacionales).

resultan en el informe *Open the Social Sciences* (1996) elaborado por el sociólogo e historiador estadounidense Immanuel Wallerstein, autor de la teoría del sistema-mundo, quien dirige las tareas de la Comisión. Integrada por especialistas en las ciencias sociales, las humanidades y las ciencias naturales, el organismo tiene como meta la reorganización del saber y la superación de la distribución disciplinaria que había regido desde 1850. Además de promover el diálogo e intercambio de ideas, análisis y metodologías entre las mencionadas áreas de conocimiento, la Comisión se propone integrar las llamadas nuevas ciencias, vinculadas a los avances tecnológicos y pugnar por formas incluyentes de conocimiento, que se abran a saberes no dominantes, que la modernidad desplazó, desautorizó o invisibilizó en beneficio de epistemologías provenientes de civilizaciones consideradas “superiores”, supremacía reafirmada a través de políticas colonialistas.⁷ Immanuel Wallerstein, reconoce los aportes de autores como los intelectuales martiniqueños Frantz Fanon y Aimé Césaire y el mexicano Pablo González Casanova (2004) en sus análisis sobre el colonialismo y el impacto del capitalismo en áreas periféricas. Wallerstein articula la teoría del sistema mundo a los análisis del sociólogo peruano Aníbal Quijano, quien a partir del concepto de colonialidad del poder entrega herramientas fundamentales para el estudio de la continuidad de estructuras de dominación originadas en tiempos coloniales y entronizadas en la modernidad, llamando especialmente la atención sobre la raza como categoría fundamental de análisis sobre todo en contextos poscoloniales.⁸

⁷ Considerado uno de los grandes logros del pensamiento crítico, el informe de la Comisión Gulbenkian no estuvo, sin embargo, libre de críticas. Puede verse como ejemplo el artículo de Michael Burawoy, “Open the Social Sciences: To Whom and for What?” (2008).

⁸ El reto de “abrir las ciencias sociales” fue aceptado con entusiasmo en América Latina. Algunos de los mejores exponentes de esta propuesta son *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo Andino*, editado por Catherine Walsh, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gómez (2002), así como volúmenes similares editados por Castro Gómez y Mendieta (1998) y Edgardo Lander (2000), etc.

Junto a los aspectos mencionados, es necesario también dejar en claro que la corriente crítica de estudios culturales converge con otras direcciones del saber en muchos de sus objetivos, prácticas y principios rectores. Los orígenes, y sobre todo la agenda de problemas y las orientaciones político-ideológicas, difieren, sin embargo, en diferentes grados. Los estudios poscoloniales, por ejemplo, parten de premisas vinculadas más bien a desarrollos históricos, económicos y sociales derivados del colonialismo y de los procesos descolonizadores. Su orientación, no obstante, es menos *culturalista* que la de estudios culturales y su espectro de análisis mucho más acotado, incluyendo frecuentemente un sesgo comparatista, informado primariamente por la historia y la filosofía de la cultura.

Asimismo, los estudios culturales asimilan otros giros teóricos como los centrados en los conceptos de biopolítica, afecto, cultura material, trauma, discapacidad, ecología, etc. Junto a temas concretos referidos a prácticas, procesos y estrategias de representación simbólica, los estudios culturales integran una serie de cuestiones filosóficas, éticas y políticas a la interpretación de la cultura. Ofrece, en este sentido, un espacio propicio desde el cual elaborar nociones claves para la comprensión de nuestro tiempo, como las de *catástrofe*, *frontera*, *ruina*, *cyborg*, integrando conceptos como la idea deleuziana de *pliegue*, el concepto de *evento* de Badiou (1988), las ideas de *desterritorialización*, *postidentidad* e *infrapolítica*, las nociones de la *multitud* y *lo común*, reelaboradas por Hardt y Negri (2000), de *postsoberanía*, *gubernamentalidad* y *biopolítica*. Permiten, además, emprender una redefinición de conceptos como los de *corporeidad*, *historicidad*, *afectividad*, *governabilidad* y *resistencia*.⁹

En el caso de América Latina, tanto las humanidades como las ciencias sociales han sido receptivas, luego de vencidas las resistencias iniciales, a una dinamización del saber en torno a las orientaciones anotadas, realizando modificaciones en el estudio de la cultura

⁹ Sobre afectos y biopolítica ver, respectivamente, Moraña y Sánchez Prado (eds.), *El lenguaje de las emociones* (2012) y *Heridas abiertas* (2014).

y los procesos sociales en distintos grados y con notorias diferencias regionales. Para dar algunos ejemplos temáticos, tópicos como los de nación, democracia, populismo, interculturalidad, movimientos sociales, etc. han ocupado la primera línea de los debates. Particularmente el polémico tema de la nación integra casi todos los debates sobre cultura actual. Aunque es casi imposible sacar conclusiones unánimes sin tomar en cuenta variantes regionales y casos específicos, ya que en la historia y estado actual de la cuestión nacional intervienen variables socioculturales vinculadas a grados de densidad institucional, cuestiones étnicas y económicas, resulta indudable que el equilibrio entre dinámicas nacionales, regionales y globales altera notoriamente a las culturas nacionales, las cuales son englobadas en distintos contextos: regionales, continentales, transatlánticos, hemisféricos, de las dos Américas, etc.¹⁰ Como señala Eric Hobsbawm (1992), en su opinión la historia mundial:

[n]o puede ya ser contenida dentro de los límites de las naciones o naciones-Estado tal como las que solíamos definir política, cultural, económica o hasta lingüísticamente. La historia mundial verá a la nación-Estado o a los grupos etno-lingüísticos dando un paso atrás, resistiendo y adaptándose ellos mismos, siendo absorbidos o desarticulados por la nueva estructura supranacional del mundo. Las naciones y los nacionalismos seguirán presentes, pero jugarán un papel subordinado y frecuentemente menor en esta historia (p. 182 [mi traducción]).

Temáticas centradas en el problema de la multi/interculturalidad constituyen otro de los ejes de reflexión de estudios culturales, ya que articulan el tema de la diferencia y la desigualdad, dos aspectos complementarios respecto a sectores marginados, el primero apuntando a la cultura, el segundo a los desniveles económicos y el

¹⁰ Estas otras aproximaciones a la cuestión latinoamericana tampoco están exentas de críticas. Ver, por ejemplo, el trabajo de Trigo sobre estudios transatlánticos (2012). Para una aguda exploración de las relaciones entre estudios culturales y el latinoamericanismo, ver Richard (1998).

desconocimiento político.¹¹ En este campo, las políticas identitarias y las políticas de la lengua son discutidos con intensidad sobre todo en contextos de diversidad cultural, como la zona andina, centroamericana, caribeña, etc. Nuevos giros teóricos como los de cultura material, los afectos, la biopolítica, así como estudios sobre discapacidad, trauma y memoria, sobre ecología, gastronomía, etc. se abren paso creando concentraciones crítico-teóricas que analizan ángulos precisos vinculados a la construcción de subjetividades colectivas. Particular atención adquiere el tema de las políticas culturales, que apunta a una modificación sustancial de la función intelectual, donde el papel mesiánico del intelectual decimonónico, derivado del ejercido por el letrado colonial, viene a ser reemplazado por la noción de *expertise* (alta especialización, generalmente vinculada a la tecnología) enfatizando la función del intelectual/experto como asesor en políticas públicas.¹²

Estudios culturales y crítica de la cultura en América Latina. Continuidades y rupturas. Las cuatro “i” del pensamiento crítico

Como es sabido, la divulgación y recepción de los estudios culturales se registra en muy diversos contextos intelectuales, aparte de los ya mencionados, principalmente Canadá, Inglaterra y Australia. En América Latina, la adopción de esta orientación crítica se haría esperar durante varias décadas y contaría con resistencias de distinto tipo en el campo académico. La experiencia de variadas y repetidas formas de penetración cultural que marcaron la historia

¹¹ Sobre multiculturalidad e interculturalidad remito a mis trabajos “El multiculturalismo y el tráfico de la diferencia” en *La escritura del límite* (2010) y “Geopolíticas del saber, transmodernidad y buen vivir” en *Inscripciones críticas*, los cuales contienen abundante bibliografía sobre estos temas (Moraña, 2014).

¹² Sobre el cambio en la función intelectual ver Moraña y Gustafson (2010). Sobre el tema de políticas culturales ver Yúdice (2002) y García Canclini (1997; 2000-2001).

latinoamericana desde sus orígenes así como la conciencia de que la condición post o neocolonial implica, entre otras cosas, la imposición de epistemologías dominantes con exclusión o deslegitimación de formas *otras* de conocimiento y representación, fueron algunos de los factores que retardaron la adopción de los estudios culturales. Ideológicamente, la vinculación nunca del todo analizada entre la activación de esta nueva orientación del trabajo intelectual y los efectos culturales del neoliberalismo despertó desconfianza en cuanto a los usos de la interpretación cultural en contextos marcados por nuevas formas de hegemonía y marginación epistémica. Tampoco debe desestimarse el peso cultural e ideológico de legados históricos, tradiciones críticas, categorías, temáticas y metodologías establecidas y entronizadas en la institucionalidad cultural y académica en Latinoamérica desde los orígenes del pensamiento criollo a nuestros días. Finalmente, una buena dosis de fundamentalismo vernáculo y de proteccionismo cultural, tendiente a rechazar a priori propuestas no originadas dentro de los parámetros tradicionales de la cultura nacional contribuyó también a dilatar la aceptación de los estudios culturales como una opción válida y productiva para generar y reproducir conocimiento crítico cultural en América Latina.

En este sentido, uno de los argumentos más comunes fue el de señalar que la copiosa tradición de pensamiento crítico latinoamericano había estado realizando, al menos desde la formación de los Estados nacionales, esa misma tarea de decodificación cultural. Es necesario aquí establecer un deslinde, que ya he analizado en otra parte, entre lo que estamos denominando estudios culturales (como traducción de *Cultural Studies*) y los estudios de la cultura (o crítica de la cultura), práctica que intersecta de múltiples maneras con la historia de las ideas o “pensamiento latinoamericano”.¹³ Me refiero a la nutrida línea crítica que comienza a desarrollarse con los letrados criollos ya en el período colonial, se arraiga a comienzos del siglo

¹³ Ver al respecto del Sarto, “Cultural Critique in Latin America” (2000) y Moraña, “El disciplinamiento de los Estudios Culturales” en *La escritura del límite* (2010).

XIX en autores como Simón Rodríguez, Andrés Bello, etc. y tiene exponentes mayores en Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña, José Carlos Mariátegui, Ángel Rama, Rafael Gutiérrez Girardot, Roberto Fernández Retamar, y tantos otros. La obra de todos estos críticos constituye sin dudas un ejemplo de interdisciplinariedad, es decir, de la colaboración entre campos disciplinarios bien establecidos desde el punto de vista de sus agendas de trabajo y metodologías y proporciona un basamento ineludible a nivel crítico e historiográfico. El arraigo de la orientación sociohistórica, y ya en el siglo XX de la aproximación cultura/sociedad informada por la obra de Lucien Goldmann, Georg Lukács, Antonio Gramsci, Walter Benjamin y otros, así como por la obra de Michel Foucault para el estudio de las relaciones entre cultura y poder, son bien conocidos.

No hay duda alguna de que esta tradición de estudios de la cultura construye y consolida el archivo criollo, es decir, el acervo de conocimientos y análisis fundamentales de nuestras culturas. Sin embargo, es justamente en atención a las contribuciones concretas y a las características conceptuales e ideológicas de ese *corpus* crítico que puede afirmarse que los estudios culturales constituyen más que una prolongación de esa trayectoria, un quiebre conceptual e ideológico respecto a ella. En efecto, los estudios culturales se establecen precisamente como reconocimiento de la crisis de las categorías de la modernidad a partir de las cuales surge y se desarrolla el pensamiento latinoamericano. El progresivo debilitamiento de esas categorías (nación, cultura nacional, progreso, identidad, ciudadanía) así como el ya anotado desvanecimiento de las fronteras disciplinarias a favor de una hibridación epistemológica radical y de una apertura a saberes alternativos a los de la historiografía liberal provocan la discontinuidad de ciertas líneas de pensamiento crítico y el surgimiento de otras. Las direcciones derivadas de los estudios culturales interrogan y problematizan el archivo criollo desde perspectivas nuevas, marcadas por la emergencia de nuevos sujetos, nuevas agendas y nuevos horizontes transnacionales, al tiempo que re-enfocan temáticas originadas en etapas anteriores, como las de memoria,

populismo, violencia, y otras. El reconocimiento de la oralidad como régimen comunicativo y representacional alternativo al registro letrado-escriturario y la consideración plena del multilingüismo que es propio de nuestras culturas constituyen ya, de por sí, un ángulo inédito para la lectura de la historia cultural latinoamericana.

Cabe anotar aquí que algunas de las elaboraciones críticas ya existentes en América Latina desde la década de 1970, es decir producidas de forma paralela a los avances de los estudios culturales en el contexto angloparlante, se articularon de modo natural a las temáticas, objetivos y metodologías culturalistas. Para hacer referencia solamente a unas pocas categorías fundamentales de interpretación cultural valga mencionar la noción de *heterogeneidad* elaborada por Antonio Cornejo Polar (1996) para la región andina pero aplicada a contextos mayores (vinculada a la de *sociedad abigarrada*, del boliviano Zavaleta Mercado), la de *hibridez*, propuesta por Néstor García Canclini (1990), la de *transculturación*, con la que Ángel Rama extiende los análisis antropológicos de Fernando Ortiz y Mariano Picón Salas (Moraña, 1997), la de *colonialidad del poder* propuesta por Aníbal Quijano (2000) y el concepto de *transmodernidad* utilizado por Enrique Dussel (1992) para referirse a la coexistencia e interrelación de formas alternativas de modernidad.¹⁴ Estos conceptos permiten desarticular desde distintos ángulos la categoría liberal de nación como totalidad unificada, centralizada y homogénea, mostrando en su lugar una serie de sistemas culturales antagónicos y una combinatoria infinita de elementos pertenecientes a diversos registros simbólicos. Posibilitan también la deconstrucción del proyecto de la modernidad al esclarecer su carácter excluyente, centrado en epistemologías hegemónicas y homogeneizantes afirmadas sobre la violencia material y simbólica ejercida desde los centros del capitalismo. Tales análisis dialogan con las propuestas de Edward Said,

¹⁴ Sobre los conceptos de heterogeneidad, contradictoriedad no-dialéctica y sujeto migrante ver los artículos sobre Cornejo Polar incluidos en Moraña, *Crítica impura* (2004). Sobre los conceptos de transculturación y ciudad letrada en la obra de Rama ver los trabajos reunidos en Moraña (ed.), *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos* (1997).

Gayatri Spivak y Homi Bhabha sobre la subjetividad poscolonial, el sujeto migrante, los problemas de representación y representatividad de sujetos subalternizados por el colonialismo, etc. La noción de colonialidad del poder derivada de los trabajos de Mariátegui se ha articulado a numerosos contextos y complementa, como Castro Gómez (2010) y otros han estudiado, los trabajos de Foucault sobre el macro y micro-poder, y numerosos análisis de diversos autores sobre modernidad, descolonización, etc. Otros conceptos, como los de antropofagia, ciudad letrada, etc. así como otras líneas de pensamiento latinoamericano de gran influencia en la conceptualización de la historia cultural, política y económica de la región, como la teoría de la dependencia y la teología de la liberación, resultan ya sin dudas imprescindibles para el estudio de América Latina. Asimismo, trabajos como los de Nelly Richard, Bolívar Echeverría, Roger Bartra, Beatriz Sarlo, Jesús Martín-Barbero, Carlos Rincón, Beatriz González-Stephan, Santiago Castro-Gómez, Enrique Dussel, Rossana Reguillo, Catherine Walsh, José Manuel Valenzuela, etc. constituyen una vertiente fundamental y multifacética de crítica rigurosa e innovadora, a la altura de los mejores estudios que se pueden encontrar, en cualquier latitud, sobre política y cultura en la modernidad. Finalmente, no pueden dejar de mencionarse nuevos desarrollos en el campo de los estudios de la cultura, como los vinculados al proyecto Sur-Sur y a la teorización del *buen-vivir*, llevados a cabo en Ecuador en el contexto de los cambios constitucionales que, entre otras cosas, reconocen derechos a la Naturaleza y realizan modificaciones importantes para el reconocimiento de saberes locales y otros reclamos de las comunidades indígenas, afroamericanas, etc.¹⁵ De fundamental importancia han sido en este proceso los trabajos, entre otros, del sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos (principalmente “Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos” en *De la mano de Alicia. Lo*

¹⁵ Me he referido a estos puntos en “Geopolíticas del saber, transmodernidad y buen vivir”, incluido en Moraña (2014, pp. 289-330).

social y lo político en la posmodernidad (2006), *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social* (2009), así como, en registros cercanos, los estudios de Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (1997), Arturo Escobar (1996), Renato Ortiz (2009), etc.

Todo este acervo de investigaciones y propuestas cumple con lo que podríamos definir como la tarea de la crítica cultural sobre todo en áreas periféricas, que he llamado *las cuatro “i” del pensamiento crítico: interrupción* de los discursos dominantes, *integración* de saberes locales, *intervención* de categorías de análisis ya establecidas para modificarlas de acuerdo a necesidades y horizontes específicos e *interpelación* conceptual e ideológica, es decir, utilización del análisis crítico como estrategia para la activación de formas emancipadoras y descolonizadoras de conciencia social.

Arqueo final

Como se sabe, el Departamento de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham fue desmantelado por las autoridades universitarias en 2002 debido a una reorganización administrativa, aduciendo que la productividad de ese programa había decrecido. A esa altura, sin embargo, algunos de los principales cambios en los procesos de reorganización del saber inspirados en los estudios de Birmingham ya habían cristalizado, catalizando transformaciones fundamentales en el trabajo intelectual en varios continentes.

Los estudios culturales no dejan, sin embargo, de autoanalizarse, casi obsesivamente. En 1997, Néstor García Canclini, en un artículo titulado “El malestar de los estudios culturales”, se refiere a estos con el término *estanflación*, tomado de la economía (el cual significa, básicamente, estancamiento con inflación). En diversos contextos, las críticas a los estudios culturales son frecuentes, recayendo generalmente sobre cuestiones de método, selección temática y eclecticismo

extremo.¹⁶ En este sentido, hace algunos años, en un artículo titulado “El disciplinamiento de los estudios culturales”, hice referencia a algunos de los síntomas de domesticación del *ethos* crítico de estos estudios y a signos que señalan, ya desde fines de la década de 1990, cierta naturalización y absorción de los mismos a nivel académico. Recordaba entonces la opinión de Fredric Jameson de que sin importar cuál sea el destino de esta orientación crítica en el medio intelectual y universitario o de cómo pueda llegar a competir con nuevas tendencias de producción del saber, la transformación operada por los estudios culturales ya se habría realizado, fijando una impronta irreversible sobre los modos de interpretación de la sociedad y la cultura. Sus principales logros incluirían la crítica profunda del proyecto ilustrado y de la modernidad, el desmontaje –al menos parcial– del gran relato de la globalización, la recentralización de la cultura como registro simbólico del conflicto social, los cambios del sistema educativo, el surgimiento del mercado cultural, la modificación de la función intelectual y las dinámicas interculturales.

Mucho queda por hacer, sin embargo, particularmente en cuanto al análisis de la cultura estatal y la redefinición de *lo político* sobre todo considerando el cambio acelerado de las formas de agencia y los modos de intervención que están surgiendo en el contexto de la globalización. Creo que es fundamental recordar que aunque el factor de la fragmentación de la sociedad civil y el quiebre de los relatos de interpretación totalizante son un dato de nuestro tiempo, es imprescindible no renunciar a formas abarcadoras de comprensión de fenómenos, resistencias y modelos de acción social. Como indica Castro Gómez (2000b) criticando a Lyotard, reconocer que no existen ya reglas definidas de antemano para la interpretación de nuestro tiempo:

¹⁶ En efecto, en la proliferación de la práctica culturalista cantidad y calidad no siempre se alimentan mutuamente, y las diferentes modalidades de aplicación de los estudios culturales se abren a un *generalismo* y una *liviandad* a veces incontrolables. Para una crítica a los estudios culturales realizada desde América Latina ver Reynoso (2000).

equivale a invisibilizar, es decir, enmascarar, al sistema-mundo que produce las diferencias en base a reglas definidas para todos los jugadores del planeta [...] La muerte de los meta-relatos de legitimación del sistema-mundo no equivale a la muerte del sistema-mundo. Equivale, más bien, a un cambio de las relaciones de poder al interior del sistema-mundo, lo cual genera nuevos relatos de legitimación como el propuesto por Lyotard. [...] El gran desafío de las ciencias sociales consiste en aprender a nombrar la totalidad sin caer en el esencialismo y el universalismo de los meta-relatos (p. 157).

Debe reconocerse, entonces, que la globalización implica el surgimiento de nuevas formas de hegemonía y nuevas formas de marginalidad para las que no tenemos aún formas establecidas de análisis y de interpretación. Que nuestros paradigmas anteriores hayan sido rebasados no significa que la realidad analizada haya superado las problemáticas que alude aquel vocabulario. Más bien, indica la necesidad de un nuevo lenguaje capaz de conceptualizar el conflicto social y sus representaciones simbólicas desde nuevos horizontes epistémicos y políticos.

Los movimientos sociales, y en general las formas que se reconocen bajo el concepto de *infrapolítica*, requieren nuevos modelos de evaluación y análisis. El Estado mismo ha sido resignificado a partir de los movimientos sociales y de las formas que ha asumido la izquierda “rosa” en nuestras latitudes.¹⁷ Pero estas nuevas manifestaciones de agencia política no deben ser minimizadas, ni por su carácter inorgánico ni por su carácter transicional ni por su apartamiento de las formas reconocibles de asociación, movilización y negociación política y social. Creo que es tarea de los estudios culturales aceptar el desafío que presentan las nuevas formas de socialidad y sus modos con frecuencia erráticos y tentativos de expresión ideológica. Lo político no puede ser considerado un residuo de lo cultural, ni un

¹⁷ Me he referido a los cambios en la función del Estado y en la concepción de lo político en “Negociar lo local. La ‘marea rosa’ en América Latina o ¿qué queda de la izquierda?”, en *Cultura y cambio social en América Latina* (2008).

exceso en el ejercicio de la civilidad, ni un epifenómeno de lo económico. La reconstrucción de plataformas políticas que integren las lecciones de la historia y puedan construir un afuera epistémico más allá del gran relato de la globalidad, con objetivos descolonizadores, es una urgencia para América Latina que no puede ser negociada ni aplazada. En esto radicaría, en mi opinión, la verdadera cualidad re-ulsiva de los estudios culturales, su real capacidad de intervención social y de interpelación ideológica.

Bibliografía

- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Paris: Editions du Seuil.
- Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Burawoy, M. (2008). Open the Social Sciences: To whom and for what? *Portuguese Journal of Social Science*, 6(3), 137-146.
- Castro Gómez, S. y Mendieta, E. (eds.). (1998). *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- Castro Gómez, S. (2000a). *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*. Bogotá: CEJA/Pensar.
- Castro Gómez, S. (2000b). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro” en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 246-267.
- Castro Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre/Pontificia Universidad Javeriana.

- Cornejo Polar, A. (1996). Una heterogeneidad no-dialéctica. Sujeto y discurso migrante en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII(176-177), 837-844.
- Del Sarto, A. (2000). Cultural Critique in Latin America or Latin-American Cultural Studies. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 9(3), 235-247.
- Del Sarto, A., Ríos, A. y Trigo, A. (eds.). (2004). *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham: Duke University Press.
- Dussel, E. (1992). 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. Barcelona: Anthropos.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del subdesarrollo*. Bogotá: Norma.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard.
- García Canclini, N. (1997). El malestar en los estudios culturales. *Fractal*, II(6), 45-60.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2000-2001). Los estudios culturales y las puertas giratorias en A. Bergero y J. Ruffinelli (eds.), [*Estudios literarios, estudios culturales*] *Nuevo Texto Crítico*, XIII-XIV(25-28), 87-98.
- González Casanova, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades: de la academia a la política*. Barcelona: Anthropos.
- Habermas, J. (1986). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. y Whannel, P. (1964). *The Popular Arts*. London: Pantheon Books.
- Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hobsbawm, E. (1992). *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hoggart, R. (1957). *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life*. London: Essential Books.
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- Lander, E. (comp.). (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Mandel, E. (1979). *El capitalismo tardío*. México: Era.
- Mignolo, W. (2005). On subalterns and other agencies. *Postcolonial Studies: Culture, Politics, Economy*, 8(4), 381-407.
- Moraña, M. (2004). *Crítica impura*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Moraña, M. (2010). *La escritura del límite*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Moraña, M. (2014). *Inscripciones críticas. Ensayos sobre cultura latinoamericana*. Santiago: Cuarto Propio.
- Moraña, M. (ed.). (1997). *Ángel Rama y los estudios latinoamericanos*. Pittsburgh: ILLI, Serie Críticas.
- Moraña, M. (ed.). (2000). *Estudios Culturales desde/sobre América Latina. El desafío de los Estudios Culturales*. Pittsburgh/ Santiago: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/ Cuarto Propio.
- Moraña, M. (ed.). (2005). *Ideologies of Hispanism*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Moraña, M. (ed.). (2008). *Cultura y cambio social en América Latina*. Madrid: Iberoamericana/ Vervuert.
- Moraña, M. y Gustafson, B. (eds.). (2010). *Rethinking Intellectuals in Latin America*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Moraña, M. y Sánchez-Prado, I. (eds.). (2012). *El lenguaje de las emociones. Afecto y cultura en América Latina*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Moraña, M. y Sánchez-Prado, I. (eds.). (2014). *Heridas abiertas. Biopolítica y representación en América Latina*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.

- Ortiz, R. (2009). *La supremacía del inglés en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, VI(2), 342-388.
- Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los Estudios Culturales: una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Richard, N. (1998). Intersectando Latinoamérica con el latinoamericanismo en S. Castro-Gómez y E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Miguel Ángel Porrúa, pp. 245-270.
- Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, R. (comps.). (1997). *Debates post-coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias.
- Sousa Santos, B. de. (2006). *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/ Uniandes.
- Sousa Santos, B. de. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: CLACSO/Siglo XXI.
- Szurmuk, M. y McKee Irwin, R. (coords.). (2009). *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XX/ Instituto Mora.
- Thompson, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz.
- Trigo, A. (2012). Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neo-hispanismo. *Cuadernos de literatura*, 31, 16-45.
- Valenzuela Arce, J. M. (coord.). (2003). *Los estudios culturales en México*. México: CONACULTA/FCE.
- Wallerstein, I. (1996). *Open the Social Sciences*. Stanford: Stanford University Press.
- Walsh, C. (2007). Interculturalidad, colonialidad y educación. *Revista Educación y Pedagogía*, XIX(48), 25-35. Medellín: Universidad de Antioquia.

Walsh, C., Shiwy, F. y Castro Gómez, S. (eds.). (2002). *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder: perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala.

Walsh, C. (ed.). (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial. Reflexiones latinoamericanas*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/ Abya-Yala.

Williams, R. (1958). *Culture and Society. 1780-1950*. New York: Columbia University Press.

Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.

El giro decolonial*

Nelson Maldonado-Torres

El giro decolonial se refiere, por un lado, a un reposicionamiento epistémico y al surgimiento de una actitud teórico-práctica que llevan a plantear a la colonialidad como elemento constitutivo de la modernidad occidental –resumido esto por algunos en la noción de modernidad/colonialidad–, y por otro, a la descolonización o a la decolonialidad como proyecto que aspira a crear un mundo simbólico y de relaciones de poder, formas de ser, y maneras de conocer más allá de la modernidad/colonialidad. El giro decolonial puede inicialmente compararse con variados giros filosóficos tales como el giro lingüístico o el giro pragmático, pero, a diferencia de ellos, el mismo también puede entenderse como respuesta crítica a y contrapartida

* El ensayo actual contiene oraciones y párrafos no incluidos en la traducción de este ensayo al inglés que fue publicado en la antología *New Approaches to Latin American Studies*, editada por Juan Poblete (ver Maldonado-Torres, 2018). De la misma forma, el texto en inglés que aparece en ese libro contiene material escrito originalmente en inglés para esa publicación. Ese texto escrito en inglés no se ofrece aquí en castellano, al igual que hay material en castellano que aparece aquí que no fue traducido al inglés o que, inclusive, es posterior al capítulo publicado en inglés en el 2018. Se trata pues de dos ensayos complementarios en dos lenguas distintas, más que estrictamente traducciones de un mismo texto, aunque ambos lleven el mismo título.

de la misma modernidad occidental con su aparente reconciliación entre ideas de igualdad y libertad individual, por un lado, y de desigualdad naturalizada y actividad colonial, por otro. El giro decolonial plantea una visión, un horizonte de acción, y una actitud distinta a la visión, horizonte, y actitud moderna. Este giro encuentra su base en las contradicciones y excesos de violencia encontrados primariamente por comunidades marcadas negativamente por la colonialidad y en las formas más consistentes en que estos sujetos y comunidades responden a esas contradicciones y excesos. Si la modernidad se representa a sí misma como racional y secular, el giro decolonial la revela como modernidad/colonialidad, y por tanto, como inseparable de elementos del colonialismo moderno tales como la naturalización de una no-ética de la guerra que hace de actos como la aniquilación y la violación comportamientos esperados con respecto a poblaciones y cuerpos marcados negativamente por la colonialidad.

Con relación al discurso filosófico y a la teoría, el giro decolonial no plantea simplemente un cambio de prioridades y principios filosóficos dentro de los marcos del pensamiento filosófico moderno, ya sea con atención al lenguaje, como en el giro lingüístico, o con atención a la práctica y la acción, como en el giro pragmático, o con atención al fenómeno o a la existencia, como en los giros fenomenológicos o existenciales, sino el surgimiento de una actitud que propone y revela a la modernidad occidental como problema a intentar superar en vez de cómo proyecto a intentar completar. Esta actitud de carácter decolonial frecuentemente retoma, redefine, y critica a elementos de distintos giros teóricos con miras a aclarar las formas en que la modernidad tiene a la colonialidad como elemento íntimo, constitutivo, o inseparable. El giro decolonial es un vuelco que pone en cuestión a la modernidad y que toma al colonizado, no como problema, sino como fuente para indagar sobre los problemas creados por la modernidad y sobre formas de responder a estos problemas adecuadamente. Más concretamente, el giro decolonial se expresa en el asomo de sospechas y en el surgimiento de preguntas que plantean, más que un desencantamiento con una tradición cualquiera, o con

la idea de tradición como tal, un verdadero escándalo con respecto al surgimiento y expansión de la modernidad/colonialidad junto a sus múltiples formas de justificar y naturalizar tecnologías de dominación y muerte (Maldonado-Torres, 2010). El escándalo se expresa no solo en preguntas, sino también en gritos de desesperación. Estos gritos, sospechas, y preguntas están presentes en expresiones individuales y de colectivos en distintos ámbitos: el intelectual, el artístico, el usualmente llamado espiritual, y el del activismo político y social, entre otros. Pueden, además, llegar a plasmarse en el planteamiento de métodos y concepciones de principios filosóficos a partir de provocaciones que surgen desde propuestas intelectuales, artísticas, y sociales por sujetos y movimientos.

Que el giro decolonial plantee un cambio de actitud frente a la modernidad y frente al sentido común, expectativas, y definiciones planteadas por la modernidad no quiere decir que todas las dimensiones de la modernidad queden excluidas a priori de participación en la creación de un mundo descolonizado. Lo que el giro decolonial propone es que la descolonización debe verse no simplemente como la búsqueda por la independencia o por el alcance de la soberanía, sino como proyecto cuyo objetivo consiste en incrementar las prácticas y las formas de pensamiento descolonizado para intentar forjar un mundo “donde quepan muchos mundos” (Ejército Zapatista de Liberación Nacional, 1998, p. 89). En este mundo han pues de encontrarse formas múltiples de comprender a la subjetividad, a la comunidad, y al mundo circundante. Además, este será un mundo donde se enriquezcan todos aquellos sentires, ritmos, y conceptos, y todas las imágenes e ideas que promuevan las prácticas de inter-relacionalidad y convivencia humana. En este sentido, el giro decolonial plantea a la decolonialidad, y no a la modernidad, como proyecto inconcluso (ver, entre otros, sobre este punto Grosfoguel, Maldonado-Torres, y Saldívar, 2005; Maldonado-Torres, 2008; Maldonado-Torres, 2011b).

Mientras hay expresiones del pensamiento latinoamericano que han sido cruciales en la concepción del giro decolonial, el origen del concepto se remite a varios proyectos intelectuales y teóricos más

allá de América Latina (Maldonado-Torres, 2020). El concepto, en adición a una forma de denominar el surgimiento de la reflexión descolonizadora, sirve como puente o bisagra conceptual entre varias expresiones teóricas que comparten una actitud similar ante la modernidad y entre ellas mismas. Giro decolonial apunta al cambio de actitud, al tipo de teoría y crítica que emana de ella, y a la relación entre las formas de actividad intelectual, artística, y social que encuentran inspiración o base en la actitud decolonial. El concepto giro decolonial y su plural, giros decoloniales, pueden usarse para referirse a los distintos espacios y momentos históricos donde surgen esos movimientos intelectuales, artísticos, y/o sociales que plantean un cambio fundamental de actitud frente a la modernidad, por un lado, y frente a las comunidades colonizadas, por otra. Son en esos contextos donde la colonización como problemática global y donde la condición de ser colonizado comienza a surgir y a imponerse como relevante al pensar, al ser, y al hacer. El giro decolonial está relacionado de esa manera a la emergencia de la conciencia sobre la colonización y al pensamiento descolonizador a nivel global.

En lo que sigue me dedicaré, primero, a ofrecer un recuento sobre el origen del concepto “giro decolonial”. Este recuento es importante porque muestra al giro decolonial, no tanto como una expresión del pensamiento latinoamericano, que es como se le ha venido conociendo (ver, por ejemplo, Ballestrin, 2013, Blanco, 2009), sino como un giro post- y transcontinental, sobre todo con base en las Américas, pero no limitado a esta región (Maldonado-Torres, 2020). Con giro post- y transcontinental me refiero a formas de pensar que, por un lado, advierten la importancia del espacio y la geopolítica en la formación de jerarquías de pensamiento, pero que, por otro, rechazan la tendencia de limitar una respuesta crítica al pensamiento europeo dominante con una lucha por el reconocimiento y una reivindicación basada en la importancia del pensamiento de otros continentes (Maldonado-Torres, 2010). Es decir, el giro decolonial advierte la importancia de la geopolítica, pero rechaza una visión del espacio y de la producción de conocimiento en el mismo que considera al espacio continental (y al

nacional) como normativos. El pensamiento decolonial tiende a mostrar la relevancia de espacios intersticios, bordes, fronteras, diásporas y migraciones, archipiélagos, relaciones ancestrales con territorios, y conexiones de gentes a través de espacios y tiempos que resisten incorporación en un imaginario geopolítico continentalista como el que tiende a animar a campos tan aparentemente distantes como la filosofía continental y mundial y los estudios de área.

La segunda sección ofrece algunas aclaraciones con respecto al concepto de colonización y al de descolonización. En la misma recurriré a contribuciones del pensamiento latinoamericano, de chicana/os y latina/os en los Estados Unidos y del pensamiento caribeño para plantear la diferencia entre colonialismo y colonialidad y la particularidad del discurso sobre la descolonización como proyecto incompleto.

En la tercera y última sección presentaré de forma sucinta algunas contribuciones claves para entender el concepto de giro decolonial. Destacaré el trabajo de pensadores del Caribe, de América Latina, y de latina/os en los Estados Unidos. Esta sección sirve de complemento al análisis de los tres momentos históricos que definen grandes hitos del pensamiento decolonial en las Américas (la Revolución Haitiana y el surgimiento del Panafricanismo; la segunda ola de luchas por la independencia en el siglo XX junto a las luchas antirracistas en los Estados Unidos y el fin de la Segunda Guerra Mundial; la caída del bloque soviético y la discusión sobre el significado de los quinientos años del “descubrimiento” de las Américas) expuesto en “El pensamiento filosófico del ‘giro descolonizador’” (Maldonado-Torres, 2011c, pp. 687-697).

Surgimiento del concepto “giro decolonial”

Mientras la noción de un giro decolonial bien pudiera encontrarse en variados autora/es, movimientos sociales, y creadora/es artísticos desde los mismos comienzos de la colonización moderna, el concepto surgió en el contexto de convocar y facilitar una conversación

entre varios intelectuales envueltos o concebidos como cruciales en la red modernidad/colonialidad, la filosofía latinoamericana de la liberación, el feminismo de mujeres de color, la filosofía y teoría crítica de “latinos” en los Estados Unidos, y la entonces recién creada Asociación Caribeña de Filosofía. Este intercambio se llevó a cabo en forma de un congreso que se tituló “Mapping the Decolonial Turn: Post/trans-continental Interventions in Philosophy, Theory, and Critique”, el cual ocurrió en la Universidad de California, Berkeley, del 21 al 23 de abril del 2005.

La idea de *mapping* (cartografiar) en el título del congreso hacía alusión a un espacio geopolítico plural –que incluía a las Américas y al Caribe pero que se extendía por el Sur Global– donde surgen distintas voces críticas y expresiones teóricas. La idea es que estas voces y posiciones están relacionadas entre sí en virtud de la actitud (decolonial) que exhiben con respecto a la modernidad y a sus discursos e instituciones normativas tales como el Estado nación, el desarrollo, el progreso, etc. Participé como organizador principal del congreso y propuse el concepto “giro decolonial” para aludir e identificar las distintas vertientes teóricas que tomaban a la colonización como problema y a la descolonización como posibilidad y proyecto inconcluso. También pensaba que, si existen las bases para hablar de giros copernicanos, pragmáticos, lingüísticos, y posmodernos, ya para el siglo XXI se hace sumamente claro que ha existido y que continúa existiendo un giro decolonial. Esto era claro en el trabajo de participantes del congreso, tales como Linda Martin Alcoff, Enrique Dussel, Lewis Gordon, Paget Henry, Walter Mignolo, Paula Moya, Aníbal Quijano, María Lugones, Chela Sandoval, Catherine Walsh, y Sylvia Wynter, entre otra/os.

La idea de un “giro decolonial” plantea particularidades compartidas en ciertas formas de producción teórica en el Tercer Mundo y en el trabajo de una amplia gama de intelectuales y artistas que rescatan y valoran la experiencia y el pensamiento de poblaciones racializadas en la modernidad. Este pensamiento del giro decolonial no se puede explicar como una simple extensión o derivación

del pensamiento hegemónico europeo o estadounidense. La idea es que se encuentran bases para el surgimiento de lo que en Occidente se llama filosofía, teoría y crítica en la misma historia y la experiencia vivida de las comunidades y subjetividades que han sido expuestas a, y que han combatido, las variadas formas de colonialismo moderno y de colonialidad. Esto se puede resumir en las ideas de que *la colonización da que pensar y la descolonización genera preguntas nuevas y horizontes de posibilidad nuevos*, es decir, que la colonización y la descolonización crean condiciones que motivan ciertas formas de filosofía, la teoría, y la crítica. Esto no quiere decir que no hayan relaciones importantes entre las formas de pensamiento de las comunidades y personas que han sido marcadas negativamente por la colonización y el racismo, y las que provienen de las metrópolis ahora llamadas desarrolladas y que por mucho tiempo se han beneficiado de la división global racial del trabajo y los recursos, sino que los principios fundamentales y el germen que lleva a la filosofía, a la teoría, y a la crítica se encuentran en la condición de la colonización misma.

El encuentro “Mapping the Decolonial Turn” fue patrocinado principalmente por el Departamento de Estudios Étnicos de la Universidad de California en Berkeley, lo que es significativo por varias razones. En primer lugar, los llamados Estudios Étnicos en los Estados Unidos son una formación académica muy particular que es el resultado de un giro decolonial inspirado por el movimiento de derechos civiles, los movimientos de empoderamiento étnico-racial, y las luchas por la descolonización y la liberación en el Tercer Mundo. En la Universidad de California en Berkeley ese espacio académico surgió como demanda de un colectivo de estudiantes de distintos grupos etno-raciales los cuales se unieron bajo el concepto del Frente para la Liberación del Tercer Mundo (Third World Liberation Front) en el período 1968-1969. La meta principal de tal formación epistémica en la academia era lo que pudiera llamarse la desegregación y la descolonización del conocimiento, lo que expresa dimensiones cruciales del giro decolonial.

En segundo lugar, el evento “Mapping the Decolonial Turn” era uno en una serie de eventos que buscaban profundizar más en la temática de la colonialidad/modernidad y estos se empezaron a dar como resultado de cambios en el Departamento de Estudios Étnicos. Estos cambios se remitían a otra huelga estudiantil en 1999, donde estudiantes de Estudios Étnicos, agrupados nuevamente bajo la bandera del “Third World Liberation Front”, se manifestaron en contra de la congelación de plazas de profesores en el Departamento de Estudios Étnicos y de otras medidas que estaban poniendo en riesgo al Departamento. Uno de los resultados de la huelga fue el descongelamiento de posiciones de profesores, y el reclutamiento de teóricos de la modernidad/colonialidad (Ramón Grosfoguel y el autor de este ensayo) quienes, junto a otros y otras profesores interesadas/os en el tema en el departamento (particularmente, entonces, Norma Alarcón, Laura Pérez, y José David Saldívar), apoyaron la organización de actividades que crearon espacios para diálogos entre distintas vetas teóricas del Tercer Mundo y del Sur Global, incluyendo el pensamiento de chicanas y chicanos en el sudoeste de los Estados Unidos, zona que una vez fue proclamada como territorio mexicano y siempre ha sido tierra de grupos indígenas. Interés en el colonialismo y en la descolonización eran centrales en el Departamento desde sus inicios así que este interés representaba solo una dimensión más en una tarea incesable de intentar comprender los mecanismos de la colonización moderna y las formas de emanciparse de ellos.

La dimensión internacional, diaspórica, y global a la que se aludía con el concepto de *mapping the decolonial turn* estaba muy cerca de la visión internacionalista de los Estudios Étnicos y su enfoque en la experiencia histórica de afroamericanos, asiático-americanos, de latinos, y de indígenas, entre múltiples otros grupos. En Berkeley, el feminismo afroamericano había dejado una huella considerable con la presencia de Barbara Christian hasta su fallecimiento en el año 2000, entre otras y otros participantes, y el feminismo chicano encontraba dos teóricas importantes en Norma Alarcón y Laura Pérez. El Departamento de Estudios Étnicos a principios de la década del

2000 en Berkeley era un espacio donde se encontraba una amalgama de corrientes intelectuales que consideraban como cruciales el tema de la colonización y de la deshumanización en el mundo occidental moderno. También era el lugar de artistas y de activistas interesada/os en el tema de la descolonización. Todo esto hacía del Departamento un lugar ideal para iniciar un “mapeo” del “giro decolonial”.

El Departamento de Estudios Étnicos en la Universidad de California en Berkeley fue un terreno ideal para el diálogo y cruce de saberes y de formas de análisis que venían de pensadores llamados latinoamericanos –pero cuyo pensamiento también se nutría de experiencias y aprendizajes en Estados Unidos y el Caribe– como Aníbal Quijano y Enrique Dussel, del Caribe, y de otras partes de los Estados Unidos, incluyendo a Walter Dignolo, quien ya estaba en diálogo con Quijano, Dussel y otras/os sobre el pensamiento decolonial (Escobar, 2003; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Maldonado-Torres, 2020). En los encuentros de Berkeley se sumaron las corrientes del feminismo decolonial con el trabajo de María Lugones –quien ya había estado en diálogo con Quijano y Dussel–, y se exploraron las conexiones con el discurso decolonial ya existente entre autoras y autores chicana/os, y al pensamiento caribeño y afroamericano interesado en el cruce entre lo colonial y lo racial.

Todo esto dejaba y continúa dejando claro que existe un cuerpo de teoría alrededor de los temas de la vigencia del colonialismo y de la importancia de la descolonización que, tomadas en conjunto, dan testimonio de la colonización como una problemática que provoca el pensamiento teórico y de la existencia de un “giro decolonial”. Durante la conferencia antes nombrada, el concepto sirvió para motivar discusiones sobre áreas en común y para identificar contribuciones al entendimiento del colonialismo y la descolonización con relación a múltiples elementos, incluyendo el genocidio de poblaciones indígena, la esclavitud negra y su legado, las dimensiones coloniales de las concepciones dominantes de género, la influencia del colonialismo en las valoraciones y prácticas de la sexualidad, entre variados otros temas.

A partir de entonces, el concepto “giro decolonial” se comenzó a usar en varias publicaciones. Quizá la primera fue una de mi autoría con el título de “Césaire’s Gift and the Decolonial Turn” (Maldonado-Torres, 2006). Luego se publicó un número especial de la revista *Comentario internacional: Revista del Centro Andino de Relaciones Internacionales* en el segundo semestre del 2006 y primer semestre del 2007. Este número, editado por Catherine Walsh, llevaba el título de “Insurgencias políticas y epistémicas y giros de-coloniales”. Tuve el privilegio de abrir el tema central del número con un ensayo titulado “La descolonización y el giro des-colonial”, el cual también le sirvió como título a una colección de ensayos recogidos por la Universidad de la Tierra en Chiapas, México (Maldonado-Torres, 2006-2007, 2011a). Luego Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel publicaron una antología con el título *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007). Esta antología ha tenido gran impacto y circulación en América Latina. En parte ha contribuido a que la noción de “giro decolonial” se haya tomado por algunos como una producción latinoamericana a pesar de que sus editores hacen referencia directa a un proyecto que es tanto “latino”, en el sentido de lo latino en los Estados Unidos, como latinoamericano. La genealogía que se presenta en la introducción no es tanto la del giro decolonial como la del “grupo modernidad/colonialidad”, el cual siempre algunos hemos visto como una red, en vez de grupo, opinión que es quizá más prevalente hoy. Esa genealogía es importante para entender como los nexos entre varios intelectuales basados en América Latina y otros en los Estados Unidos jugaron un rol crucial para la formación de la óptica de análisis que hoy llamamos la red o forma de análisis modernidad/colonialidad/decolonialidad. Esta producción e intercambio intelectual fue sin duda parte importante de la base para la formulación del concepto de giro decolonial y de su contenido.

La introducción a la antología de Castro-Gómez y Grosfoguel hace mención de la conferencia de *Mapping the Decolonial Turn* y de los distintos grupos que fueron convocados, pero no especifica que la

idea de “giro decolonial” se remite justamente a ese nexo más amplio de pensamientos fronterizos y descolonizadores y que cada una de las ramas de pensamiento convocadas en la conferencia (el feminismo chicano y la filosofía caribeña, por ejemplo) ya tenía conceptos sobre lo decolonial de forma independiente al “grupo modernidad/decolonialidad”. Que la mayor parte de la introducción se dedique a explicar puntos clave en el trabajo del “grupo modernidad/colonialidad” con referencia a temas en el pensamiento latinoamericano como el eurocentrismo y la dependencia, ayuda a mostrar los lazos y las diferencias de esa forma de análisis con otros cuerpos teóricos en América Latina, pero sin duda debió contribuir también a que el “giro decolonial”, que forma parte del título del libro, fuese visto como una contribución específicamente latinoamericana. De todas formas, la valiosa introducción debe ser vista como complemento de estas líneas y viceversa. Faltaría también escribir recuentos similares al que aparece en la antología de Castro-Gómez y Grosfoguel, enfocándose en la filosofía caribeña, el pensamiento afroamericano, y el feminismo de chicanas, entre otras formas de pensamiento que jugaron un rol en la formulación del concepto “giro decolonial”.

Por último, las dos publicaciones que le siguieron a la antología de Castro Gómez y Grosfoguel con el título *El giro decolonial* fueron, por un lado, un capítulo en el libro *Against War* (Maldonado-Torres, 2008) con el título de “Enrique Dussel’s Contribution to the Decolonial Turn”, un ensayo de mi autoría titulado “El pensamiento filosófico del giro descolonizador” en una antología del pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe, y “latino” de los Estados Unidos (Maldonado-Torres, 2011c), y dos números especiales de la revista de libre acceso *Transmodernity* en el 2011 y el 2012 bajo el título “Thinking through the Decolonial Turn”. En esos dos números fueron publicados varios artículos preparados para el encuentro de Berkeley en el 2005, pero expandidos luego, junto a otros trabajos aún más recientes (ver Maldonado-Torres, 2011d, 2012). Tanto mi ensayo sobre “El pensamiento filosófico del giro descolonizador” y mi introducción como editor invitado de los dos números de la revista

Transmodernity, como así también la contribución de Walter Dignolo en el primero de los números especiales de la revista, titulada “Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto” (Dignolo, 2011), ofrecen una introducción a conceptos y momentos históricos claves del giro decolonial y deben considerarse como complementos de esta explicación de “giro decolonial”.

Conceptos fundamentales¹

El pensamiento descolonizador surgió en los inicios mismos de la conquista y colonización de las Américas hace ya más de quinientos años. Este se remite al horror de las poblaciones indígenas, cuya misma existencia fue amenazada por un genocidio sin paralelos en la historia de la humanidad, y quienes fueron sometidas al dominio de pueblos que se consideraban superiores a ellos en todos los órdenes de la existencia. La conquista y colonización de las Américas, el genocidio indígena, y la esclavitud racial de poblaciones llamadas indias y de negros africanos a finales del siglo XV y el siglo XVI, no representan simplemente un episodio más en la historia del imperialismo en la humanidad. Para pensadores de la descolonización lo que surge con el llamado descubrimiento de las Américas es nada menos que una nueva forma de ser y poder en el mundo. Contra ese nuevo orden, de carácter moderno y colonial, se levanta una ola de pensamiento y de prácticas que buscan reconstituir la humanidad de los sujetos y pueblos deshumanizados, no volviendo a un pasado irrecuperable pero tampoco simplemente reconciliándose con el punto de vista y las filosofías del colonizador. Ese pensamiento y esas prácticas llevan la huella de un sujeto fragmentado y expuesto a las más aterradoras consecuencias intencionales y no intencionales de la civilización moderna europea, a la vez que expresan

¹ Con pocas excepciones esta sección forma parte de Maldonado-Torres (2011c, pp. 683-686).

el deseo irreprimible de reconstruir un mundo humano. Esta es la doble base, negativa y positiva, de horror y deseo, del pensamiento filosófico descolonizador.

Partiremos aquí de la explicación de conceptos fundamentales, tales como colonialismo y colonialidad, por un lado, y emancipación, liberación, independencia, y descolonización o descolonialidad, por otro. El pensamiento filosófico descolonizador es crítico de la colonialidad, más allá del colonialismo, y busca afirmar y afianzar el proyecto todavía incompleto de la descolonización, más allá de la emancipación, la liberación, y la mera independencia. Como ya se ha planteado, el pensamiento filosófico descolonizador es de tanta duración como el colonialismo moderno. Sin embargo, este adquiere una dimensión internacional fuerte, y se relaciona con múltiples proyectos que buscan forjar un mundo poscolonial en los movimientos de independencia del siglo XIX y de mediados del siglo XX. Estos movimientos afirmaban, de distintas formas y en distinto grado, la posibilidad de un mundo eurocéntrico en un contexto de crisis de legitimidad del proyecto de civilización europeo. Esta misma combinación de crisis de lo conocido, por un lado, y de afirmación de un mundo pos-eurocéntrico posible, por otro, también se dio a finales del siglo XX tras la caída del imperio soviético y la emergencia del zapatismo, entre otros movimientos indígenas.

Utilizaremos los conceptos de giro decolonial y de giros decoloniales para dar cuenta del carácter internacional y del significado de formas de pensamiento que se inspiran simultáneamente en la crisis del pensamiento y del proyecto civilización europeo, por un lado, y en la afirmación de posibilidades de ser, de poder, y de conocer que superan los límites constitutivos de la modernidad eurocéntrica, por otro. El pensamiento filosófico descolonizador es parte central de estos giros, pero también hay que sumarle eventos históricos de gran envergadura para el pensamiento. Así consideramos aquí la relevancia no solo de pensadores específicos, sino también de eventos que desafían la forma hegemónica de pensar y abren horizontes posibles de superación a la colonización y sus legados en el mundo moderno.

Del colonialismo a la colonialidad

El primer eje para entender el pensamiento filosófico descolonizador es el de la colonización moderna y la colonialidad. Este tiene sus raíces en las ideas y formas de organización social que emergen con relación al tal llamado “descubrimiento” de América, y a los subsiguientes genocidios, matanzas, explotación de recursos humanos y naturales, así como a la esclavitud racial. Distinto a la Edad Media, con el “descubrimiento” se establecerá la noción de que la salvación no solo reside en el destino del alma después de la muerte, sino en el disfrute y beneficio en el mundo terreno mismo a través de la explotación y uso mercantil de los recursos supuestamente “descubiertos” (Wynter, 1995). Se da un cambio en la visión de mundo que hace de la acumulación una indicación de salvación, lo que abre las puertas para que el capitalismo pasara, de un modo de producción existente solo en algunas zonas, al modo de producción dominante en un emergente eurocentrado sistema-mundo. Así pues, el “descubrimiento” avala la visión renacentista y al capitalismo mismo en cuanto le da fuerza al valor de “lo nuevo” descubierto por los sentidos y capacidades humanas, más bien que a lo predicho o anticipado por la revelación. Y lo descubierto por los sentidos está ahí para el disfrute y bienestar de los humanos, pero no de todos los humanos, sino principalmente de los “descubridores” (de procedencia europea y masculinos) y los reinos cristianos. De ahí que los conceptos y prácticas de modernidad y de capitalismo que surjan reconozcan la diferencia entre burgueses y explotados, por un lado, y sujetos colonizados e inherentemente esclavos por otro, los que pueden ser explotados pero cuyo valor se asemeja a menudo más a mercancías dispensables que a productores de mercancías.

El colonialismo que comienza a ocurrir en el renacimiento europeo tiene pues continuidades y discontinuidades con las concepciones de ser, poder, y saber medieval. La diferencia entre descubridores y no descubridores continúa las mismas líneas generales que la diferencia entre cristianos y no cristianos que ya existía en el medioevo, aunque ahora con relación a aparentes virtudes humanas

exhibidas en el descubrimiento mismo y no del todo con respecto a diferencia de credo religioso. A su vez, aparecen relaciones más originales todavía en la relación entre descubridores y descubiertos, o entre colonizadores y colonizados. Es relevante que Cristóbal Colón se refiera a los habitantes que encuentra en su primer viaje a través del Atlántico como sujetos “sin secta” o religión, lo que indica un nuevo tipo de diferenciación entre los cristianos y sujetos que aparecen en territorios que eran considerados como no habitados o inclusive no existentes en el medioevo.² Un nuevo tipo de jerarquía u orden humano va emergiendo. La diferencia entre cristianos como adherentes a la religión verdadera y otros pueblos con religiones falsas, se vuelve más compleja al aparecer ahora sujetos sin religión. Estos son sujetos de los cuales se duda no solo que tengan la capacidad para conocer la religión verdadera, sino la capacidad para relacionarse con Dios. Es decir, que no solo estos sujetos estaban desprovistos de capacidades cognitivas, sino que, como llegó a proponer Paracelso, que estos no tenían almas ni descendían de Adam y Eva (Pagden, 1982, p. 22; Wood, 1995, p. 33). Esto hace el problema fundamental con los descubiertos no solo epistemológico, sino más bien ontológico. De aquí que el pensamiento filosófico descolonizador o descolonial se preocupe por redefinir el significado del ser humano, del pensamiento, y de las relaciones de poder que le dan aparente orden al mundo.

El mundo moderno/colonial se construyó así a partir de la propagación violenta y de la transformación creativa de jerarquías de antaño, tales como las diferencias entre el Dios cristiano y la humanidad, entre el cristianismo y otras creencias, entre rey y súbdito, y entre hombre y mujer, y en la creación de nuevas concepciones ancladas en nociones de mayor y menor humanidad que usualmente aplicaban entre hombres europeos, por un lado, y sujetos coloniales considerados como hiper-sexualizados y con géneros inciertos, por otro. A este nuevo orden social lo llamamos, utilizando el término

² Para una elaboración del tema sobre el uso y las implicaciones de la idea de no tener religión, ver Maldonado-Torres (2006, 2014).

de Walter Mignolo, mundo moderno/colonial, y a las relaciones de poder que operan allí las denominamos no meramente colonialismo sino, siguiendo a Aníbal Quijano, colonialidad (Mignolo, 2003; Quijano, 1991, 2000). El colonialismo en su forma más literal se refiere a relaciones políticas particulares; la colonialidad se refiere más bien a relaciones de poder, y a concepciones de ser y de saber que producen un mundo diferenciado entre sujetos legítimamente humanos y otros considerados no solo como explotados o dependientes, sino fundamentalmente como dispensables, sin valor, o con detonaciones negativas o exóticas en los distintos ordenes de la vida social.

Sobre la emancipación, la liberación y la descolonización

El segundo eje para entender y ubicar el pensamiento descolonizador es la descolonización o descolonialidad. El concepto de descolonización se refiere a procesos de irrupción o violencia simbólica, epistémica, y/o material a través de los cuales se intenta restaurar la humanidad del humano en todos los órdenes de la existencia, de las relaciones sociales, de los símbolos, y del pensamiento. La descolonización ha existido sin duda como deseo, idea, y quizá también proyecto desde los comienzos mismos de la descolonización. Pero esta solo se hace efectivamente proyecto explícito a seguir por distintas comunidades y pueblos en la comunidad global en el siglo XIX y XX.

Es necesario distinguir aquí en primer lugar entre descolonización y emancipación. Ambos términos no son opuestos, pero son diferentes. La emancipación tiene principalmente tres referencias históricas claves. La primera se refiere al proceso a través del cual Europa puso en cuestión y derrocó el orden monárquico y terminó con el despotismo. Este proceso fue gestado por una naciente burguesía y por sectores populares a quienes la monarquía se les presentaba como una fuente ilegítima de limitación de libertades y de paternalismo extremo. Esto ocurrió durante la Ilustración, cuando la emancipación se concebía como proceso de maduración frente a un despotismo paternalista o controlador.

El segundo significado de la emancipación se refiere a la abolición de la esclavitud. Emancipación aquí ya no es la del burgués o la del “pueblo” europeo, sino la de sujetos condenados a ser esclavos. La emancipación aquí se gesta en relación no meramente con respecto a la limitación de libertades, sino más bien a la deshumanización radical y sistemática de la violencia esclavista. Este proceso ocurrió en sociedades coloniales mayormente con plantaciones que dependían del trabajo esclavo, algunas de las cuales fueron influenciadas directamente por los discursos emancipatorios europeos que planteaban la superación del despotismo. Sin embargo, para los esclavos y negros libres interesados en la abolición de la esclavitud, la emancipación cuestionaba no solo la monarquía sino también el régimen de poder esclavista que existía en las plantaciones, así como el poder colonial.

El tercer sentido de emancipación se refiere a los procesos de independencia y liberación dirigidos principalmente por élites criollas en las colonias europeas de las Américas. Esto va desde la independencia de los Estados Unidos hasta la de los territorios latinoamericanos que se convirtieron en repúblicas en el siglo XIX. En los Estados Unidos y en América Latina el término más usado para referirse a la emancipación fue el de independencia. Liberación, por otro lado, es el término que fue adoptado en el siglo XX para plantear varias luchas por la independencia de colonias europeas en África y Asia, así también como el concepto que se utilizó en América Latina para plantear la oposición al discurso de la modernización y a la dependencia. De ahí que se conozcan no solo frentes de liberación nacional, sino también sociologías, teologías, y filosofías de la liberación.

El concepto de descolonización está relacionado a emancipación, liberación, e independencia, pero tiene su significado específico. Si uno toma como punto de partida el trabajo de Frantz Fanon (2001, 2009), descolonización no solo hace referencia directa al colonialismo (y no solo al absolutismo), sino que también apunta a que el futuro emancipado o liberado solo puede forjarse, concebirse, y construirse en la lucha descolonizadora misma. Pero el concepto de descolonización ha sido típicamente relacionado a luchas políticas

específicas, y no al conjunto de prácticas e ideas que intentan deshacer la colonialidad y reconstituir el mundo de sentido y de prácticas humano. Por esto, siguiendo el trabajo de Chela Sandoval y Catherine Walsh, además de descolonización usamos el concepto des-colonialidad –a veces formulado como de-colonialidad (Sandoval, 2000; Walsh, 2005). La descolonización, entendida como des-colonialidad, hace referencia a un proceso de des-hacer la realidad colonial y sus múltiples jerarquías de poder en su conjunto, lo que plantea la necesidad inmediata de trabajo al nivel subjetivo como al nivel estructural. Esto hace explícito que ni la oposición al despotismo, al colonialismo, ni a la esclavitud necesariamente terminan con la colonialidad. La colonialidad puede continuar luego de alcanzarse la independencia o la emancipación, por lo cual la descolonización no tiene como meta meramente el ser independiente o ser emancipado. Al contrario, la descolonización apunta a restablecer tanto la libertad individual y de los pueblos, como relaciones genuinas de interdependencia. Finalmente, hay menos espacio en la noción de descolonización, para que esta –a diferencia de los conceptos de independencia, o de emancipación– pueda ser otorgada. La descolonización implica acción por parte del colonizado. Por esto el concepto está más directamente conectado con la noción de liberación, que con los otros términos.

Expresiones post- y transcontinentales del giro decolonial en las Américas

Es imposible ofrecer un recuento exhaustivo del giro decolonial y de sus expresiones. Cualquier esfuerzo por identificar momentos, dimensiones, y representantes de este giro tiene por necesidad que aparecer como incompleto. Esto no quiere decir que el esfuerzo no valga la pena, pues el mismo puede jugar un rol crucial en el aprendizaje intergeneracional, intercultural, e internacional, así como en la profundización de ideas y conceptos. Es, en este sentido, que se

ofrecen aquí algunas notas con respecto a tres vertientes del pensamiento decolonial que claramente reflejan el giro decolonial. Estas son vertientes principalmente en las Américas que, juntas, superan los límites del pensamiento continental y concepciones superficiales de la división entre Norte y Sur. El giro decolonial no es un giro de América Latina o de algún continente o territorio en particular, sino un tipo de actitud ante la modernidad que emerge más allá de cualquier territorio específico aun cuando sus variadas expresiones naturalmente se remitan o muestren distintas modalidades del mismo.

Las tres vertientes que bosquejo de forma introductoria aquí son la vertiente del Caribe, la de América Latina y la de “latinos” en los Estados Unidos. Cada una es una vertiente post- y transcontinental, y juntas ayudan a mostrar la amplitud del giro decolonial en las Américas. Faltan aquí muchas otras vertientes, y mucho que ampliar sobre cada una de las aquí bosquejadas. En términos históricos, me limito al siglo XX, en parte por limitaciones de espacio y en parte porque, como ya he señalado, me parece que en ese período se crean condiciones que llevan a que los colonizados cobren más conciencia de su condición y que no solo expresen, sino que compartan sistemáticamente sus perspectivas con otras y otros. De ahí que todas las vertientes que presentaré expresan el deseo de conectar experiencias, memorias, y conocimientos, al igual que el de establecer coaliciones y nuevas formas de comunidad que ayuden a vivir, pensar, y sentir más allá de la modernidad.

Aimé Césaire y el Caribe como cronotopo post- y transcontinental

El Caribe es una de las primeras zonas profundamente formadas por la modernidad y donde esta mostró también de manera muy clara su relación con una nueva forma de poder imperial y colonial basada en una división ontológica entre colonizador y colonizado. El Caribe fue también zona de cruces y encuentros violentos que sirvió, junto a partes de lo que luego se llamó América Latina, de laboratorio para diseñar y poner a prueba tecnologías de control social, de

producción económica, y de dominación epistémica y cultural que le servirían a Europa en su expansión imperial por el resto del mundo.

Si aceptamos la premisa de que la colonización da que pensar, es decir, que la colonización motiva preguntas que van más allá de la meta de obtener un resultado práctico en específico, deberíamos tener la sospecha de que mucho se ha pensado en el Caribe no solo sobre la colonización, sus fundamentos, efectos, e implicaciones sino también sobre la relaciones humanas, la política, la economía, la antropología y todos aquellos temas que han sido definidos por el discurso moderno e incorporados a la narrativa de su justificación. La región no solo es la que ha servido como objeto de colonización por más tiempo, desde la llegada de Colón hasta la relación colonial de territorios en el Caribe con los Estados Unidos y otras áreas que todavía existe hoy, sino que ha visto distintas olas de colonización y de descolonización. El Caribe es uno de los primeros lugares donde emergen las luchas por la independencia y la descolonización en el siglo XIX, y también participó de las luchas por la independencia en la segunda ola de descolonización en el siglo XX. Todavía hoy se dan luchas por la descolonización y la independencia en la región, el ejemplo más claro quizás es el de Puerto Rico (Grosfoguel, 2003).

Si la primera ola de descolonización en el siglo XIX fue mayormente mestiza y “latinoamericana”, la segunda estaba concentrada en países africanos y asiáticos con mayorías no europeas o mestizas. Y si la primera ola de descolonización se dio en momentos cuando Europa proclamaba su Ilustración y estaba a punto de incrementar su expansión, la segunda se da en momentos de crisis profunda y pérdida de hegemonía. En este sentido, y muchos otros, el Caribe no es simplemente una extensión de América Latina o un espacio que se remite solo a un imperio determinado o historia de descolonización. Si hay tal cosa como ejes temporales y espaciales de una región, el Caribe es todo un prisma complejo donde los tiempos y los espacios se cruzan y mezclan. El Caribe, más que un área específica, y por tanto objeto de estudio de un campo cualquiera, es un cronotopo donde la modernidad muestra de múltiples maneras su relación con la colonialidad.

Todo esto y más es lo que anima la vertiente caribeña del giro decolonial. En el siglo XX este giro se plantea de forma particularmente clara y contundente en el *Discurso sobre el colonialismo* del pensador, poeta, y político Aimé Césaire (2006). Originalmente publicado en el 1950, este texto captura el espíritu de escepticismo con respecto a la superioridad de la civilización europea luego de dos guerras mundiales, del exterminio humano de los nazis, y de las luchas por la descolonización en el siglo XX. *Discurso sobre el colonialismo* expresa el *escándalo* ante la civilización europea en un momento donde esta no solo se muestra en toda su desnudez como vinculada a la guerra, la deshumanización, y el exterminio, sino también en un contexto donde europeos intentan continuar justificando no solo la alegada superioridad de la civilización europea sino también el colonialismo. Césaire considera que aquellos que intentan justificar a la colonización con referencia a la alegada civilización que se trae con ella sufren de una “maldición” por la cual se vuelven “víctima[s] de buena fe de una hipocresía colectiva, hábil en plantear mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se les ofrecen” (p. 14). Ante esta maldición, Césaire propone que “lo esencial aquí es ver claro y pensar claro, entender atrevidamente, responder claro a la inocente pregunta inicial: ¿qué es, en su principio, la colonización?” (p.14).

Ya en otro contexto he elaborado sobre la relación del planteamiento de Césaire sobre la necesidad de “ver claro y pensar claro” con el experimento cartesiano en *Discurso del método*. El *Discurso sobre el colonialismo* puede aproximarse como un discurso del método y sobre filosofía primera que propone a la “maldición” de la hipocresía colectiva moderna como problema y a la pregunta sobre los principios de la colonización como pregunta para encontrar una vía de salida ante la maldición. He aquí justamente el giro decolonial en su forma más básica: el planteamiento de la modernidad como problema y la atención al significado de la colonización como posible vía de salida o de respuesta al problema.

A partir de “la inocente pregunta inicial” que se hace Césaire, este replantea la problemática entre civilización y colonización. Vale la

pena citar ampliamente para captar tanto la profundidad del pensamiento como la pasión y la destreza estilística y poética de Césaire:

Habría que estudiar en primer lugar cómo la colonización trabaja para *descivilizar* al colonizador, para embrutecerlo en el sentido literal de la palabra, para degradarlo, para despertar sus recónditos instintos en pos de la codicia, la violencia, el odio racial, el relativismo moral ... se está verificando una experiencia de la civilización que pesa por su peso muerto, se está produciendo una regresión universal, se está instalando una gangrena, se está extendiendo un foco infeccioso, y que después de todos estos tratados violados, de todas estas mentiras propagadas, de todas estas expediciones punitivas toleradas, de todos estos prisioneros maniatados e "interrogados", de todos estos patriotas torturados, después de este orgullo racial estimulado, esta jactancia desplegada, de lo que encontramos es el veneno instalado en las venas de Europa y el progreso lento pero seguro del *ensalvajamiento* del continente (p. 15).

A partir de Césaire, el giro decolonial puede entenderse como un reposicionamiento que lleva a dejar de ver a la modernidad occidental como ideal o promesa, hasta el punto de justificar el colonialismo, a la posición de proponer a la modernidad como problema y a partir de eso replantear el significado del colonialismo y su relación con la modernidad.

El giro decolonial Cesaireano se alimenta de la espacialidad y temporalidad compleja del Caribe, con sus lazos con imperios europeos, su cercanía a los Estados Unidos, su relación con América Latina y con Asia y África, además de la participación de Césaire en movimientos intelectuales y artísticos de la diáspora africana. Entonces no se debe reducir el planteamiento cesaireano a las coordenadas típicas de los estudios de área o de las ciencias europeas. De lo contrario, el *Discurso* de Césaire, como el de Descartes, intenta establecer algunas bases para la justificación y orientación de nuevos conocimientos. Estos conocimientos son expresiones múltiples y variadas del giro decolonial. Ejemplos de ellos se encuentran en lo que

ha pasado a llamarse “estudios étnicos”, lo que apunta nuevamente a la relación entre el giro decolonial y el espacio epistemológico de los estudios étnicos, *vis-à-vis* los estudios tradicionales de área o las disciplinas europeas en las humanidades o las ciencias.

De la “maldición” moderna a la descolonización en las Américas

La “maldición” que Césaire encontraba en el pensamiento europeo que plantea “mal los problemas para legitimar mejor las odiosas soluciones que se les ofrecen”, y que, más concretamente, llevaba a justificar la colonización con referencias a la supuesta agenda civilizadora que la colonización facilitaba o permitía, encontraba expresión en los contextos ya independientes, como América Latina, en la teoría del desarrollo y la modernización. Al menos así es como estas teorías eran vistas a partir de lo que pasó a reconocerse como las ciencias sociales latinoamericanas y su vertiente más influyente, la sociología y la teoría de la dependencia. Mientras la teoría de la modernización anticipaba el tránsito de sociedades llamadas tradicionales a sociedades modernas y lo proponía como *telos* del incipiente Tercer Mundo, la teoría de la dependencia postulaba la necesidad estructural del subdesarrollo de unos para mantener el desarrollo de otros. Esto quiere decir que el discurso sobre la modernización se revelaba más que nada como un mito, o una “maldición” lo llamaría Césaire, que ocultaba el carácter real de las relaciones de poder, las que hacían de la dependencia del Tercer Mundo y su subdesarrollo una condición para la modernización y el desarrollo en el Primer Mundo.

Lo que la teoría de la dependencia no logra hacer y lo que el grito decolonial en Césaire empieza a dejar claro es que la “maldición” no proviene de una teoría de desarrollo en particular sino de una relación íntima entre la civilización occidental y la colonialidad. Fue en esa dirección justamente que se fue moviendo, primero, las teorías del colonialismo interno, y luego la teoría de la colonialidad/modernidad, entre otras posturas. Fue también esa sospecha de la relación entre la modernidad europea y la producción del Tercer Mundo vía

la colonización y sus estructuras y formas de poder, de ser y de conocimiento, que animó a la filosofía latinoamericana de la liberación. En el caso de dos de sus exponentes, Leopoldo Zea y Enrique Dussel, esto implicaba un cuestionamiento de la filosofía de la historia y una exploración de la pregunta acerca del lugar de América Latina en la historia universal. Es decir, el discurso de la modernidad confinaba a América Latina a una dimensión temporal en la que quedaba fuera de la dialéctica de la historia. Entonces la tarea consistía no solamente en generar formas de pensamiento social y políticas que ayudaran a sacar a la región de la dependencia, sino también en elaborar formas de pensamiento que pudieran captar las formas en que la región se movía históricamente. A partir de eso podía entonces articularse un proyecto histórico, intelectual, y político.

Si la relación entre modernidad y colonialismo aparece muy clara en los escritos de alguien como Enrique Dussel desde finales de la década de 1950, no será hasta más cerca del quinto aniversario del llamado descubrimiento del Nuevo Mundo en 1992 cuando habrá una forma de entender esa relación con más detalles y sustancia. En ese mismo año, Dussel da unas charlas sobre el tema en la Universidad de Frankfurt traducidas con el título *El encubrimiento del "otro"* (1992). Para ese mismo momento, Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein publican el ensayo "Americanity" (1992) donde proponen que la modernidad envuelve un patrón de poder que produce relaciones de tipo coloniales. Con estas propuestas se muestra un giro decolonial decisivo.

Este giro decolonial que se va expresando en figuras latinoamericanas desde finales de la década de 1950 hasta el quinto centenario y luego hasta el presente, se muestra también en figuras como la caribeña Sylvia Wynter y la chicana Gloria Anzaldúa, entre otras intelectuales. Desde, al menos, principios de la década de 1980, Wynter (1984) hace una relación clara entre la perspectiva de Césaire y los estudios étnicos que surgieron en la década de 1960 y 1970. Para ella, ambos son discursos descolonizadores que permiten estudios transculturales y de sistemas humanos liberados de la mirada

eurocéntrica y modernizadora. Gloria Anzaldúa, por su lado, expresa en textos como *Borderlands/La frontera* (1991) tanto la colonización de la subjetividad como la colonialidad en el lenguaje. La exploración de formas de ser y pensar fronterizas hace ver a la descolonización como una actividad generadora de sentido en la dinámica de oponerse a jerarquías de poder, de navegar zonas del ser y del pensar poco frecuentadas o prohibidas, y de poner en relación elementos que parecen opuestos. Esta perspectiva es compartida por feministas chicanas como Emma Pérez (1999) y Chela Sandoval (2000), quienes dentro del terreno de la historia y la ficción, por un lado, y el de la teoría crítica, por otro, plantean formas de descolonizar el imaginario y el conocimiento.

La perspectiva decolonial chicana les sirve a autores latinos como Walter D. Mignolo (2003) para reexaminar las formas en que se produce sentido en los contextos coloniales, lo que lo lleva a postular la idea de una “diferencia colonial” entre esferas de sentido, poder, y conocimiento que se mantienen divididas de forma jerárquica siguiendo el modelo de la relación entre colonizador y colonizado. Mignolo también toma de Anzaldúa el tema de la relevancia de la perspectiva de las y los colonizada/os para obtener una óptica más crítica de la modernidad y para producir ideas que estén más allá de la misma. Otras contribuciones claves en la literatura del giro decolonial incluyen el análisis de Ramón Grosfoguel (2003) sobre migraciones caribeñas y la descolonización de la economía política, el trabajo de Catherine Walsh (2012) sobre la pedagogía y la interculturalidad, y las reflexiones sobre colonialidad y decolonialidad en África por parte de Sabelo Ndlovu (2013), entre múltiples otros escritos y formas de expresión.

Bibliografía

- Anzaldúa, G. E. (1991). *Borderlands: the New Mestiza=La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Ballestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política* (11), 98-97.
- Blanco, J. (2009). *Cartografía del pensamiento latinoamericano contemporáneo: una introducción*. Ciudad de Guatemala: Universidad Rafael Landívar.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (eds.). (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana y Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, A. (2006). *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal. Original en francés: 1955. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine.
- Dussel, E. (1992). *El encubrimiento del indio: 1492. Hacia el origen del mito de la modernidad*, 2ª ed. México, D.F.: Editorial Cambio XXI.
- Ejército Zapatista de Liberación Nacional. (1998). *EZLN: Documentos y comunicados 3*. México, D.F.: Ediciones Era.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula rasa* (1), 51-86.
- Fanon, F. (2001). *Los condenados de la tierra*. Julieta Campos (trad.), 3ª ed. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Editorial Akal.
- Grosfoguel, R. (2003). *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Grosfoguel, R., Maldonado-Torres, N., y Saldívar, J. D. (2005). Latin@s and the “Euro-American” Menace: The Decolonization of the US Empire in the 21st Century en R. Grosfoguel, N. Maldonado-Torres y J. D. Saldívar (eds.), *Latin@s in the World-System*, Boulder, Co: Paradigm Press, pp. 3-27.

- Maldonado-Torres, N. (2006). Césaire's Gift and the Decolonial Turn. *Radical Philosophy Review*, 9(2), 111-37.
- Maldonado-Torres, N. (2006-2007). La descolonización y el giro des-colonial. *Comentario internacional: Revista del Centro Andino de Estudios Internacionales*, (7), 66-78.
- Maldonado-Torres, N. (2008). *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham: Duke University Press.
- Maldonado-Torres, N. (2010). Post-continental Philosophy: Its Definition, Contours, and Fundamental Sources. *Review of Contemporary Philosophy*, (9), 40-86.
- Maldonado-Torres, N. (2011a). *La descolonización y el giro des-colonial*. San Cristóbal de Las Casas: Editorial de la Universidad de la Tierra.
- Maldonado-Torres, N. (2011b). Enrique Dussel's Liberation Thought in the Decolonial Turn. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(1), 1-30.
- Maldonado-Torres, N. (2011c). El pensamiento filosófico del "giro descolonizador" en E. Dussel, E. Mendieta y C. Bohórquez (eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe, y "Latino" (1300-2000)*. México D.F.: Siglo XXI Editores, pp. 683-697.
- Maldonado-Torres, N. (2011d). Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique. An Introduction. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2), 1-15.
- Maldonado-Torres, N. (2012). Decoloniality at Large: Towards a Trans-Americas and Global Transmodern Paradigm (Introduction to Second Special Issue of "Thinking through the Decolonial Turn"). *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(3), 1-10.
- Maldonado-Torres, N. (2018). The Decolonial Turn. R. Cavoors (trad.) en J. Poblete (ed.), *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*. London: Routledge, pp. 111-127.

Maldonado-Torres, N. (2020). El Caribe, la decolonialidad, y el giro decolonial. *Latin American Research Review*, 55(3), 560-573. <https://larrrlasa.org/articles/10.25222/larr.1005/>

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. J. M. Madariaga y C. Vega Solís (trads.). Madrid: Ediciones Akal.

Mignolo, W. (2011). Epistemic Disobedience and the Decolonial Option: A Manifesto. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 1(2), 44-66.

Ndlovu-Gatsheni, S. (2013). *Empire, Global Coloniality, and African Subjectivity*. Oxford: Berghahn Books.

Pagden, A. (1982). *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pérez, E. (1999). *Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press.

Quijano, A. (1991). Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú indígena*, (29), 11-20.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research* XI(2), 342-86.

Quijano, A. y Wallerstein, I. (1992). Americanness as a Concept, or the Americas in the Modern World-System. *International Social Science Journal*, (44), 549-57.

Sandoval, C. (2000). *Methodology of the Oppressed*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Walsh, C. (2012). *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad: ensayos desde Abya Yala*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Walsh, C. (ed.). (2005). *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial: reflexiones latinoamericanas*. Quito: Editorial Universidad Andina Simón Bolívar.

Wood, P. H. (1995). 'If Toads Could Speak': How the Myth of Race Took Hold and Flourished in the Minds of Europe's Renaissance Colonizers en

B. P. Bowser (ed.), *Racism and Anti-Racism in World Perspective*. Thousand Oaks, California: Sage Publishers, pp. 27-45.

Wynter, S. (1984). The Ceremony Must be Found: After Humanism. *Boundary 2*, 12(3), 19-65.

Wynter, S. (1995). 1492: A New World View en V. Lawrence Hyatt y R. Nettleford (eds.), *Race, Discourse, and the Origin of the Americas: A New World View*. Washington, D.C.: Smithsonian Institution Press, pp. 5-57.

El giro de los estudios indígenas*

Nicole Fabricant y Nancy Postero

Las luchas de los pueblos indígenas han marcado los últimos treinta años en América Latina. En sus reclamos de ciudadanía y de derechos humanos, los pueblos indígenas han demandado tanto autodeterminación como participación política y han presionado a los Estados-nación para ampliar sus nociones de democracia. Como describiremos aquí, sus esfuerzos han tenido resultados diversos. En muchos países, los Estados han respondido al perfil multicultural de sus sociedades por la vía de reconocer su ciudadanía. En algunos países, particularmente Bolivia y Ecuador, la indigeneidad ha pasado de ser un reclamo subalterno, a convertirse en la base de la construcción revolucionaria del Estado. Sin embargo, a lo largo y ancho del continente, los pueblos indígenas continúan luchando contra sus Estados y las corporaciones transnacionales por su autonomía y soberanía territorial.

En este ensayo describiremos investigaciones que han documentado el surgimiento y las luchas de los pueblos indígenas. No abarcaremos todo el trabajo extenso y dinámico que nuestros colegas han producido; nuestra meta es, más bien, describir la forma en que

* Traducido por Berenice Ortega Bayona. (Nota de la traductora): Como parte del ejercicio de traducción de este capítulo, en la lista de referencias se incluyó entre corchetes el título de las obras citadas con versiones publicadas en castellano.

diferentes investigadores se han acercado a este tema. Para ello nos concentraremos en lo que identificamos como los ámbitos más significativos del campo contemporáneo de los estudios indígenas. Comenzaremos con la pregunta sobre cómo definir a los pueblos indígenas para luego describir el ascenso de la indigeneidad como una plataforma política en las décadas de 1970 y 1980. Después, nos ocuparemos de cuatro temas que hoy motivan la discusión académica: 1) el multiculturalismo neoliberal; 2) la relación de los indígenas con los recursos naturales; 3) el género y la interseccionalidad; y 4) el giro ontológico.

Definiciones de la indigeneidad

Al inicio del giro indígena en la década de 1980, académicos y activistas realizaron grandes esfuerzos por definir la *indigeneidad*. Probablemente la definición que más se citó fue la del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la Organización de Naciones Unidas de 1986, que enfatizó que la indigeneidad era una cuestión de auto-identificación de los pueblos que tienen una “continuidad histórica” con las sociedades precoloniales, que “se consideran distintos” de otros sectores dominantes de las sociedades que ahora predominan en esos territorios (Martínez Cobo, 1987, p. 29, párr. 379). Con el paso de los años, los estudiosos se distanciaron de definiciones así de específicas, y han argumentado, en cambio, que aquello que se considera indígena corresponde a una consideración política fluida que surge de las luchas por asuntos económicos, sociales, culturales y ambientalistas en ciertos contextos (Postero, 2013; García, 2008). Así, sugerimos que la indigeneidad es una formulación históricamente contingente que cambia con el tiempo. Además, la indigeneidad es relacional; como todas las formas de identidad, surge de campos sociales disputados y co-constitutivos de oposiciones y semejanzas (De la Cadena y Starn, 2007, p. 4). Por tanto, la indigeneidad no es una identidad fija, sino de una construcción discursiva que se manifiesta

en circunstancias particulares para cumplir metas concretas. Como veremos, sin embargo, la diferencia se mantiene como un asunto crucial: nos preguntamos, entonces, cómo se entiende, articula y moviliza esta diferencia en distintos períodos para explorar específicamente cómo la han teorizado los diferentes estudiosos.

La indigeneidad surgió durante la colonización como una categoría producida y justificada por los despojos violentos de los pueblos indígenas por parte de los colonizadores. Desde la época colonial, el indio se ubicó en oposición al europeo y luego al mestizo. En esta época temprana, la identidad se estableció de acuerdo con la sangre y con la biología con el fin de describir el resultado de la mezcla de los pueblos indígenas, los europeos y los africanos (Wade, 1997). La indigeneidad era un símbolo de la otredad radical, un discurso ligado a lo salvaje, el peligro y la naturaleza, y justificaba prácticas coloniales, violaciones y despojos (Hall, 1996). También servía como categoría fiscal, ya que los pueblos indígenas estaban forzados a proveer trabajo y pagar tributo (Platt, 1982). Después de la independencia de España, las élites criollas latinoamericanas opusieron la indigeneidad a la modernidad, y la presentaron como un obstáculo al progreso nacional y a los ideales de la Ilustración liberal (Larson, 2004). Los imaginarios nacionales populares vieron al mestizaje y a la mezcla de indígenas y europeos como la base de la emergencia de sus respectivos países. México es un caso clásico donde las élites crearon la unidad posrevolucionaria a partir de la imagen de la *nueva raza cósmica*, el mestizo mexicano (Vasconcelos, 1925/1966).

Mientras algunos pueblos indígenas sí se asimilaron, otros mantuvieron sus tierras, idiomas y culturas aún bajo la amenaza constante de despojo a través de nuevos sistemas legales. Durante gran parte del siglo pasado, estos grupos estuvieron caracterizados no en términos raciales o étnicos sino más bien en términos de clase: eran campesinos, marcados por la propiedad rural y/o la agricultura de subsistencia. Como sugiere Judith Friedlander (1975), eran indios por ser pobres, y eran pobres por ser indios (p. 75). Gran parte de la investigación académica del período 1950-1970 se enfocó en las luchas

campesinas, y examinó la pobreza del campesinado, las condiciones de trabajo opresivas (Nash, 1979) o la lógica que los mantuvo encapsulados dentro de “comunidades corporativas cerradas” y no-moderanas o tradicionales (Wolf, 1957). De este modo, en los círculos políticos y académicos la clase era una parte esencial del marco teórico de la identidad. Esto fue reforzado por la ola de reformas agrarias a lo largo y ancho del continente y por la importancia de los sindicatos campesinos como formas clave de organización política.

El ascenso de la indigeneidad: derechos humanos y multiculturalismo

Durante la década de 1980, sin embargo, el énfasis sobre la clase se desvaneció en tanto que las comunidades indígenas comenzaron a organizarse, y a asumir nuevas identidades como pueblos originarios de los territorios –en buena medida, con la ayuda de antropólogos y ONG– para exigir demandas tanto al nivel nacional como internacional. Estos esfuerzos se inspiraron en transformaciones mayores. Primero, esa organización emergió durante el período de la democratización en América Latina a medida que los países salían de las dictaduras. La democratización permitió espacios de organización que en tiempos previos eran peligrosos (Yashar, 1998). Segundo, esos esfuerzos formaron parte de las reformas neoliberales que vincularon las prácticas impulsadas por el mercado con formas ampliadas de participación política descentralizada. Tercero, esta organización estuvo influenciada por la globalización y particularmente por la lucha globalizada por los derechos indígenas. Alison Brysk (2000) demostró que en la mayoría de los países los pueblos indígenas no se identificaban con sus Estados nación y muchas veces eran clasificados jurídicamente como ciudadanos de segunda clase. Como resultado, se dieron cuenta de que trabajar en el nivel internacional era una estrategia mucho más útil (pp. 9-10). Anna Tsing (2007) describió la forma en la cual los pueblos indígenas se involucraron en luchas

locales usando este discurso de derechos, emergente y globalizado, y articulando lo que ella llama una “voz indígena” (p. 38). Los estudiosos comenzaron a teorizar sobre los pueblos indígenas como parte de los “nuevos movimientos sociales” que desafiaban las estructuras de poder dominantes (Warren, 1998). Dos sucesos atrajeron la atención hacia los pueblos indígenas en este momento crucial. El primero fue el aniversario del quinto centenario en 1992, el cual ofreció a los pueblos indígenas un espacio para las alianzas continentales y puestas en escena espectaculares. El segundo fue el surgimiento sorprendente del Ejército Zapatista en México en 1994, hecho que posicionó a los pueblos indígenas y a sus aliados como contrincantes clave del neoliberalismo y como actores con la capacidad de unirse con otros movimientos sociales y de organizarse a nivel global (Dietz, 2004). Los zapatistas propusieron alternativas que incluían derechos sobre la tierra y nuevas formas de autogobierno denominadas juntas del buen gobierno (Speed, 2008).

La organización indígena de la década de 1990 dio lugar a dos esfuerzos paralelos e interconectados por conquistar derechos y reconocimiento. Por un lado, los colectivos indígenas impulsaron a sus aliados a luchar por sus derechos en el ámbito internacional y a acudir a instituciones como Naciones Unidas, el Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas y ONG transnacionales. Engle argumenta que cuando los Estados poderosos percibieron las demandas indígenas de autonomía como una amenaza a la soberanía nacional, las organizaciones indígenas y sus aliados desarrollaron un discurso que implicó un “derecho humano a la cultura”, es decir, una base mucho menos amenazante para los reclamos indígenas (Engle, 2010, p. 3). Esto se puede observar en el texto fundamental de la época, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo de la ONU, un acuerdo que fue firmado por la mayoría de los Estados en la década de 1990 y, de esta manera, se convirtió en parte de las legislaciones nacionales. El Convenio reconoció “las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones, formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades,

lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven” (ILO, 1989). Un resultado importante de este esfuerzo de organización internacional fue la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 1997 (UNDRIP).

Por otro lado, los colectivos indígenas usaron estos textos fundamentales para pugnar por la ampliación de la ciudadanía en sus propios países. En respuesta, los Estados nación reformaron sus constituciones, transformando regímenes ciudadanos en todo el continente (Van Cott, 2000; Seider, 2002). Donna Lee van Cott argumentó que los esfuerzos de los pueblos indígenas por buscar la inclusión llevaron la democracia a un mayor número de ciudadanos. Los estudios de este período se enfocaron en el significado de la ciudadanía indígena en la vida cotidiana (García, 2008; Postero, 2007), en cómo los grupos indígenas eran capaces (o no) de organizarse para insertar la “cuestión indígena” en las arenas políticas (Postero y Zamosc, 2004) y en la forma en la que estas reformas políticas y legales modificaron las relaciones Estado-sociedad civil (Assies, Van der Haar y Hoekema, 2000).

Así, las décadas de 1980-1990 vieron surgir la indigeneidad como una categoría central mediante la cual los pueblos locales pudieron organizarse y reclamar derechos y justicia (Canessa, 2012; Webber, 2013). Los especialistas, aun cautelosos para aceptar como naturales estas categorías discursivas, documentaron los logros y las luchas de los pueblos indígenas en contra de proyectos extractivistas (Sawyer, 2004; Hindery, 2013); y las formas en que canalizaron financiamientos de ONG para sus comunidades (Radcliffe), lucharon por el territorio (Fabricant y Gustafson, 2015) y pelearon por la representación y contra el racismo. No obstante, en años recientes, las ciencias sociales han empezado a repensar la categoría de indigeneidad, y a teorizar, de manera más profunda, lo que produce la indigeneidad como espacio de gobernanza o como una nueva forma de política de liberación (Postero, 2013). Pasemos ahora a cuatro áreas de investigación contemporánea.

Multiculturalismo neoliberal

El primer campo de investigación que resaltaremos es el análisis del “multiculturalismo liberal”. La década de 1990 vio la implementación masiva de un modelo neoliberal que vinculó al capitalismo global con la democracia. Este modelo de “democracia de mercado” motivó a los Estados nación, por un lado, a que abrieran sus mercados, liberaran el comercio y privatizaran las industrias estatales y paraestatales y, por el otro, a impulsar cambios culturales hacia la diversidad y la inclusión. Los defensores del neoliberalismo promovieron enérgicamente “una versión sustantiva, si bien limitada, de los derechos culturales indígenas” (Hale, 2002, p. 487) que incluía el reconocimiento de lenguas indígenas, títulos colectivos de ciertos territorios indígenas y algunas formas de participación política para sus pueblos (van Cott, 2000). Estas reformas fueron complementadas por proyectos financiados por ONG enfocadas en el patrimonio y la revitalización cultural, así como por esfuerzos hacia la escrituración de las tierras.

Conforme avanzaron estas reformas, sin embargo, los investigadores comenzaron a dar cuenta de la manera en que estos esquemas de reconocimiento representaban nuevas formas de gobernanza. Retomaron así la perspectiva de Foucault y otros teóricos para examinar el modo por el cual las reformas neoliberales crearon nuevas formas de sujetos individualizados y responsables, así como la forma en que los principios del mercado eran reivindicados como soluciones a los problemas políticos y culturales. Argumentaron que, aunque la indigeneidad mostró ser una plataforma para reclamar derechos, en la mayoría de los países los pueblos indígenas permanecieron sujetos a la soberanía nacional, e implicados de manera profunda en relaciones desiguales dentro del capitalismo global. Charles Hale sugirió entonces que el multiculturalismo neoliberal tenía un aspecto “amenazante”: creaba nuevas formas de gobernar a los sujetos indígenas. Aquellos cuyos reclamos se insertan dentro de la lógica del capitalismo globalizado (a quienes denomina “indios permitidos”)

encuentran apoyo, mientras que aquellos cuyas demandas desafían al Estado nación o a sus proyectos capitalistas son prohibidos.

Tres casos nos aclaran la importancia de este giro. En el caso guatemalteco que estudió Hale (2002), el multiculturalismo estableció un paquete de derechos a la diferencia cultural que reconocía la cultura y lengua maya, siempre y cuando estos derechos no desafiaran las inequidades subyacentes del capitalismo neoliberal (p. 491). De esta forma, mientras el derecho a los programas interculturales de idiomas era aceptable, las demandas de soberanía territorial podían no serlo. Hale demostró cómo los políticos mayas fueron obligados a ponderar entre luchar por una agenda mayanista o ser marginados por exigir lo que parecían demandas radicales o peligrosas. Igual que Hale, el análisis de Postero (2007) acerca de las reformas multiculturales bolivianas concluye que el multiculturalismo neoliberal actuó como una estrategia de administración y contención con pocos efectos sistémicos en las estructuras de jerarquía racial y desigualdad económica. La autora mostró que mientras los pueblos indígenas fueron invitados a participar en decisiones sobre el presupuesto municipal, las relaciones estructurales de dominación política encabezadas por partidos políticos controlados por blancos/mestizos prevenían cualquier redistribución real de recursos materiales. Irónicamente, frustrados por los fracasos, tanto del multiculturalismo como del modelo económico que privatizaba recursos básicos y exacerbaba inequidades, la población indígena se volcó hacia las urnas y eligió a su primer presidente indígena en 2005. El caso boliviano demostró no solo las limitaciones del multiculturalismo neoliberal, sino también el hecho de que sus prácticas pueden forjar el terreno para luchas posteriores.

Finalmente, en Chile, el multiculturalismo neoliberal produjo resultados muy diferentes (Richards, 2013). La autora documenta las formas en que el desarrollo chileno continuó la expropiación incesante de tierras mapuche para silvicultura y presas hidroeléctricas, mientras este mismo pueblo era el blanco de programas sociales dirigidos al alivio de la pobreza. Mientras los casos guatemaltecos y bolivianos mostraron que el reconocimiento multicultural obstaculizó una redistribución

real, en Chile el Estado estuvo dispuesto a implementar formas limitadas de proyectos de desarrollo y mejoramiento, pero nunca estuvo dispuesto a permitir que los pueblos indígenas tuvieran derechos sobre la toma de decisiones o derechos históricos de propiedad colectiva. Sin embargo, Richards puntualiza similitudes también: mientras que los proyectos estatales de desarrollo y salud fortalecieron las acciones de los *indios permitidos*, la violencia estatal chilena contra los mapuche “insurrectos” probablemente ha sido la forma más extrema de disciplina en la región. Los disidentes mapuche son juzgados regularmente como terroristas y sentenciados a largas condenas.

Estos estudios nos regresan a las tensiones que subyacen a los reclamos de la indigeneidad. Las reivindicaciones de la diferencia cultural pueden operar como una forma de política radical que visibiliza las exclusiones inherentes al interior de las sociedades democráticas liberales. Sin embargo, el liberalismo puede apropiarse de esta misma forma de diferencia para apoyar su agenda, y cooptarla para sus propios fines (Povinelli, 2002). Las experiencias indígenas con el multiculturalismo han generado entonces una revisión exhaustiva y continua del liberalismo, la ciudadanía y la democracia. Es decir, la mirada desde la “posición” de los pueblos indígenas (Li, 2007) nos permite ver que el liberalismo continúa produciendo exclusiones racializadas, aun cuando sus defensores reivindiquen intenciones inclusivas. Esto ha impulsado esfuerzos para ir más allá del multiculturalismo. La constitución boliviana del 2009, por ejemplo, estableció al país como “plurinacional” y declaró a la descolonización como una meta fundamental del nuevo Estado. Si bien esta nueva constitución no es la utopía que muchos activistas indígenas esperaban, sí ofrece un nuevo horizonte para la pertenencia posmulticultural.

Recursos naturales

Un segundo campo de investigación que ha surgido en la última década examina las luchas indígenas en defensa de los recursos naturales. Este campo ha crecido en importancia durante el período

neoliberal conforme los países ofrecieron la explotación de sus recursos naturales a las corporaciones transnacionales, y hoy sigue siendo materia de debate. Una gran cantidad de estudios académicos y ciudadanos exploraron cómo la gobernanza neoliberal detonó nuevas formas de política que atravesaron identidades raciales, étnicas y de clase (Gustafson y Fabricant, 2011). Este hecho fue particularmente claro en Bolivia, donde los movimientos que lucharon por el derecho a los recursos usaron la identidad y las prácticas indígenas como formas cruciales de movilización. Durante la Guerra del Agua en Cochabamba en el año 2000, la población local reclamó el uso tradicional del agua como un derecho colectivo cultural para luchar contra la privatización (Olivera y Lewis, 2004). De manera similar, los campesinos cocaleros que lucharon por el derecho a sembrar coca reivindicaron su origen ancestral. Residentes urbanos de El Alto reclamaron soberanía nacional en su lucha por reapropiar/nacionalizar el gas que estaba en manos de corporaciones transnacionales en la Guerra del Gas en 2003. Tom Perreault (2008) argumenta que las guerras del agua y del gas movilizaron la indigeneidad para obtener una mayor participación en la toma de decisiones en torno a la administración de recursos, una distribución más equitativa de los beneficios económicos derivados de la explotación de recursos y una alternativa más socialmente orientada al modelo económico de desarrollo neoliberal boliviano. Trabajos más recientes se han concentrado en los *usos y costumbres* comunales como una estrategia para combatir la escasez de agua en regiones urbanas y rurales andinas (Fabricant y Hicks, 2013).

A lo largo y ancho de América Latina, las ideas sobre la autonomía indígena, la territorialidad y el medio ambiente se combinan en un discurso poderoso para movilizarse en contra de las industrias extractivas y megaproyectos de desarrollo. No obstante, esto no ha detenido la fuerza imparable del extractivismo: por todo el continente continuamos presenciando el sacrificio de las tierras de los pueblos indígenas en nombre del desarrollo, que incluyen la explotación del gas y el petróleo, las minas y la construcción de

carreteras y presas (Perreault, 2008; Gustafson, 2011; Hindery, 2013; Anthias, 2018). Suzana Sawyer demuestra que las disputas recientes por la tierra y el petróleo en el Amazonas ecuatoriano fueron tanto esfuerzos por reconfigurar cuestiones sobre la desigualdad nacional y transnacional y sobre el fin de los silencios que circundan la injusticia racial, como intentos relacionados con la extracción de recursos (Sawyer, 2004; Sawyer y Gomez, 2012). Becker (2013) ha descrito las formas en que los activistas indígenas en Ecuador han retomado los usos y costumbres y el derecho al territorio para protestar contra los renovados planes gubernamentales de perforación petrolera en el ecológicamente frágil Parque Nacional Yasuní de la cuenca oriental de la Amazonia. El caso ecuatoriano es similar al boliviano, en el que las investigaciones han descrito la controvertida propuesta del gobierno de construir una carretera a través del territorio indígena y el parque conocido por su sigla, TIPNIS (McNeish, 2013). Estas batallas llaman la atención no solo por los vínculos entre las comunidades indígenas y sus territorios, sino también por las formas en que la indigeneidad se ha vuelto un discurso maleable que varios y distintos grupos –desde el Estado hasta ambientalistas y también la derecha– pueden utilizar para presentar sus reclamos, a menudo en nombre del “indio” (Fabricant y Postero, 2014). En muchos casos, estos actores usan representaciones románticas o esencialistas de los pueblos indígenas que salvan al planeta. De este modo, este campo de investigación subraya la tensión que habita la categoría de indigeneidad. La indigeneidad puede funcionar como una fuerza política poderosa utilizada por grupos indígenas en tanto estrategia de política emancipatoria o también ser usada por otros grupos que buscan apropiarse de ella para sus propios intereses y así proclamar formas de gobernanza. Los mejores estudios han ido más allá de las nociones simplistas del indígena virtuoso y examinan las complejas experiencias vividas por los indígenas en la actualidad.

Por ejemplo, el cambio climático en toda América Latina amenaza con alterar las economías y las formas de vida locales, y los pueblos indígenas están organizándose en respuesta. Las ciencias

sociales han explorado las formas en que los movimientos indígenas se movilizan en torno a la noción del *buen vivir* –un concepto epistemológico-cosmológico alternativo que podríamos definir como desarrollo sustentable: *sumak kawsay* en quechua o *suma qamaña* en aymara– como una forma de combatir el capitalismo extractivista que ha generado, en lo fundamental, la crisis climática (Albó, 2009; Radcliffe, 2011). Nicole Fabricant (2013) se pregunta si los discursos del *ayllu* –forma colectiva andina de autogobierno– se identifican con las realidades de los indios urbanos de hoy y si tienen la capacidad organizacional para abordar los complejos problemas estructurales y multifactoriales asociados con el cambio climático. Esta separación entre los discursos de indigeneidad y las realidades de la vida indígena contemporánea es también clave en la obra de Juliet Erazo sobre las ganancias obtenidas de las políticas de reducción de emisiones de carbono en la Amazonia ecuatoriana. La autora argumenta que mientras para algunas organizaciones indígenas programas como REDD (Reducción de las Emisiones de la Deforestación y la Degradación) y REDD+ solo sirven para justificar el capitalismo, para otras, estos proyectos representan buenos salarios y recursos muy necesitados en las zonas indígenas y autónomas (Erazo, 2013, p. 57).

Esto nos lleva a una contradicción central en la autodeterminación indígena: la tensión constante entre reconocimiento y redistribución. Si bien las constituciones reconocen los territorios indígenas o las autonomías, casi nunca les proveen los medios materiales para que la soberanía pueda ser más que simbólica. Con frecuencia, a las comunidades autónomas les es imposible cobrar impuestos o recolectar cuotas anuales entre sus residentes. Ante esta falta, los líderes de territorios indígenas deben buscar financiamientos para sostener sus tareas de gobernanza, ya sea dependiendo del Estado o colaborando con actores externos como ONG o incluso empresas petroleras transnacionales. En su investigación, Penelope Anthias (2018) destaca directamente esta contradicción. Anthias revisa cómo los guaraníes en el Chaco boliviano abandonan las negociaciones con el Estado para la escrituración de sus tierras y optan más bien

por negociar directamente con Repsol, la empresa petrolera transnacional española, a quien le autorizan la explotación continua de petróleo a cambio de ingresos para compensar a las comunidades por el daño ambiental. Para estas organizaciones, la autonomía indígena está articulada por la posibilidad de negociar “por cuenta propia” con la empresa petrolera transnacional. Anthias, como Erazo, señala el dilema clave al que se enfrentan los pueblos indígenas: participar de lleno en el mercado capitalista global quizá sea la única opción para sobrevivir, aunque ocasione daños ecológicos, territoriales y hasta consecuencias climáticas para sus tierras y pueblos.

Género e interseccionalidad

Una de las intervenciones más poderosas en la teoría feminista al final del siglo XX fue la articulación de la interseccionalidad planteada por mujeres afrodescendientes en Estados Unidos, quienes argumentaron que en lugar de ser vistos como conceptos separados o agregados, la raza, el género, la etnicidad y la clase social deberían observarse como elementos que simultáneamente moldean y transforman la experiencia vivida de las mujeres (y los hombres) (McCall, 2005; Denis, 2008; Rousseau, 2011). En esta sección mostraremos cómo el concepto de interseccionalidad ha “viajado” a América Latina, y nos reta a pensar en identidades múltiples y cruzadas que atraviesen tiempo y espacio. En particular, al examinar las formas en que la indigeneidad y el género se entrelazan, las investigaciones en esta sección problematizan nociones simplificadas de la indigeneidad.

Existe un cuerpo bastante grande de investigaciones que reconoce las formas en que el colonialismo estuvo siempre atravesado por el género (Choque Quispe, 1998; Rivera Cusicanqui y Barragán, 1997; Schiwy, 2007). María Lugones argumenta que los europeos trajeron consigo una concepción de civilización que privilegió al hombre blanco “como el ser humano por excelencia”. Esto convirtió a “la mujer colonizada” en un significativo vacío, un cierto tipo de

“no-humano” cuyo sexo se vuelve un lugar de explotación, violencia y terror (Lugones, 2010, p. 744). Esta herencia colonial sigue siendo un lugar de disputa. En tanto las mujeres indígenas se han moviliado a favor del cambio en las últimas décadas, las investigaciones han documentado los dilemas que enfrentan: las mujeres indígenas activistas se encuentran atrapadas entre su apoyo a los proyectos colectivos de decolonización y autonomía de sus movimientos y sus críticas a las prácticas y normas patriarcales al interior de sus comunidades (Rousseau, 2011). Rousseau sugiere que el rol de las mujeres como agentes de preservación y reproducción de la comunidad puede ser empoderante ya que fortalece identidades en peligro, pero también puede actuar como un obstáculo a la participación plena en roles públicos o políticos.

No obstante, las investigaciones también documentan las formas creativas en que estas mujeres han usado ideas que complementan las luchas por la justicia al interior de sus comunidades y de sus familias (Burman, 2011). Mientras algunas rechazan al feminismo en tanto noción burguesa occidental y defienden las cosmovisiones indígenas como un espacio de resistencia más legítimo, otras han planteado, cada vez más, nuevas formas de “feminismo indígena” en el cual sus posiciones como mujeres y como indígenas se fortalecen mutuamente (Hernández Castillo, 2010; Speed, 2008). En una intervención provocadora en este debate, Silvia Rivera Cusicanqui (2010) argumenta que la organización indígena, más enfocada en recuperar sus territorios, de hecho ignora los asuntos más importantes para las mujeres indígenas que viven y trabajan en las ciudades, temas de explotación laboral y violencia sexual. Cuando los líderes indígenas masculinos limitan su activismo a cuestiones de derechos políticos y tenencia de la tierra, ignoran nociones más amplias, y potencialmente más liberadoras de derechos (pp. 49-50).

Las mujeres no son el único foco de esta nueva línea de investigación. Andrew Canessa (2012) describe cómo los hombres del altiplano boliviano muchas veces son forzados a salir de sus pueblos para participar en el ejército y en actividades comerciales. Ahí experimentan

injusticias históricas y racismo, pero también asumen un sentido más amplio de ciudadanía que las mujeres, quienes tienden a permanecer en casa. Al vincular fuerzas al nivel macro con espacios íntimos de sexualidad, Canessa muestra que la indigeneidad se expresa y disputa en el ámbito del deseo. Los hombres llegan a comprender su propia indigeneidad a partir de tener relaciones sexuales con mujeres de otros grupos étnicos, mientras que las mujeres de las pequeñas comunidades son menospreciadas aún más por sus parejas por simbolizar una indigeneidad de la que no pueden escapar. Canessa muestra entonces que la masculinidad está determinada por la interseccionalidad entre raza, clase y género.

Las posiciones interseccionales de los pueblos indígenas también han probado ser un espacio importante desde el cual se pueden pensar temas como los derechos humanos y el desarrollo. El trabajo de Shannon Speed con mujeres migrantes que van de México a Estados Unidos señala formas en que las mujeres indígenas están situadas en la intersección de múltiples ejes de opresión (2014). Dicha investigación muestra cómo las mujeres migrantes mexicanas son sometidas a violencia de género en sus hogares, violadas y secuestradas durante su migración y, una vez que llegan a Estados Unidos, enfrentan nuevas violencias, incluido el encarcelamiento si solicitan asilo. La travesía de las mujeres indígenas atrapadas en este “multicriminalismo” evidencia que ni el multiculturalismo ni los derechos humanos han cumplido sus promesas. El nuevo estudio de Sarah Radcliffe (2015) sobre mujeres indígenas y desarrollo poscolonial cuestiona cómo las categorías de diferencia social –incluidas género, raza-etnicidad, sexualidad, discapacidad, ubicación y clase– son conceptualizadas y luego utilizadas por programas de desarrollo. Radcliffe argumenta que la heterogeneidad social es clave en la toma de decisiones de las ONG que buscan promover proyectos de desarrollo y, en definitiva, determina quién recibe los apoyos y quién no. Como las mujeres indígenas son percibidas como diferentes y menos capaces de aprovechar los apoyos, no son destinatarias de los mismos tipos de programas de desarrollo que las mujeres mestizas u hombres indígenas.

Pero precisamente por su posición en la intersección de la indigeneidad y el género, las mujeres indígenas también se ubican en un espacio privilegiado desde donde construir críticas al desarrollo.

La interseccionalidad ha probado ser entonces, un sitio enriquecedor para pensar tanto en género como en indigeneidad ya que problematiza categorías de la diferencia y describe los espacios atravesados por género y clase desde donde surge la identidad indígena. Dados los espacios cada vez más complejos en los cuales las indígenas viven y trabajan –en espacios urbanos, en circuitos de comercio transnacional (Tassi, Medeiros, Rodríguez-Carmona y Ferrufino, 2013) y en colonias/barrios de composición étnica mixta (Kirshner, 2010)– anticipamos que habrá más análisis capaces de mostrar las intersecciones entre raza/etnicidad y clase en el futuro cercano.

Los giros poscoloniales y ontológicos

Quizás el giro más provocativo en los estudios indígenas es el “giro ontológico” (Escobar, 2007). Estos trabajos parten de la idea de que los pueblos indígenas pueden tener ontologías que son muy distintas a las occidentales “modernas”. Aquí, ontología se refiere a una forma particular de entender la organización del universo: lo existente, las condiciones de su existencia y las relaciones entre las mismas (Blaser, 2009b, p. 877). Este giro académico se asemeja, en parte al activismo de los pueblos indígenas, quienes han presionado más allá del multiculturalismo y a favor de la decolonización, el plurinacionalismo y la redistribución económica. Intelectuales y activistas indígenas han mostrado cómo los mitos hegemónicos de la superioridad occidental continúan implícitos en las democracias liberales modernas y argumentan, en cambio, a favor de una revolución radical a nivel epistemológico, mientras exigen una reevaluación de las costumbres, lógicas y valores indígenas (Bautista, 2011). Lo anterior retoma parte de los planteamientos de los teóricos de la modernidad/colonialidad, quienes describen la herencia discursiva de la

colonialidad, eso que Quijano (2007) llama la “colonialidad del poder” (ver también Mignolo, 2000; Walsh, 2007). Este grupo argumenta que la euromodernidad se impuso paralelamente a la conquista de América Latina y creó un sistema de jerarquías –modernas y no modernas– que justificó la violencia colonial contra los pueblos nativos y continúa animando el racismo contemporáneo.

Como ya hemos descrito, el reconocimiento de la diferencia indígena, aun en forma limitada, fue parte fundamental de los esquemas multiculturales de gobernanza. En este período, el conocimiento indígena fue reconocido como algo valioso que merece preservarse, incluso promoverse. No obstante, los planteamientos ontológicos proporcionan otra explicación, que detalla las razones por las cuales fracasó el multiculturalismo: es decir, porque se funda en el intento de convertir la diferencia indígena en algo conmensurable a la modernidad y a los modelos de desarrollo europeos. Esta postura se basa en los argumentos científicos de Latour y Descola que presentan la modernidad como una formación ontológica más, pero una formación que tiene la particularidad de estar cargada de poder. Aún más importante, sugieren que las ontologías modernas separan la naturaleza de la cultura y asumen que las formas alternativas de cosmovisiones se basan en la superstición o la religión. El resultado, dice Latour (1993), es la “gran división” entre “modernos” que sí saben hacer esta distinción y los Otros, que no la hacen (p. 99). Eduardo Viveiros de Castro sugiere que esta división ha dificultado que los teóricos visualicen las “perspectivas” o los “mundos” tan radicalmente diferentes que habitan otras personas. El autor sostiene que –al contrario de las nociones modernas de la multiculturalidad, que presuponen una sola naturaleza y muchas perspectivas culturales que emanan de ella– los pueblos indígenas estudiados imaginan varias y diferentes clases de naturaleza. A partir de esta noción “multinaturalista”, el autor argumenta que las investigaciones deberían explorar las “ambigüedades” o malentendidos que ocurren cuando diferentes ontologías chocan y reconocer que esto evidencia que hay diferentes mundos representados y asumidos (Viveiros de Castro, 2004; Blaser, 2009a, p. 4).

Dos teóricos demuestran lo que está en juego cuando estas preocupaciones ontológicas se ignoran. Marisol de la Cadena describe la manera en que los indígenas peruanos explican su oposición a la minería en las montañas cercanas. Los indígenas se refieren a las montañas como seres con quienes tienen relación y cuyo enojo podría amenazar a sus comunidades. Para muchos, estas explicaciones parecerían ser visiones místicas o culturalistas en lugar de argumentos políticos legítimos. Por tanto, De la Cadena (2012) advierte que la maniobra epistémica que Latour destaca describe una división entre naturaleza y cultura que efectivamente proscribiera tanto a las creencias indígenas como a los “seres terrestres” no-humanos—las montañas en riesgo—de la esfera de la política. La autora también se pregunta sobre las dimensiones que podría adoptar la política si los especialistas y los políticos tomaran en serio estas formas de indigeneidad. Pensar en las montañas andinas como sitios de discrepancia que visibilizarían los mundos parcialmente conectados de los ambientalistas y los líderes indígenas podría producir el tipo de desacuerdo que Rancière presenta como la base de la subjetividad política.

Mario Blaser (2009a) sigue un argumento similar que describe la ambigüedad entre las posturas de las ONG vinculadas al desarrollo y el pueblo yshiro en el norte de Paraguay. Cuando las ONG solicitan una prohibición de cacería por degradación ambiental, los yshiro desobedecen. Su noción ontológica de las relaciones humano-animal es completamente diferente a la de una ONG. Su mundo está gobernado por un principio de vinculación entre humanos y no-humanos, pero la disponibilidad de la fauna no es estrictamente resultado del trato humano hacia los animales. Más bien, si los animales no están disponibles es señal de que el flujo de la reciprocidad está fallando en algún punto de la cadena, generalmente en la interrelación humano-humano. Esta discrepancia evidencia las dos visiones que están en juego. Blaser nos muestra “lo factual” de la crisis ambiental “representado” por las ONG, los parques nacionales y los ranchos que fue aceptado como verdadero, mientras que el mundo de los yshiro fue marginado. El autor define su análisis como una “ontología

política” que revela “los conflictos que se suscitan cuando diferentes mundos u ontologías luchan por sostener su propia existencia a la par que interactúan y conviven entre sí” (p. 3).

El giro ontológico ha generado grandes debates. Algunos lo ven como un retorno peligroso a las nociones esencialistas que vinculan al indio con la naturaleza (Turner, 2009). Otros sugieren que el giro ignora que los comportamientos de los pueblos indígenas contemporáneos están completamente involucrados con la lógica de capitalismo global y que, sobre todo ignora las vulnerabilidades de lo que esta postura estructural implica (Bessire y Bond, 2014). Más importante aún, este giro no aborda lo que teóricos del multiculturalismo han argumentado repetidamente: que las representaciones de la alteridad radical continúan conformando la base de los nuevos regímenes de desigualdad y gobernanza (Povinelli, 2002; Bessire y Bond, 2014, p. 445). Sin embargo, estos teóricos de la ontología han llamado la atención sobre una pregunta esencial, particularmente para la antropología: si una de las metas centrales del estudio de los pueblos indígenas ha sido entender y traducir la ambigüedad o diferencia entre culturas, entonces debemos entender bien las condiciones y supuestos que las ontologías modernas presentan para esta labor. Viveiros de Castro (2004) afirma provocativamente: “El error o la ilusión por excelencia consiste precisamente en imaginar que lo unívoco existe debajo de lo equívoco, y que el antropólogo es su ventrílocuo” (p. 10). En lugar de eso, propone una “ambigüedad controlada”, un reconocimiento de otras ontologías en sus propios términos, una traducción que “permita que los conceptos foráneos deformen o trastoquen las herramientas conceptuales del traductor en tanto que el *intentio* del idioma original pueda ser expresado dentro del nuevo” (p. 3).

Conclusión

Este capítulo rastreó la dinámica producción académica que siguió al auge del movimiento de los derechos indígenas en las décadas de

1980 y 1990. Identificamos cuatro temas críticos –multiculturalismo neoliberal, recursos naturales, interseccionalidad y giro ontológico– para explicar lo que vincula estos cuatro campos de investigación y la manera en que intelectuales y activistas han teorizado la diferencia. En cada uno, los especialistas se cuestionaron las nociones normalizadas de la diferencia y señalaron que la categoría de indígena solo puede ser comprendida en relación con otros discursos –como el neoliberalismo o la modernidad– o categorías, como el género o la clase. No obstante, en tanto los pueblos indígenas han sido posicionados constantemente como distintos a los blancos/mestizos o modernos, sus experiencias y luchas han clarificado muchas otras cuestiones fundamentales: del colonialismo a la modernidad y de ahí a la democracia. Durante el período del multiculturalismo neoliberal, los esfuerzos del Estado por reconocer esta diferencia mostraron tanto la flexibilidad del liberalismo como sus limitaciones. Esto significa que mientras las formas de gobernanza neoliberal expandieron sus definiciones de ciudadanía para admitir prácticas y organizaciones indígenas, la lección general de los teóricos del multiculturalismo parece ser que las sociedades liberales tardías solo pueden tolerar la diferencia en dosis limitadas y si no reta al Estado nación y/o al capitalismo global. Los teóricos del giro ontológico amplían esta conclusión y explican las limitaciones del liberalismo a nivel de cosmovisión u ontología. El hecho de que las visiones indígenas de las relaciones humano/naturaleza sean silenciadas o vistas como totalmente ajenas a la política o la ciencia es una prueba importante de la hegemonía de las nociones occidentales de la modernidad.

Para los teóricos que siguen las luchas de los pueblos indígenas por sus recursos naturales, la diferencia tiene un rol más complicado. Los pueblos indígenas –emplazados entre las fisuras del sustento económico de sus localidades, el capitalismo extractivista y el cambio climático global– muchas veces cargan con el peso de ser la alternativa, de rechazar, de oponerse tanto a Estados como a proyectos de desarrollo corporativo y de asumir el papel de ser los salvadores de la naturaleza. Aquí, las posturas indígenas han arrojado luz sobre

la naturaleza rapaz del capitalismo tardío y sobre las formas en que los Estados nación, incluso los progresistas, continúan sacrificando a los más vulnerables en aras del desarrollo. Sin embargo, los estudiosos se dan cuenta, cada vez más, de las posiciones conflictivas en que se encuentran los pueblos indígenas: “padecer” vidas precarias llenas de pobreza (Povinelli, 2011) y vincularse al capitalismo. Aquí, los teóricos del género y la interseccionalidad muestran lo complejo que es definir la diferencia; y por ello hablan en cambio de una comprensión multidimensional fluida de los discursos y los campos de fuerza complejos que entran en juego en las vidas de los pueblos indígenas. Preveemos continuos y productivos debates entre los teóricos que consideran la diferencia como ontológica y quienes la ven como un concepto que surge de posiciones vividas multicontextuales en el mundo contemporáneo.

Si bien esas cuatro fueron las áreas relevantes a través de las cuales exploramos los acercamientos a la indigeneidad desde la investigación académica en años recientes, concluiremos ahora con algunas ideas sobre el rumbo que tomarán en la próxima década los estudios de la indigeneidad. Al parecer las cuestiones en torno al medio ambiente y los recursos naturales serán cada vez más importantes en los años venideros, en tanto que los recursos se agoten cada vez más y el cambio climático siga avanzando. Esperamos que los estudiosos continúen con el análisis de estos proyectos de desarrollo y vuelquen su atención hacia las desigualdades que producen y a las alternativas que proponen. La descolonización y el *buen vivir* ofrecen nuevos horizontes para que los pueblos indígenas reclamen soberanía y derechos sobre la tierra, pero esto sin duda seguirá siendo, en gran medida, impugnado. El cambio climático es producto de interacciones de enorme complejidad entre los procesos económicos y políticos y el desarrollo geográfico desigual en toda América Latina, así que los nuevos estudios tendrán que abordar estas intersecciones multiescalares. Quizás esto nos lleve a nuevos trabajos interdisciplinarios que atraviesen las ciencias físicas, sociales y humanas.

Como hemos planteado en otros escritos, definitivamente hay lugar para investigaciones más críticas sobre la interseccionalidad de raza, etnicidad, género y clase. Esperamos ver más trabajos sobre pueblos indígenas inmersos en el capitalismo, como la clase ascendiente de aymaras en La Paz, para saber, por ejemplo, cómo y de qué manera pueden retomar sus tradiciones de reciprocidad e intercambio para construir redes políticas y económicas que se extiendan a lo largo del espacio nacional/global. Proponemos prestar mayor atención a los cambios macro y micro, conforme los flujos de capital y los nuevos mercados se abran o expandan a lo largo y ancho de América Latina. ¿De qué manera los pueblos indígenas pueden involucrarse como actores importantes con estos mercados en estos nuevos espacios globales? El objetivo de la próxima década será crear teorías robustas que observen las intersecciones de raza, clase y género así como las capas múltiples y los niveles de poder que moldean las vidas de los indígenas en zonas rurales y urbanas, en espacios de gobernanza y en la toma de decisiones en la esfera internacional.

Bibliografía

Albó, X. (2009). Suma Qamaña, el buen convivir. *Revista Obets*, 4, 25-40.

Anthias, P. (2018). Extraction, Revolution, and Plurinationalism: Rethinking Resource Extraction from Bolivia. *Latin American Perspectives special issue on Neoextractivism*. 20(30), 1-20.

Assies, W., Van der Harr, G. y Hoekema, A. (2000). *The Challenge of Diversity: Indigenous Peoples and Reform of the State in Latin America*, [El reto de la diversidad. Pueblos indígenas y reformas del Estado en América Latina]. West Lafayette: Purdue University Press.

- Bautista S., R. (2011). ¿Qué significa el Estado Plurinacional? *Descolonización en Bolivia. Cuatro Ejes para Comprender el Cambio*. La Paz: Vicepresidencia del Estado.
- Becker, M. (septiembre, 2013). Ecuador the Rights of Nature Threatened in Yasuni National Park. *Upside Down World*. <https://upside-downworld.org/archives/ecuador/ecuador-the-rights-of-nature-threatened-in-yasuni-national-park/>
- Bessire, L. y Bond, D. (2014). Ontological Anthropology and the deferral of critique. *American Ethnologist*, 41(3), 440-456.
- Blaser, M. (2009a). The Threat of the Yrmo: The Political Ontology of a Sustainable Hunting Program. *American Anthropologist*, 111(1), 10-20.
- Blaser, M. (2009b). Political Ontology. *Cultural Studies*, 2(5-6), 873-896.
- Brysk, A. (2000). *From Tribal Village to Global Village: India Rights and International Relations in Latin America*. [De la tribu a la aldea global: derechos de los pueblos indígenas, redes transnacionales y relaciones internacionales en América Latina]. Stanford: Stanford University Press.
- Burman, A. (2011). *Chachawarmi: Silence and Rival Voices on Decolonisation and Gender Politics in Andean Bolivia*. *Journal of Latin American Studies*, 43, 65-91.
- Canessa, A. (2012). Conflict, Claim, and Contradiction in the New Indigenous State of Bolivia. *Working Paper 22*(December). https://www.desigualdades.net/Resources/Working_Paper/22_WP_Canessa_online.pdf
- Canessa, A. (2012). *Intimate Indigeneities: Race, Sex, and History in the Small Spaces of Andean Life*. Durham: Duke University Press.
- Choque-Quispe, M. E. (1998). Colonial Domination and the Subordination of the Indigenous Woman in Bolivia. [Dominación colonial y subordinación de la mujer indígena] C. Taff y M. Stephenson (trads.). *Modern Fiction Studies*, 44(1), 1023.
- De la Cadena, M. (2012). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (eds.). (2007). *Indigenous Experience Today* [Indigeneidades contemporáneas: cultura, política y globalización]. Oxford: Berg.

Denis, A. (2008). Intersectional Analysis: A Contribution of Feminism to Sociology. *International Sociology*, 23(5), 677-694.

Dietz, G. (2004). From Indigenismo to Zapatismo: The Struggle for a Multi-ethnic Mexican Society. [Del indigenismo al Zapatismo: la lucha por una sociedad mexicana multiétnica] en N. Postero y L. Zamosc (eds.), *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton: Sussex Academic Press, pp. 32-80.

Engle, K. (2010). *The Elusive Problem of Indigenous Development: Rights, Culture, Strategy*. [El Desarrollo indígena, una promesa esquiva. Derechos, cultura, estrategia]. Durham: Duke University Press.

Erazo, J. S. (2013). REDD: Development Opportunity or Neoliberal Threat? Indigenous Organizations Take Opposing Views. *NACLA Report on the Americas*, 46(1), 55-60.

Escobar, A. (2007). The 'Ontological Turn' in Social Theory: A Commentary on 'Human Geography without Scale' by Sallie Marston, John Paul Jones II, and Keith Woodward. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 32(1), 106-111.

Fabricant, N. (2013). Good Living for Whom? Bolivia's Climate Justice Movement and the Limitations of Indigenous Cosmovisions. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 8(2), 159-178.

Fabricant, N. y Gustafson, B. (marzo, 2015). Revolutionary Extractivism in Bolivia?: Imagining Alternative World Orders from the Ground Up. [¿Extractivismo revolucionario en Bolivia?] *NACLA Report on the Americas* 2. <https://nacla.org/news/2015/03/02/revolutionary-extractivism-bolivia>

Fabricant, N. y Hicks, K. (2013). Bolivia versus the Billionaires: Limitations of the Climate Justice Movement in International Negotiations. *NACLA Report on the Americas* 46(1), 27-31.

Fabricant, N. y Postero, N. (2014). Performing the 'Wounded Indian': A New Platform of Democracy and Human Rights in Bolivia's Autonomy Movement. *Performance Politics: Spectacular Productions of Culture in Contemporary Latin America*. Special issue of *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 21(4), 395-411.

- Friedlander, J. (1975). *Being Indian in Hueyapan, A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*. [Ser indio en Hueyapan]. New York: St. Martin's Press.
- García, M. E. (2008). Introduction: Indigenous Encounters in Contemporary Peru. *Latin American and Caribbean Studies*, 3(3), 217-226.
- Gustafson, B. y Fabricant, N. (2011). Introduction. New Cartographies of Knowledge and Struggle en N. Fabricant y B. Gustafson (eds.), *Remapping Bolivia: Resources, Territory and Indigeneity in a Plurinational State*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, pp. 1-25.
- Gustafson, B. (2011). Flashpoints of Sovereignty: Natural Gas and Territorial Conflict in Bolivia en A. Behrends, S. Reyna y G. Schlee (eds.), *Oil, Integration, and Conflict: Towards an Anthropology of Oil*. Oxford: Berghan, pp. 220-240.
- Hale, C. R. (2002). Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights, and the Politics of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, 34, 485-524.
- Hale, C. R. (2004). Rethinking Indigenous Politics in the era of the 'Indio Permitido'. *NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-20.
- Hall, S. (1996). The West and the Rest: Discourse and Power. [Occidente y el resto: discurso y poder] en S. Hall, D. Held, D. Hubert y K. Thompson (eds.), *Modernity: an Introduction to Modern Societies*. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 185-227.
- Hernández Castillo, R. A. (2010). The Emergence of Indigenous Feminism in Latin America. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 35(3), 539-545.
- Hindery, D. (2013). *From Enron to Evo: Pipeline Politics, Global Environmentalism, and Indigenous Rights in Bolivia*. Tucson: University of Arizona Press.
- International Labor Organization. (1989). Concerning indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. *Convention 169*, 1650 U.N.T.S. 383. Adopted 27 June.
- Kirshner, J. (2010). Migrants' Voices: Negotiating Autonomy in Santa Cruz. *Latin American Perspectives*, 37(4), 108-124.

Larson, B. (2004). *Trials of Nation Making: Liberalism, Race, and Ethnicity in the Andes, 1810-1910*. [Indígenas, elites y Estado en la formación de las repúblicas andinas]. Cambridge: Cambridge University Press.

Latour, B. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.

Li, T. M. (2007). *The Will to Improve: Governmentality, Development, and the Practice of Politics*. Durham: Duke University Press.

Lugones, M. (2010). Toward a Decolonial Feminism. [Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial]. *Hypatia*, 25(4), 742-759.

Martínez Cobo, J. (1987). *Study of the Problem of Discrimination against Indigenous Populations. Vol.5, Conclusions, Proposals, and Recommendations*. [Estudio del problema de la discriminación contra las poblaciones indígenas]. New York: United Nations (E/CN.4/sub.2/1986/7/Add.4/Sales No. E.86 XIV.3). <https://digitallibrary.un.org/record/133666>

McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771-1800.

McNeish, J. A. (2013). Extraction, Protest, and Indigeneity in Bolivia: the TIPNIS Effect. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 8(2), 221-242.

Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. [Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo]. Princeton: Princeton University Press.

Nash, J. (1979). *We Eat the Mines and the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines*. [Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros. Dependencia y explotación en las minas de estaño bolivianas]. New York: Columbia University Press.

Olivera, O. y Lewis, T. (2004). *Cochabamba. Water Wars in Bolivia*. Cambridge: South End Press.

Perreault, T. (Julio, 2008). Natural Gas, Indigenous Mobilisation, and the Bolivian State: Identities, Conflict and Cohesion Programme (Paper N° 12, UN Doc. UNRISD/PPICC12/08/1).

- Platt, T. (1982). *Estado Boliviano y ayllu Andino: Tierra y tributo en el norte de Potosí*. La Paz: CIPCA.
- Postero, N. (2007). *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Post-Multicultural Bolivia*. [Ahora somos ciudadanos]. Stanford: Stanford University Press.
- Postero, N. (2013). Negotiating Indigeneity. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 8(2), 107-121.
- Postero, N. y Zamosc, L. (eds.). (2004). *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. [La lucha por los derechos indígenas en América Latina]. Brighton, UK: Sussex Press.
- Povinelli, E. (2002). *Cunning of Recognition*. Durham: Duke University Press.
- Povinelli, E. (2011). *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*. Durham: Duke University Press.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 168-178.
- Radcliffe, S. (2011). Development for a Postneoliberal Era? Sumak Kawsay, Living Well, and the Limits of Decolonization in Ecuador. *Geoforum*, 43, 240-249.
- Radcliffe, S. (2015). *Indigenous Women and Postcolonial Development*. Durham: Duke University Press.
- Rancière, J. (1999). *Disagreement*. Julie Rose (trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Richards, P. (2013). *Race and the Chilean Miracle*. [Racismo. El modelo chileno y el multiculturalismo neoliberal bajo la Concertación 1990/2010]. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). The Notion of 'Rights' and the Paradoxes of Postcolonial Modernity: Indigenous Peoples and Women in Bolivia. Molly Geidel (trad.) [La noción de 'derecho' o las paradojas de la modernidad postcolonial: Indígenas y mujeres en Bolivia]. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 18(2), 29-54.

Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, R. (eds.). (1997). *Debates Post Coloniales: Una Introducción a los Estudios de la Subalternidad*. La Paz: Historias, SEPHIS y Aruwiyiri.

Rousseau, S. (2011). Indigenous and Feminist Movements at the Constituent Assembly in Bolivia: Locating the Representation of Indigenous Women. *Latin American Research Review*, 46(2), 5-28.

Sawyer, S. (2004). *Crude Chronicles: Indigenous Politics, Multinational Oil, and Neoliberalism in Ecuador*. Durham: Duke University Press.

Sawyer, S. y Gomez, E. T. (eds.). (2012). *The Politics of Resource Extraction: Indigenous Peoples, Multinational Corporations and the State*. London: Palgrave Macmillan Press.

Schiwy, F. (2007). Decolonization and the Question of Subjectivity, Gender, Race, and Binary Thinking. *Cultural Studies*, 21(2-3), 271-294.

Seider, R. (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous Rights, Diversity, and Democracy*. London: Palgrave Macmillan.

Speed, S. (2008). *Rights in Rebellion: Indigenous Struggle and Human Rights in Chiapas*. Stanford: Stanford University Press.

Speed, S. (Diciembre, 2014). *The Intersectionality of Violence: Indigenous Women and Human Rights*. Ponencia presentada en la conferencia de Annual Meeting of the American Anthropological Association. Washington, DC.

Tassi, N., Medeiros, C., Rodríguez-Carmona, A. y Ferrufino, G. (2013). 'Hacer plata sin plata': El desborde de los comerciantes populares en Bolivia. La Paz: Fundación PIEB.

Tsing, A. (2007). Indigenous Voice. [Identidades indígenas, nuevas y antiguas voces indígenas] en M. de la Cadena y O. Starn (eds.), *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg, pp. 33-68.

Turner, T. (2009). The Crisis of Late Structuralism, Perspectivism, and Animism: Rethinking Culture, Nature, Spirit, and Bodiliness. *Tipiti Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 7(1), 3-42.

- United Nations Working Group on Indigenous Populations. (2007). Declaration on the Rights of Indigenous People (UNDRIP). <https://www.un.org/development/desa/indigenouseoples/declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples.html>
- Van Cott, D. L. (2000). *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Vasconcelos, J. (1966). *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana*. Madrid: Aguilar. (Trabajo original publicado en 1925).
- Viveiros de Castro, E. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2(1), 3-22.
- Wade, P. (1997). *Race and Ethnicity in Latin America*. [Raza y etnicidad en Latinoamérica]. London: Pluto Press.
- Walsh, C. (2007). Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge. *Cultural Studies*, 21(2-3), 224-239.
- Warren, K. (1998). Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala en S. E. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.). *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, pp. 165-195.
- Webber, K. (2013). Chiquitano and the Multiple Meanings of Being Indigenous in Bolivia. *Bulletin of Latin American Research*, 32(2), 194-209.
- Wolf, E. (1957). Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java. [Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java central]. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13(1), 1-18.
- Yashar, D. (1998). Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America. *Comparative Politics*, 31(1), 23-42.

El giro performativo*

Angela Marino

Cuando a finales del 2014, Bill de Blasio, alcalde de la ciudad de Nueva York, entró al funeral de dos oficiales de policía presuntamente asesinados en venganza por la muerte de Eric Garner, varios miembros del sindicato de policías le dieron la espalda para mostrar su desaprobación. Para ellos, De Blasio, quien se había pronunciado en contra de la conducta de los oficiales de Staten Island que asesinaron al Sr. Garner, era culpable de traicionar el código de fraternidad de los policías de defender “lo propio”.¹ Ese momento en el funeral fue posiblemente un pequeño performance, especialmente considerando las numerosas e ingeniosas protestas performativas que alrededor del país han exigido castigo para la violencia policial. Los activistas

* Traducido por Ana Felicien. Corrección de estilo y revisión bibliográfica a cargo de Franklin Perozo y Meyby Ugueto-Ponce.

¹ El presidente de la Asociación Benevolente de Patrulleros, Patrick Lynch, dijo que De Blasio tenía “sangre en sus manos” (*The Washington Times*, 21 de diciembre de 2014. Artículo de Douglas Ernst).

han escenificado “hacerse el muerto” y han protestado con cantos y gestos de “alto no dispare”, bloqueando autopistas, centros comerciales y restaurantes en todo el país, como parte de las acciones del movimiento de Black Live Matters (las vidas negras importan). Estas tácticas relámpago unieron multitudes, eslóganes y números como “132” y “43” que adquirieron un importante y particular significado tanto regionalmente como en todo el hemisferio. Pero, el giro en el funeral no necesitó ni palabras, ni explicaciones. Este performance de la “vieja escuela”, dando la espalda para confrontar al poder, registró un conjunto de significados muy particulares y elementales para una audiencia más amplia.² El giro en este caso significó oponerse, negarse a testificar. Fue un movimiento corporal que se apropió de las formas ritualizadas de lo sagrado y lo profano, y de una larga historia de práctica de performance religioso.

Con este evento en el funeral comencé a pensar en este ensayo sobre los veinticinco años de los estudios latinoamericanos y los múltiples significados del giro performativo. Un giro supone una divergencia del *statu quo*, habla el lenguaje de la disidencia, pero se basa en el poder de permanencia de un nuevo posicionamiento. Desde una perspectiva post 2016, este acto de dar la espalda al poder, significó un rechazo y también una nueva alianza. La experta en estudios de performance Tracy Davis (2008) denominó el giro dentro de este campo como, “la pirueta”, el desvío, la revolución, la desviación, el viraje y guiñada del giro performativo, sugiriendo que el mismo campo de estudio estaba pasando por múltiples exploraciones tanto del tema de estudio como, muy a menudo, de los medios (p. 2). Siguiendo a Davis, considero un giro performativo de múltiples movimientos en los Estudios Latinoamericanos. Sus efectos han cambiado irreversiblemente la forma en que pensamos sobre lo efímero

² Cuando se transmitió en los medios nacionales el momento de darse la vuelta en el funeral, los votantes de la ciudad de Nueva York lo rechazaron por amplia mayoría. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2015/01/15/new-yorkers-split-between-de-blasio-and-nypd-but-strongly-oppose-police-turning-their-backs/> (consultado junio 14, 2017).

y las evidencias, el concepto de performatividad y las aproximaciones a la estética y al poder. Cada debate se superpone a otro, algunos como desvíos, otros como un giro expansivo o una revolución. Los proponentes comparten la creencia de que el performance está inseparablemente ligado a lo que conocemos y cómo lo conocemos, expandiendo así los objetos de estudio y los métodos de investigación.

Sin embargo, los que son considerados como “nuevos” objetos y métodos de estudio deben plantearse junto a la pregunta: nuevos para quién, y quizás un poco más atrás, ¿qué se entiende por performance y por qué es importante? Una reciente publicación trilingüe (en inglés, castellano y portugués), editada por Diana Taylor y Marcos Steuernagel (2013) ofrece tantas ideas diferentes como colaboradores tiene, con treinta académicos de siete países de las Américas.³ El performance puede ser un evento en un auditorio, en la calle o en un podio. Realizar un performance, “dar a luz”, también podría atribuirse a lo que emana del motor de un automóvil, una cualidad de velocidad o potencia. Aquello que “performa” aparece entre las cortinas de un escenario, como drama social, o dentro de lo que Erving Goffman plantea sobre el performance en la vida cotidiana. El término performativo ha sido utilizado como adjetivo y como pronombre, cambiando el foco de aquello que se *hace* en lugar de aquello que *es*. En lugar de universalizar las definiciones de performance, dentro del campo de estudio se ha puesto énfasis en el proceso a fin de preguntar, ¿para qué es útil el performance como modo de análisis? Gran parte del catalizador de este giro se produjo a través del surgimiento de un campo interdisciplinario. Partiendo del trabajo del antropólogo Víctor Turner, con frecuencia se dice que los estudios de performance en los Estados Unidos comienzan con Richard Schechner, quien es quizás el más reconocido innovador, artista practicante y estudioso de la relación entre el performance ritual, el teatro y la acción política social. Por supuesto, él no fue el primero. Una década antes,

³ Entrevistas para ¿Qué son los estudios de performance? <http://scalar.usc.edu/neh-vectors/wips/index>

académicos y practicantes como Augusto Boal trabajaron para unir la producción ritual y teatral con movimientos sociales y asambleas políticas así que formaron foros callejeros hacia altos cargos políticos. Tanto artistas como estudiosos, unos en la academia y otros en la legislatura, provocaron cambios en la teoría y la práctica del performance desde la década de 1970, pasando por la de 1990 e incluso en la actualidad, toda una generación posterior, conduce mayores demandas para una ampliación de la práctica institucional.

Este trabajo, por supuesto importa cuando buscamos analizar la orientación de los últimos veinticinco años, ya que estos y otros académicos y practicantes ayudaron a construir las estructuras institucionales para apoyar a miles más a establecer conexiones entre las procesiones rituales y el teatro escénico con el performance y el activismo, mapeando su rango desde la forma libre de improvisación, el movimiento y el juego hasta los roles estilizados escenificados con guión. Las teorías de la performatividad y lo performativo abrieron aún más posibilidades y un mayor interés en identidades desmanteladas, grupos sociales y estructuras de poder entendidas como procesuales, dinámicas y personificadas. La performatividad tomó nuevos significados entre las disciplinas, como forma de explicar conductas normativas y reiterativas derivadas de regímenes de condicionamiento, saludos y otros tipos de refuerzos habituales e interactivos. Desarrollado por teóricos como Judith Butler, quien se basa en J. L. Austin, como discutiré más adelante, lo performativo significó una combinación de agencia e identificación de los incesantes sistemas regulatorios que dan forma al género, la política y las identidades de todo tipo. Por lo tanto, en su nivel básico, la expansión de los “objetos de estudio” en el giro performativo se trata de académicos que reconocieron que, más que objetos con comienzos y fines discretos, los loci de intervención crítica son objetivos en constante movimiento y son mejor abordados como actos relacionales e interdependientes.

Una genealogía más amplia de la producción de conocimiento siempre estuvo en juego. El conocimiento no se basa únicamente en el libro y el léxico escrito. El conocimiento transmitido en la

experiencia gestual, comunitaria, espacial y temporal requiere diferentes tipos de análisis y enfoques. También se trata del cuerpo, el afecto, las identidades transformadoras y, tomando prestado del importante trabajo de Arjun Appadurai en 1998, la vida social de las cosas.⁴ Los debates y las diferentes perspectivas de lo que cuenta como performance y qué/quién hace la actuación mantienen esta área de estudio emocionante y turbulenta. Nadie parece tener prisa por limitar el rango de lo que es posible, y todo indica que el giro puede ser solo el principio.

Los estudios latinoamericanos llevan su propia historia vinculada a la preeminencia de la producción de conocimiento basada en textos en la tradición occidental. Al mirar los registros de mediados de la década de 1980, pocos o ningún académico mencionó la importancia del performance y, sin embargo, como señala Diana Taylor, estaba allí mismo, en el centro de los códigos, en el glifo Olin, la energía del movimiento que con la que giran los cielos, el planeta y nuestros cuerpos en la cosmología mexicana. Los académicos en la intersección de los estudios latinoamericanos, los estudios culturales, la antropología y la investigación teatral continúan argumentando que los repertorios simbólicos y escénicos se fundamentan en una historia del performance que tiene miles de años basada en la transmisión cultural. Desde esta perspectiva, el performance es una praxis y episteme de las fuerzas organizadoras del mundo en el que vivimos. Debido a esos múltiples giros del “performance”, su poder de permanencia en la imaginación cultural, su papel activo en el cambio de los loci de estudio y la dimensión epistémica de la práctica encarnada, el giro performativo presenta muchas corrientes expansivas, como diría Kamau Brathwaite. En la siguiente sección, analizaré más de cerca estos problemas de la evidencia y lo efímero, y en particular, las formas en que esa evidencia fue a) descartada por los letrados tanto

⁴ Por “vida social de las cosas” me refiero al influyente libro de Arjun Appadurai titulado del mismo modo, *La vida social de las cosas: mercancías en perspectiva cultural - The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective* (1988).

histórica como actualmente, y b) movilizada de manera distinta para sustentar sistemas alternativos de conocimiento.

Lo efímero y la evidencia

El giro performativo expande las ideas de “textos” para abrirse a repertorios de performance que han sido usualmente ignorados como objetos de estudio. Los académicos de los estudios de performance son muy conscientes y, con frecuencia, en el estudio del registro escrito, el repertorio se ha ocluido. Los registros funerarios pueden tener la fecha y causa de muerte, pero fuera de lo que algunas veces es referido como evidencia “anecdótica”, el registro histórico raramente describe las formas en las que las personas se comportaron, recordaron o experimentaron el *velorio* (los servicios velatorios). La élite letrada en América Latina ha controlado las bibliotecas, los tribunales y la academia. El performance, a pesar de que tuvo lugar en las calles y a plena vista, en procesiones anuales, en bodas, en los días de los santos, en los escenarios al aire libre y en los teatros cerrados, tanto en pueblos pequeños como centros urbanos, es a menudo ignorado en la academia. Una de las principales defensoras del giro performativo en los estudios latinoamericanos, Diana Taylor (2002a), plantea este problema cuando describe el performance como “estratégicamente” posicionado fuera de la historia, declarado inválido como una forma de transmisión cultural” (p. 70). Por lo tanto, aunque el performance era sumamente visible, como lenguaje y sistema de creación de significado en la vida diaria, a menudo se descartaba como evidencia, se relegaba a una nota al pie de página o se reproducía dentro de la academia como congelado en el pasado o explícitamente ahistórico.

Por supuesto, el giro performativo en los estudios latinoamericanos no se produjo de forma aislada. En la academia de los Estados Unidos, la investigación en estudios de performance se desarrolló a partir de otros campos como el teatro, los estudios culturales, la

antropología y la literatura. Los académicos y artistas latinoamericanos promovieron estas cuestiones al insertar los debates y los intereses de la investigación de performance del Sur Global en las fisuras del Norte Global. El *Silhouettes* (Siluetas) de Ana Mendieta, su famoso movimiento de tierra desde los 1970, atravesó el arte y el discurso político en una retrospectiva a principios de la década de 1990. Mendieta planteó la cuestión de los rastros, la permanencia y la memoria cultural más allá de los debates identitarios y la política de inclusión. Asimismo, Coco Fusco y Guillermo Gómez Peña, en el ahora clásico performance de *La pareja en la jaula* (Couple in the Cage), asumieron el lenguaje, el arte y la representación dentro del importante giro cultural de ese período. Al posicionarse como sujetos nativos ficticios exhibidos en una jaula, expusieron los prejuicios aún omnipresentes, del público espectador, el museo y el reactivado “escenario del descubrimiento” (Taylor, 2003). Cerca del mismo momento, Marta Savigliano publicó un libro que combinó la danza con el trabajo, rastreando el tango desde los burdeles argentinos hasta su transformación en mercancía transnacional. Si bien no fue un cambio radical, cada uno de estos trabajos se extendió hacia áreas de género y sexualidad, raza, clase y globalización dentro de los cambios interdisciplinarios de la década de 1990. Su trabajo también nos recuerda la relación continua e imbricada del performance con varios modos de transmisión: interpretación “en vivo”, las artes visuales, otros medios y lo que entonces eran las nacientes formas digitales.

Si bien estos académicos y artistas trabajaban en investigaciones, a veces completamente divergentes, también estaban vinculados a la producción cultural y política insurgente fuera de la academia. Yo afirmo que el giro performativo en los estudios latinoamericanos creció a partir de lo que estaba sucediendo fuera de la academia a medida que los movimientos populares que se manifestaban en las artes buscaban nuevas incursiones en la década de 1990 y más allá. En las artes populares, una oleada de festivales de teatro en todo el continente reunió a miles de títeres, mimos y grupos de *creación colectiva* en un campo relativamente desconocido para la academia en

las Américas. Estos circuitos de las artes escénicas, que tanto han sido ignorados, sustentan las culturas del espectáculo en muchas partes de las Américas. De alguna manera, hoy siguen siendo desconocidas e ignoradas, situación no muy diferente de cómo los *letrados* los rechazaron durante cientos de años. Sin embargo, cada vez más, los académicos les están prestando atención. En su libro, *El discurso de la calle: los cómicos ambulantes y las tensiones de la modernidad en el Perú* (2001), Víctor Vich Flores describe cómo el performance popular de calle en la década de 1990 supuso un desafío a las fuerzas modernizadoras en Perú, en el cual los payasos y los mimos en Lima reelaboraron el orden social en contra del Estado. Junto a las cuestiones de la supresión y el cambio institucional, un debate teórico de los académicos de los estudios del performance puso de manifiesto lo efímero y la evidencia vívidamente. El ahora clásico trabajo de Peggy Phelan “Unmarked: The Politics of Performance” (1993) transmitió una comprensión de lo efímero que buscaba liberar el performance de los restringidos sistemas de poder y en particular del capitalismo. El performance desde este punto de vista es fugaz e inherentemente inimitable, único y en el ahora. Así, “el performance resiste las equilibradas circulaciones de las finanzas. No ahorra nada” (p. 148). Sin embargo, más que un vacío, la efímera “vivacidad” del performance significaba “su característica oposición al margen” (p. 148). Si bien la documentación y un sostenido foco pedagógico en la academia posiblemente se estaban expandiendo dentro de las áreas de investigación del performance, en teoría, el poder del performance estaba, en este caso, en su capacidad de desaparecer.

Paralelamente, la comprensión de Schechner del performance como comportamientos repetitivos colgada junto al “en vivo”, como un conjunto suelto, que por definición dependía de las ideas de mimesis y representación. Puede ser cierto que el mismo performance nunca podría suceder exactamente de la misma manera dos veces. Sin embargo, volvemos a decir las líneas. Los dramas sociales se repiten. La repetición es el corazón del habitus. Si el performance es idéntico noche tras noche, o incluso desde diferentes butacas del

teatro, es una cuestión de percepción. El performance solo ocurre en el ahora. Sin embargo, como señala Taylor (2003), “¿de quién son los recuerdos, las tradiciones y las afirmaciones de la historia que desaparecen si las prácticas de performance carecen del poder de permanencia para transmitir conocimientos vitales?” Ambos estudiosos estaban conscientes de las implicaciones. Para Phelan (1993), instituciones como museos, archivos, bancos y universidades deben “inventar una economía que no se base en la preservación, sino que responda a las consecuencias de la desaparición” (pp. 165-166). Taylor, de manera distinta, recurrió a estudiosos de la memoria cultural como Pierre Nora, Paul Connerton y otros para explicar cómo la interpretación y los repertorios tienen su propia episteme de almacenamiento y transmisión de conocimiento.

El trabajo de Diana Taylor ha sido fundamental en el giro performativo en los estudios latinoamericanos. Primero, mostró que más que escapar necesariamente del sistema de consumo y acumulación, el performance es crucial para las actividades que protestan y legitiman tales sistemas. El performance está fuertemente vinculado a la visibilidad y exposición, pero es también una episteme. Más que ahistórico, Taylor (2003) argumenta que el performance es un medio de reproducción de la memoria cultural. El performance revela y oscurece a las personas y sus historias. Por lo tanto, da voz a las borraduras del registro, borraduras inducidas por traumas y prejuicios culturalmente situados sobre el conocimiento y las historias que se representan en la vida individual y colectiva (pp. 143, 205). Como dice Leda Martins, “el cuerpo recuerda”.⁵ Cuando a los artefactos materiales les falta información, el repertorio sirve como otro mnemotécnico vital. Más que en oposición al registro, estos repertorios los condicionan y definen, y viceversa. Lo que ha sido diferente entre estos dos sistemas inseparables, como Taylor (2002a) enfatiza en “Performance y / como Historia”, es que las historias escritas todavía autorizan al poder en formas que el repertorio no lo ha hecho. Sin

⁵ Entrevista con Leda Martins por Cuellar y Marino, UC Berkeley, marzo 2013.

embargo, se reconoce cada vez más que el performance forma parte de este proceso de legitimación del conocimiento y de los sistemas jurídicos y políticos que se apoyan en él, para fines muy desiguales.

Particularmente en tiempos en los que la “historia oficial” consulta al terror de Estado, este importante trabajo de académicos y practicantes del performance buscaba documentar las historias “no oficiales”. En *Disappearing Acts* (1997), por ejemplo, Taylor relacionó el espectáculo de Guy Debord con la dictadura y el nacionalismo de género en Argentina. Los generales se alinearon en sus caravanas en el papel de “padres protectores” de la patria. Mientras tanto, los ciudadanos comunes fueron entrenados para mirar a otro lado, en lo que Taylor llamó “percepticidio”, o una especie de mandato social de no ver, incluso aquello que tenía lugar en la presencia inmediata de uno. Las madres argentinas, al sostener los primeros pañales y fotografías de sus hijos desaparecidos en la Plaza de Mayo de Buenos Aires, podrían entonces subvertir el espectáculo unilateral del “padre sabe más”. Mientras tanto, Marjorie Agosín (2008) coleccionaba arpilleras durante la dictadura en Chile, tejidos textiles de escenas e historias detalladas, algunas que representaban a mujeres realizando la danza “nacional” de la cueca con compañeros invisibles para llamar la atención sobre el terror de Estado y los “desaparecidos”. El performance sirvió para interrumpir la historia oficialmente sancionada y para evidenciar verdades ocultas.

El performance que confronta la opresión ciertamente ha sido el principal foco de la academia, pero el performance, ontológicamente hablando, no toma partido. Por mucho que algún performance interfiera, exponga y afirme una alternativa al abuso del poder, el performance también puede legitimar la tiranía, el imperialismo y la colonialidad, como lo demuestra el ejemplo de los generales que realizan “padres protectores” en su caravana. Los espectáculos urbanos de derecha contra la izquierda en Bolivia y Venezuela, por ejemplo, se apropian de la música popular, la vestimenta y las máscaras de Anonymous Guy Fawkes como disfraces o señales de complejas superposiciones en sus corrientes ideológicas (Lovato,

2014). El análisis de Nicole Fabricant sobre la vestimenta campesina usada por las élites urbanas anti-Morales en Bolivia es un ejemplo en el que el vestuario señala una fuente importante de información social. Por lo tanto, por mucha que pueda ser una tentación unirse tras el potencialmente liberador “retorno de la danza”, la pregunta siempre ha sido cómo se moviliza el performance, por quién y con qué propósito. Si bien “el libro” puede ser un símbolo de una forma impuesta de ley que buscaba subyugar y colonizar, en glifos y códigos, en las imposiciones coloniales y la ley, siempre se necesitó el performance para legitimar el texto. Algunos más visibles que otros. Como método, o forma de abordar la transmisión del conocimiento, el giro performativo también ha significado una mayor adopción de la oralidad, la acción interpretada y los eventos que dan forma en primer lugar, a cómo leemos y lo que conocemos de un texto. Taylor siempre ha argumentado que los dos –lo escrito y lo interpretado– operan juntos con implicaciones interrelacionadas. Su diferencia se manifiesta cuando fuerzas particulares privilegian ciertas formas de conocimiento para mantener el poder. Si bien la circularidad puede parecer absurda, conduce al segundo debate que discuto en el giro performativo, el de la performatividad.

Performatividad

Una de las expansiones más prolíficas del debate sobre la evidencia y lo efímero en los estudios de performance ha surgido del gran movimiento teórico conocido como performatividad. Basado en el libro de J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (Cómo hacer cosas con palabras, 1962), y su concepto de performativo como palabras que hacen cosas en el mundo, la performatividad fue desarrollada por Judith Butler, entre otros, para mostrar las formas en que el performance funciona en y a través de nuestros cuerpos y los sistemas que los disciplinan. Lo que se pensaba que era genético, biológico e inherente, es realmente parte de un sistema de prácticas reiterativas que

trabajan sobre y a través de la formación de la identidad. La performatividad sugiere, entonces, que la identidad del sujeto es un acto dinámico y discursivo. Implica una acción reiterativa que produce efectos y resultados, así como deja espacio para que intervenga la agencia. El uso común también tomó el término performatividad como un adjetivo para describir procesos o cosas que actúan en lugar de objetos fijos, y fuerzas relacionales en lugar de sujetos o entidades sobre las que se actúa. Los usos de la performatividad se extendieron como la pólvora entre las humanidades como una nueva forma de describir y teorizar la agencia.

Sin embargo, la performatividad olvidó también algunas cosas, como la idea de Austin de las palabras, la performatividad está autorizada por un sistema regulador, teorizado en última instancia en términos lingüísticos. Términos como prácticas de hacer citas se basan en modelos de poder que son invisibles, pero muy generalizados; citar es una forma de notación que opera a través de iteraciones presumiblemente abundantes. Permite una poderosa teoría de la acción y la agencia que une las funciones básicas de nuestro cuerpo al mundo social y político; nuestro cuerpo no es solo el resultado de nuestra experiencia como seres sociales y políticos, también es capaz de transformar esa experiencia. La performatividad, entonces, identifica las operaciones de acción y agencia que se desarrollan en estos sistemas regulatorios como una forma de llamar la atención sobre el sistema de regulación discursiva y cómo ese sistema se hace legible por sus efectos en el cuerpo. En consecuencia, lo legible es autorizado y autorizante, apuntando hacia el sistema regulatorio en lugar de, necesariamente, a las múltiples dimensiones de la representación en sí. ¿Cómo podría importar ese tipo de representación? ¿De qué manera el tiempo y la espacialidad, afectan, cambian o moderan los efectos de estos sistemas? Si bien los efectos pueden parecer obvios y, sin embargo, posiblemente poco estudiados, el proceso de normalización puede ser extremadamente difícil de identificar y analizar (Taylor, 2002b, p. 46). Así, mientras la noción de performatividad continúa generando nuevas discusiones en los estudios de

performance y en todas las ciencias humanas y sociales, la complejidad de las representaciones, a menudo extremadamente visibles, de cuerpos que se mueven en marcos temporales y espaciales, puede perderse en un enredo teórico, lo que limita nuestra capacidad para explicar lo que sucede en torno a las conductas realizadas en eventos reales, desde el teatro y el escenario, de lo espectacular a lo cotidiano y ordinario.

Por esta razón, se mantiene una distinción entre lo performativo como un proceso específico basado en lo discursivo, y lo que Taylor llama performático, como la forma adjetiva de performance, como una forma de referenciar los actos de performance y su propia capacidad para llevar y transferir información en gestos, gritos, golpes y silencios, en el escenario, en el tiempo y el lugar, en las calles, en las pantallas, en los podios, etc. Por lo tanto, el término performático describe, quizá de manera más amplia, algunas de las cuestiones que se trasladan a la teatralidad, como la idea de audiencia y espectador, además lo que considero son los tres grandes componentes: el espacio, el tiempo y la práctica interpretativa. Taylor plantea así la posibilidad de que el giro performativo se mueva en dos direcciones: la performatividad como el proceso de emergencia reiterativa y lo performático como cualidades de un evento o acto realizado. Lo que es común a ambos es el cuerpo en el centro. Los defensores están de acuerdo en que hay demasiado en juego en la forma en que el cuerpo, en sus múltiples formas de transmisión y recepción, se comporta de manera diferente a lo que pueden explicar los enfoques convencionales de los estudios del lenguaje, lo que nos lleva a cuestiones de estética y poder.

El performance como estética y poder

Una de las discusiones centrales y fundamentales del giro performativo tiene que ver con las preguntas sobre estética y poder. En los estudios latinoamericanos, los interrogantes sobre estética a

menudo hacen referencia al teatro y a la teatralidad, quizá buscando acertadamente un espacio dentro del cual interactúen el arte y lo comunitario, avanzando aún más la importante reivindicación de que “la estética es inherentemente social” (Hamera, 2006, p. 3). Del ritual a los acontecimientos, Ileana Diéguez analiza las intervenciones sociales y estéticas de “escenarios liminales”, desafiando por su propio rechazo del teatro occidental, dejado de lado y apartado del “verdadero” tiempo y espacio. El giro hacia el performance “repentinamente descentra” al teatro, que se ve “obligado a redefinirse” sin perder la especificidad de espacio y espectador (Féral y Bermingham, 2002, pp. 92, 97). Para Féral y otros, la expansión de la teatralidad significa que las cosas en el escenario se pueden aplicar a entornos sociales y fuera del escenario. Sin embargo, debemos tener cuidado de sugerir que esta repentina comprensión ha afectado radicalmente al área de estudio. Diferentes ideas sobre la teatralidad y la ritualidad han estado en tensión en América Latina desde al menos el siglo XV. El extraordinario libro de Paul Scolieri, *Bailando el nuevo mundo: aztecas, españoles y la coreografía de la conquista* (*Dancing the New World: Aztecs, Spaniards and the Choreography of Conquest*, 2013), ilustra precisamente estas tensiones que revelan tanto las percepciones distorsionadas de los primeros cronistas, como las diversas formas teatrales, rituales y actuaciones musicales que vieron. Lo que Féral y otros estudiosos del teatro observan, por lo tanto, es que puede estar relacionado con el marco de los eventos teatrales y cómo los actos rituales, escénicos y cotidianos desafían las presuntas convenciones de los estudios teatrales, que en sí mismos se debaten, eventual y políticamente, en todas las especialidades. Replantear la investigación en torno a la “puesta en escena” o la “interpretación” solo podría llegar hasta cierto punto si no se sitúan esos términos en bases teóricas más sólidas, simplemente cambiar el nombre del espacio a “escenario” o llamar al vagón del metro, una sala de conciertos porque un músico subió a bordo, no alcanza el potencial real para explicar estos estados variables de experiencia y significado. También impide que se preste suficiente atención a preguntas como: quién se convierte

en la audiencia, qué sucede para transformar la disposición espacial, cómo la interpretación es determinante, de qué manera el acto es influenciado o regulado por el tiempo o, un medio para reconocer y comprender el tiempo, y así sucesivamente. El espacio, el tiempo y el cuerpo, son tres cuestiones principales de la investigación sobre performance, que también están fundamentadas en situaciones particulares, una secuencia de eventos y aspectos de transmisión, representación o afecto. En algún momento, observar cualquier tipo de comportamiento cotidiano podría transformar ese acto en un performance; no es que necesariamente sea interesante o incluso valga la pena verlo como tal, lo que importa tiene más que ver con dónde se coloca el marco y con qué propósito.

Lo cotidiano también se puede analizar a través de las identidades socio-sexuales; varios académicos destacados en los estudios del performance, se enfocan en las intersecciones de la “latinidad”, un análisis a las identidades queer y a la sexualidad (Muñoz, 1999; Rivera-Servera, 2012; La Fountain-Stokes, 2009). Estos estudios apoyan a una próxima generación de académicos interesados en teorizar fuera y más allá de la normatividad de género vinculada a los nacionalismos. Al mismo tiempo, avanzaron con la tesis que sostiene que el performance de la propia sexualidad también está indisolublemente ligado a la transformación diaspórica, transnacional y social a través de las fronteras nacionales. Estos académicos van más allá de una mera política identitaria inclusiva de la década de 1990, y proponen en cambio nuevas formas de definir, organizar y politizar la experiencia transcultural. Interseccionalmente afirman que si el performance cruza fronteras, entonces necesita un tipo diferente de lente transnacional.

La palabra “performance” en América Latina generalmente se refiere al arte del performance encarnando preguntas sobre la interpretación, próximas a una estética y política social, altamente simbólica. El performance del grupo conocido como CADA (Colectivo Acciones De Arte) en Chile es un excelente ejemplo que muestra cómo los artistas intentaron subvertir las lógicas del Estado bajo el régimen

dictatorial de Pinochet (Eltit, 2000; Neustadt, 2001; Richard, 1994). A medida que el performance entra y sale del museo, artistas como Helio Oiticica y Lygia Clark lo utilizaron para avanzar y también criticar las instituciones del arte (museos, mercado del arte, etc.) al exponer la industria de los objetos, la preservación y la exhibición encajadas en el propio mundo del arte, al convertir los objetos en seres vivos (la roca, el metal y el plástico) en formas animadas. Estos artistas aportan “vida” a formas, fotografías y esculturas que de otro modo serían inmóviles. A medida que los curadores intentan preservar los *Parangolés* de Oiticica, capas de tela que son activadas por el usuario, también promueven su propia complicidad como agentes para alejar al cuerpo de su condición material, como un arte que se puede llevar puesto, sensible o de otro modo, un arte “vivo”. ¿Qué se puede embalsamar o conservar, a qué costo y qué se expone? La odontología quirúrgica de dientes de oro de Regina José Galindo en *El Saqueo de 2010* es otro ejemplo de un performance, en el que la dentadura de la artista fue perforada y rellena con oro guatemalteco “de la más alta pureza” en Berlín, que luego fue extraído para producir “coronas” moldeadas que descansan sobre una almohada de terciopelo, en vitrinas de exhibición en España.⁶ El objeto se retira del cuerpo, pero no sin su propio molde, su forma y la condición de su extracción, movilidad y materialidad. El oro que se exhibe del cuerpo de una mujer, nacida en Guatemala, llama la atención sobre una economía transnacional de extracción de recursos, dentro del orden geopolítico. Al mismo tiempo, el propio cuerpo de Galindo como arte produce una relación diferente con y como una mercancía global. Lo que queda es la sustancia viva de oro y ocho dientes impresos sobre esa almohada de terciopelo. Sin embargo, para todos los catálogos y ensayos, libros que se imprimen y documentos que se almacenan, estos restos materiales (y no) del cuerpo, producen sensaciones y paradojas

⁶ Trabajo encargado por House der Kulturen der Welt, Berlín, Alemania; producido por House der Kulturen der Welt, Berlín, Alemania y Prometeogallery di Ida Pisani. Cortesía de Prometeogallery di Ida Pisani, Italia.

irreductibles al texto, aparentemente sin traducción. Otros pasaron del cuerpo al texto. La profesora Leda Martins, de la Universidade de Minas Gerais, considera al performance como una filosofía encarnada de los afrodescendientes. Su trabajo se centra principalmente en la tradición bantú, en la que los movimientos del cuerpo crean lo que ella llama una “grafía”. Según la idea de Martins (2010) del tiempo en espiral, el cuerpo abre un espacio multidimensional, un lenguaje que puede considerarse una “sintaxis expresiva contigua” que surge de la presencia compartida de antepasados. Si el cuerpo recuerda y esa memoria es ancestral, entonces la autorización del cuerpo a la grafía proporciona una base completamente diferente a la inscripción. En este caso, el giro corporal es la máxima “performativa” que genera su propio espacio, tiempo y lenguaje, pero sin necesidad de palabras para hacer absolutamente nada. Mientras que la performatividad para J. L. Austin trata de autorizar a las palabras a hacer cosas en el mundo, el tiempo en espiral pasa *desde* el cuerpo en el mundo hasta la inscripción en la cual las palabras son el resultado y no el punto de partida. Aquí los ancestros lo autorizan, la danza es una práctica de escritura con el cuerpo como instrumento, una sintaxis temporal y espacial generada por los espacios creados entre un bailarín y otro. Martins llama a estos “agujeros en el tejido social” donde el tiempo y el espacio se abren para comunicarse con los antepasados. La espiral en esta filosofía de la encarnación es un movimiento muy particular en el que su significado como acto-experiencia no puede separarse de su función estética social.

Una de las preguntas que cobró fuerza en torno a la estética social fue cómo funcionó la personalidad icónica en la política y la cultura popular. En *Selenidad: Selena, las latinas y el desempeño de la memoria* (*Selenidad: Selena, Latinos and the Performance of Memory*, 2009), Deborah Paredes registra la popular conmemoración de Selena como un ícono de la feminidad latina. Selena se convirtió en una expresión colectiva de dolor en respuesta a la violencia nativista relacionada con la política de la industria musical y la expansión cultural de latinas/os en los Estados Unidos. La historiadora del teatro Jean

Graham-Jones (2014) aborda también la iconicidad en lo que ella llama el “femícono” para analizar específicamente cómo operan los íconos femeninos en el ámbito nacional desde el siglo XIX hasta la actualidad. “Femíconos” como Evita en Argentina, unieron cuestiones de poder afectivo, simbólico y material en un cambiante panorama mediático de radio, televisión y cine. De manera significativa, este trabajo se refiere a cómo los mensajes y la interpretación no solo en, sino a través de, varios medios juegan un papel en el mantenimiento o la alteración de los sistemas de representación. Quizá por estas razones, los académicos actuales parecen moverse cada vez más hacia enfoques transmediales en la cultura visual, el arte escénico y el performance popular. El libro de Patricia Ybarra, *Performando la Conquista- Performing Conquest* (2009), por ejemplo, se enfoca en una zona geográfica específica en Tlaxcala, México, a través de una cronología expansiva en el teatro, medios, comunicación visual y festivales. Una vez más, el giro performativo conecta estas importantes intersecciones disciplinarias de la actuación en vivo y las artes mediáticas con cuestiones integradas en las humanidades y las ciencias sociales. Teóricos como Jesús Martín-Barbero y Rossana Reguillo sin duda promueven el giro performativo de los estudios latinoamericanos hacia cuestiones más profundas de mediaciones y medialidad. Ambos académicos se formaron y enseñan en estudios de comunicación, pero con diferentes trayectorias. Martín-Barbero (1988) conecta el performance aún más con la expresión cultural popular, el mercado y las tecnologías. La telenovela puede ser un enlatado, pero brinda la ocasión de animadas interacciones y debates entre sus espectadores. Estos no están simplemente basados en texto, sino que dependen de su activación cultural e interpretación por parte de los espectadores. Quizás algunas de las cuestiones más urgentes del activismo y la estética están siendo planteadas por Rosanna Reguillo, quien plantea la pregunta de cómo la estética influye en la acción colectiva. Por ejemplo, en su trabajo sobre la política del miedo, Reguillo observa los efectos del espacio del “no-conflicto” que producen ansiedades sociales, monstruosidad y diversas formas de amenaza.

Para Reguillo, siguiendo a Foucault, el cuerpo es crucial como lugar de reproducción de la violencia estatal. Sin un análisis cuidadoso, la autora argumenta que el trabajo de concienciación o visibilidad de la violencia puede reproducirla con la misma facilidad. La estética es importante para la eficacia de los movimientos sociales. Así, Reguillo y otros cambian el “giro performativo” dentro de los estudios de comunicación para identificar y crear un nivel más complejo de agencia expresiva. Académicos como Jill Lane completan el cuadro con las preguntas sobre la “vivacidad” y evidencia cómo el cuerpo se transmite a través de ondas de radio y formas digitales.⁷ Cada vez más, las discusiones intermedias en torno al activismo y la estética nos obligan a reinventar el quién, el qué y el porqué de la investigación sobre performance, especialmente debido a los recursos desiguales, y la pregunta de a quién sirve realmente esta academia. Esto nos lleva a la segunda sección sobre lo imperativo para los cambios institucionales del giro performativo.

Los métodos imperativos

Necesitamos nuevos modelos y medios para abordar el performance que no mezclen repertorios de performance con “textos”. “El estudio del performance entonces ofrece una forma de repensar el canon y las metodologías rituales. Porque incluso cuando los académicos en los Estados Unidos y América Latina reconocen la necesidad de liberarnos del dominio del texto, como el objeto privilegiado o incluso único de análisis, nuestras herramientas teóricas continúan siendo perseguidas por el legado literario” (Taylor, 2003, p. 27). Separándose de los sistemas basados exclusivamente en texto, se trata de prácticas de interpretación, visualidad, memoria, espacialidad, temporalidad, recepción y transmisión que son irreductibles al texto. Por lo tanto, para comprender mejor cómo opera el performance como práctica,

⁷ Ver también Fuentes (2012).

necesitamos un instrumental distinto al de un modelo meramente basado en texto. Los académicos del nuevo milenio se centraron en plantear modelos que buscan interpretar y analizar mejor la historia y el lenguaje gestual de los repertorios de performance que han sido excluidos. ¿Qué tipo de historias están activadas? ¿Qué marco de testimonio importa: el acto del performance en vivo en el funeral o el repetido acto performado en los medios para audiencias locales familiares con De Blasio y el sindicato de policías, o la perspectiva de quienes se encuentran en diferentes partes del país y del mundo en 2017? La ampliación de lo que es considerado performance está íntimamente ligada siempre a las preguntas de cómo (y también por qué) un performance es producido, quién lo produce y cómo este organiza redes particulares de personas a lo largo del tiempo.

La implicación para los estudios históricos es tremenda, así como para los actos contemporáneos como los círculos de oración Lakota de Standing Rock de 2016, que accedieron a las voces de los ancestros de la séptima generación, a través de la danza y la oración. Leo Cabranes-Grant ve que esta ampliación de redes ocurre en torno a los usos de objetos en un contexto histórico, lo que abre el marco exponencialmente hacia qué y cómo entendemos el artefacto en tal contexto, trazando grandes posibilidades para el trabajo de investigación histórica y contemporánea en performance. Partiendo de la teoría del actor-red de Bruno Latour, Cabranes-Grant (2011) teoriza los intercambios interculturales “remapeando los vínculos relacionales que los hacen viables” (p. 500). Prestando atención a la complejidad de las redes, las “relaciones laterales dinámicas” develan las relaciones de trabajo y de poder material más profundas a veces ocultas por modelos que de otra manera se enfocan en la recepción entre actores y audiencias.

Dentro del área, estas relaciones laterales a menudo se ven favorecidas por las publicaciones, y en el giro performativo muchos han sobrevivido los últimos veinticinco años o más, como la *Revista Conjunto de la Casa de las Américas* (Cuba), editada por Vivian Martínez Tabares; *Teatro CELCIT* (Argentina), una publicación del Centro

Latinoamericano de Creación e Investigación Teatral y la *Latin American Theatre Review* (Estados Unidos), editada por Jacqueline Bixler y Stuart Day. Entre otros que participan en la proliferación de estos circuitos académicos y practicantes de performance, Zeca Ligiero desarrolló el Centro para el Estudio del Performance Afroamerindio, NEPAA de UniRio, presentando sus propias publicaciones e iniciativas de investigación. Sin embargo, nuevamente, en el nuevo milenio, el giro performativo no viene solo de la academia. Desde 2010, artistas y activistas hicieron visibles las protestas a favor y en contra del Estado en marchas en las calles y en línea, las cuales llevaron al performance hacia nuevas y vitales direcciones en todo el hemisferio y el mundo. Los estudiantes chilenos utilizaron el performance de manera creativa para centrar un debate nacional sobre los aumentos de tarifas en la universidad.

Multitudes relámpago desde Santiago hasta Montreal apoyaron a los movimientos sociales, utilizando en algunos casos nuevas tecnologías y pasando a las comunicaciones digitales y las redes sociales. Estas prácticas requieren nuevos métodos de investigación del performance. La antropóloga Claudia Briones (2007) hace una importante aclaración: que la praxis social es mucho más que explicar el “trabajo de campo”, es revisar el objetivo y los términos del compromiso. El esquema de observación del Norte a Sur necesitaba ser desmantelado finalmente. Surgieron alianzas, se establecieron grupos de trabajo, algunos fueron efectivos; otros se esfumaron. Aquellos que se aventuraron en el desafío se enfrentaron a las diferencias de poder que dieron forma, y en algunos casos erosionaron, las relaciones de colaboración. Desde 1998, el Instituto Hemisférico de Performance y Política, dirigido por Taylor, ha reunido a cientos de académicos, practicantes y artistas con una plataforma y visibilidad en su bienal Encuentro a fin de formar nuevos espacios para los estudios de performance. Agrupaciones como Yuyachkani,⁸ Mapa Teatro, Teatro Buendía y Fomma compartieron el escenario

⁸ Ver Miguel Rubio Zapata (2008), *El cuerpo ausente*.

con artistas y críticos de cultura como Jesusa Rodríguez y Luis Millones, solo por mencionar algunos. Cada plenaria se tradujo en al menos tres idiomas. Los grupos de trabajo se reunieron diariamente durante los nueve días de la conferencia, con performance todas las noches. El encuentro implementó el modelo de The Long Table de Lois Weaver para llevar a la gente a la mesa en construcciones menos jerárquicas. Aún así, surgieron contradicciones. Los participantes promovieron debates sobre derechos humanos exigiendo justicia en las capitales, mientras en los distritos rurales la sangre se derramaba impunemente.⁹ Sin embargo, como una conferencia paralela a LASA, el Hemi Encuentro permitió que surgiera un conjunto muy diferente de relaciones, preguntas y proyectos hacia un modelo intérprete-académico-activista en la academia. El proyecto Otros Saberes está creciendo actualmente en LASA para especificar estos desafíos e imperativos para la investigación, incluso el conocimiento escrito y la santidad de los registros, que tan a menudo han legitimado las demandas de la academia, están, como han señalado muchos académicos, sujetos a una reorganización radical por las mismas cuestiones, perspectivas y (des)habilidades del cuerpo humano. Como sostiene Taylor, el registro es todo menos estable. El giro performativo llama la atención sobre estas inestabilidades de lo que alguna vez se consideraron principios fundamentales en la academia. Refleja diferentes modelos para documentar la evidencia y la experiencia, y nuevos enfoques de mapas, lenguaje, criterios, etc.

El “giro” implica un cambio en la estructura misma de nuestros sistemas de producción de conocimiento. Sentimos los efectos en las aulas de aprendizaje activo y en el llamado “vuelco de salón” para privilegiar la resolución de problemas del mundo real y la mayor prerrogativa de las universidades de estar formadas por diversas poblaciones regionales y globales. La redirección de recursos para apoyar estos sistemas más amplios de producción de conocimiento

⁹ La misma semana del encuentro 2009 en Bogotá, cerca de una docena de personas fueron asesinadas en Cauca. Ver Paolo Vignolo (2009).

debe permanecer en el centro de la formación y la investigación. Este desafío es, en muchos sentidos, parte de la teoría y la práctica de los estudios del performance para situar la acción y los eventos junto a los sistemas de trabajo y producción que, a través de él, son visibles o invisibles. Profesores como Silvia Rivera Cusicanqui optaron por construir verdaderas bases físicas de una universidad alternativa. Es un enfoque que reconoce que necesitamos construir un verdadero espacio en el que se pueda realizar un estudio más profundo. Así, en un sistema de producción de conocimiento realmente generado por el público, las dimensiones estructurales del aula, los foros, y las personas que están en la mesa por elección y por invitación importan.

Producir y sostener la participación popular y ampliar las redes ha sido durante mucho tiempo uno de los objetivos de este giro performativo, y podríamos decir que la academia está trabajando arduamente para recuperar el tiempo perdido. A medida que se desarrollan nuevos proyectos, el objetivo es un intercambio Sur-Sur que combine el conocimiento escrito con el conocimiento basado en el performance, reconociendo más claramente lo que cada uno transmite, permite y rechaza. Los organizadores de espectáculos culturales de todos los continentes, los titiriteros (artistas títeres) y otros artistas callejeros y colectivos conocen este tipo de participación en los espacios públicos y con grandes grupos de personas trabajan por una organización y recursos sostenidos. Por esta razón, creo que el giro performativo podría inclinarse mucho más para tomar en serio las historias de performance y el performance como centrales para las posibilidades epistemológicas (y como tal, también políticas), basado en los contextos culturales específicos de las historias de performance en las Américas, el giro performativo se vuelve mucho más prismático y complejo. ¿El cambio hacia las prácticas basadas en performance cambiará la autoridad en torno a quién crea y quién se sienta a la mesa, o alrededor del tambor? Como muchos de los giros en la academia, el giro performativo significa una reorientación del poder y el propósito de las preguntas, una pedagogía y una epistemología que le da vuelco al aula de adentro hacia afuera, y posiblemente a la academia.

Bibliografía

- Agosin, M. (2008). *Tapestries of Hope, Threads of Love: The Arpillera Movement in Chile*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. London: Oxford University Press.
- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.
- Cabranes-Grant, L. (2011). From Scenarios to Networks: Performing the Intercultural in Colonial Mexico. *Theatre Journal*, 63(4), 499-520.
- Davis, T. (2008). Introduction. *The Cambridge Companion to Performance Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-10.
- Diéguez, I. (2007). *Escenarios Liminales: Teatralidades, Performances y Política*. Buenos Aires: Atuel.
- Eltit, D. (2000). *Emergencias: Escritos sobre literatura, arte y política*. Santiago: Planeta/Ariel.
- Fabricant, N. (2009). Performative Politics: The Camba Countermovement in Eastern Bolivia. *American Ethnologist*, 36(4), 768-783.
- Féral, J. y Bermingham, R. P. (2002). Theatricality: The Specificity of Theatrical Language. *SubStance*, 31(98/99), 4-108.
- Flores, V. V. (2001). *El Discurso de la Calle: Los Cómicos Ambulantes y las Tensiones de la Modernidad en el Perú*. Lima: Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Fuentes, M. A. (2012). Performance, Politics, and Protest en D. Taylor y M. Steuernagel (eds.), *What Is Performance Studies?* New York: Hemispheric Institute of Performance and Politics.
- Fusco, C. (1995). *English Is Broken Here: Notes on Cultural Fusion in the Americas*. New York: New Press.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper & Row.

- Graham-Jones, J. (2014) *Evita, inevitably: Performing Argentina's Female Icons before and after Eva Perón*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hamera, J. (2006). Performance, Performativity, and Cultural Poiesis in Practices of Everyday Life en D. Soyini Madison y J. Hamera (eds.), *The Sage Handbook of Performance Studies*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 46-64.
- La Fountain-Stokes, L. (2009). *Queer Ricans: Cultures and Sexualities in the Diaspora*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lane, J. (2003). Digital Zapatistas. *The Drama Review (TDR)*, 47(2), 129-144.
- Lovato, R. (2014). Fauxccupy: The Selling and Buying of the Venezuelan Opposition. *Latino Rebels*. <https://www.latinorebels.com/2014/03/13/fauxccupy-the-selling-and-buying-of-the-venezuelan-opposition/>
- Martín-Barbero, J. (1988). Matrices Culturales de las Telenovelas. *Estudios Sobre Las Culturas Contemporáneas*, 2(5), 137-163.
- Martins, L. (2007). Performances of Spiral Time en A. Gálvez (ed.), *Performing Religion in the Americas: Media, Politics and Devotional Practices of the Twenty- First Century*. Calcuta: Seagull, pp. 173-208.
- Millones, L. (1992). *Actores de altura: ensayos sobre el teatro popular andino*. Lima: Editorial Horizonte.
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Neustadt, R. (2001). *CADA día: la creación de un arte social*. Santiago: Cuarto Propio.
- Paredes, D. (2009). *Selenidad: Selena, Latinos, and the Performance of Memory*. Durham: Duke University Press.
- Phelan, P. (1993). *Unmarked: The Politics of Performance*. London; New York: Routledge.
- Reguillo, R. (2007). Condensaciones y desplazamientos: Las políticas del miedo en los cuerpos contemporáneos. *Emisférica*, 4(2).
- Richard, N. (1994). *La insubordinación de los signos: cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis*. Santiago: Cuarto Propio.

- Rivera- Servera, R. (2012). *Performing Queer Latinidad: Dance, Sexuality, Politics*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Rubio Zapata, M. (2008). *El Cuerpo Ausente*. Lima: Grupo Cultural Yyachkani.
- Savigliano, M. E. (1995). *Tango and the Political Economy of Passion*. Boulder: Westview.
- Scolieri, P. A. (2013). *Dancing the New World: Aztecs, Spaniards and the Choreography of Conquest*. Austin: University of Texas Press.
- Taylor, D. (1997). *Disappearing Acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, D. (2002a). Performance and/as History. *The Drama Review (TDR)*, 50(1), 67-86.
- Taylor, D. (2002b). Translating Performance. *Profession*, pp.44-50.
- Taylor, D. (2003). *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*. Durham: Duke University Press.
- Taylor, D. (2007). Remapping Genre through Performance: From 'American' to 'Hemispheric' Studies. *PMLA*, 122(5), 1416-1430.
- Taylor, D. y Steuernagel, M. (2013). *What Is Performance Studies?* New York: Hemispheric Institute of Performance and Politics.
- Turner, V. W. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. New York: Performing Arts Journal.
- Vignolo, P. (2009). *Ciudadanías en Escena: Performance y Derechos Culturales en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Ybarra, P. A. (2009). *Performing Conquest: Five Centuries of Theater, History, and Identity in Tlaxcala, Mexico*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

El giro hacia los feminismos

De los estudios culturales al pensamiento decolonial:
intervenciones feministas en los debates sobre cultura, poder y política en América Latina

Sonia E. Álvarez y Claudia de Lima Costa

El feminismo no ha sido considerado, ni lo es hoy, como un aspecto fundamental de las corrientes “predominantes” de los estudios latinoamericanos/latinoamericanistas sobre cultura, poder y política. Dentro de los estudios de género, las tendencias dominantes tampoco han tomado la cultura como eje principal de su análisis. Aunque puede decirse que las intervenciones feministas han tenido un impacto en los estudios culturales dentro de la academia angloamericana, esta influencia en el caso de los estudios latinoamericanos ha sido, en el mejor de los casos, marginal, a pesar de la clara relevancia de las políticas culturales en los comienzos del activismo feminista de la segunda ola en la región. Tomando como punto de partida el caso de Brasil, analizamos los diversos factores que ayudan a explicar cómo los estudios feministas hegemónicos han tendido a ignorar la cultura, especialmente las políticas culturales. Al comienzo de la década de 1990 las intervenciones culturales llevadas a cabo por

las activistas comenzaron a ser menos visibles debido al ascenso del feminismo más institucionalizado, profesionalizado y orientado a la creación de políticas. Desde el año 2000, las políticas culturales han vuelto a situarse en primer plano gracias a las múltiples expresiones de activismo feminista subalterno, junto con sus homólogos académicos, incluyendo los estudios decoloniales, transnacionales, queer, antirracistas y otras formas recientes de teorización feminista. El presente ensayo reclama la necesidad de volver a considerar el feminismo un elemento central de estos estudios ya que este ofrece un marco productivo para el campo de los estudios culturales, de poder y políticos desde el que avanzar durante, *al menos*, los próximos veinticinco años.

En busca del feminismo: la “presencia de la ausencia” en los estudios de cultura, poder y política en Latinoamérica

Pese a que tiene una influencia decisiva en el campo de los estudios culturales del Hemisferio Norte, la agenda feminista ha estado ausente en la mayor parte de los estudios culturales, de poder y políticos en América Latina. A continuación, analizamos los motivos de esta ausencia y comenzaremos con una breve historia del “secuestro feminista” de los estudios culturales británicos.

Cuando las feministas que trabajaban en el Centro de estudios culturales contemporáneos en Birmingham se constituyeron como un grupo de investigación revolucionaron la forma de trabajo del centro al incluir el género y a las mujeres como objeto de estudio. Las consecuencias más importantes e inmediatas de esta inclusión o, mejor aún, de estas “interrupciones” (Brundson, 1996) resultaron en un mayor enfoque en la esfera privada, así como en los espacios contra-públicos, en el desplazamiento de la categoría de clase como mecanismo primario de opresión, y en un nuevo énfasis en la subjetividad, la identidad, la sexualidad, el deseo y las emociones. La investigación de aquellas subjetividades que han sido tradicionalmente

posicionadas contradictoriamente permite a estos feminismos comprender que las categorías identitarias rara vez constituyen unidades sociales monolíticas, sino que, por el contrario, siempre han existido de manera compleja y conflictiva en intersección con otras identidades y relaciones de poder.

Dado su compromiso con el movimiento feminista, las académicas en el campo emergente de los estudios culturales feministas consideraron la subordinación y la dominación como algo más que una pura limitación epistemológica: algo inscripto en los cuerpos de las mujeres. Desde este campo se insistió en la importancia de analizar las dimensiones subjetivas y simbólicas de la experiencia femenina junto con la creación de un proyecto político de intervención en las estructuras que influyen y marcan el día a día de las mujeres. Esta doble vertiente proporcionó a las teorías feministas una serie de herramientas poderosas con las que hacer una incisión en la materialidad de la cultura y el poder.

Sostenemos, sin embargo, que no ocurrió algo equivalente, ni siquiera algo comparable, a esta “interrupción” feminista en el caso de los estudios culturales en Latinoamérica, o, como prefieren llamarlo algunos, los estudios sobre cultura, poder y política. La tradición intelectual de los estudios sobre cultura en la región se centra, principalmente, en los llamados “problemas mayores”, como el imperialismo, la dominación ideológica y la lucha de clases (tal y como como ya había sido articulado por los pioneros de los estudios culturales latinoamericanos en la década de 1970). Dicha tradición ignora las dimensiones de género, sexualidad y raza que tienen también un impacto sobre estos problemas, así como sus intersecciones con el capitalismo, el colonialismo, el “imperialismo cultural”, etcétera. En la década de 1980, exceptuando un puñado de contribuciones llevadas a cabo por intelectuales feministas comprometidas con la remodelación del campo de los estudios culturales –entre ellas, Jean Franco, Nelly Richard, Mary Louise Pratt, Silvia Rivera Cusicanqui, Francine Masiello, Debra Castillo, Marta Lamas, Heloísa Buarque de Hollanda y Carlos Monsiváis–, los debates predominantes se centraron en su

mayor parte en el posmodernismo, la lucha de clases, la cultura de masas y la hegemonía a través de la influencia de Gramsci, Althusser, la sociología de la cultura francesa, y la Escuela de Frankfurt (Del Sarto, 2004, p. 165).

Aún así, la corriente predominante de los estudios culturales se mantuvo imparable al hecho de que, para la década de 1980, cientos de organizaciones activistas feministas a lo largo de la región mostraron su intención de *interrumpir* las definiciones culturales dominantes sobre el concepto “mujer” y, más tarde, sobre el género y sus intersecciones con la raza, la sexualidad y la clase, entre otras. Muchas de las primeras activistas feministas *encarnaron* políticas culturales a través de prácticas innovadoras, de manifestaciones lúdicas y de intervenciones performativas cuyo objetivo era parodiar y desestabilizar los significados constitutivos que definían y sostenían las posiciones de poder con respecto al género. Las manifestaciones del Día internacional de la mujer –que han sido siempre una movilización importante para las feministas de toda América Latina– incluían normalmente novias vestidas de blanco con encaje y brujas montadas en escobas. Las feministas peruanas se unieron a otros activistas anti-Fujimori en acciones *lava-lav(b)andera* en la Plaza de Armas, donde se incluían limpiadoras (y algunos limpiadores) con baldes en los que lavaban ceremoniosamente la bandera nacional, la cual había sido “ensuciada” por la represión gubernamental y la corrupción. Las chilenas, que están mayormente conectadas con la izquierda, como ocurre también con otros movimientos feministas en la región, pusieron sus cuerpos, literalmente, en primera línea en la lucha contra Pinochet. El movimiento Mujeres por la Vida, por ejemplo, alzó sus *manos limpias* cuando los carabineros (con las manos manchadas de sangre) ignoraron las normas de caballerosidad y atacaron despiadadamente a las manifestantes con pistolas de agua. En resumen, mientras la mayor parte del resto de la izquierda seguía organizándose de manera jerárquica y entonando lemas anticuados (“un eslogan gastado nunca debería repetirse”), muchas activistas feministas mostraron una gran conciencia de que la cultura es

política, “porque los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan definir el poder social” (Álvarez *et al.*, 1998, p. 7).

A pesar de que las intervenciones activistas feministas cuentan con una presencia significativa, y a su vez marginalizada, en la esfera de la cultura, no existe un impacto paralelo en el campo académico de los estudios culturales en Latinoamérica. Esta ausencia se puede atribuir a la rigidez de la teoría crítica cultural marxista dominante, que es el espacio crítico privilegiado en el estudio de la relación entre cultura y poder. Este espacio ha sido tradicionalmente indiferente, cuando no abiertamente hostil, hacia los análisis de género, de sexualidad y de raza. Franco (2000) observa cómo, en su apogeo, los estudios culturales latinoamericanos:

parecen haber pasado por alto la constitución de lo femenino en la cultura como “la crisis de la masculinidad” permeada en tantas manifestaciones culturales. Mientras los estudios culturales citan teóricos de toda clase –desde Stuart Hall a Walter Benjamin, desde Bakhtin a Foucault–, prescinden de teorías de género en su análisis. Si en sus escritos mencionan el término *género*, lo hacen en compañía de otros términos como “etnias” o “identidades”, pero sin emplear las genealogías ni los alcances involucrados. Dicha omisión es particularmente desastrosa si tomamos en consideración que el género y la diferencia sexual no son cuestiones de mujeres y feministas, sino que afectan un espectro considerable de la sociedad desde las organizaciones sociales, la política, las formas de resistencia hasta la reproducción social (p. 76).

En este artículo clásico, Franco señala no solo la falta de una perspectiva de género en el trabajo de críticos como Néstor García Canclini, Jesús Martín-Barbero y Renato Ortiz, sino que muestra cómo esta falta también tiene lugar en el trabajo de mujeres como Beatriz Sarlo. Franco analiza el trabajo de críticas feministas latinoamericanas pioneras como Nelly Richard, Kemy Oyarzún, Marta Lamas y Lia Zanotta Machado, y detalla las diferentes maneras en las que estas

mujeres unen el género con temas como la igualdad y la diferencia, el estado neoliberal, la violencia contra las mujeres y los derechos de las mujeres indígenas.

La importancia del trabajo realizado por este pequeño grupo de críticas feministas no consiguió dejar una huella relevante en los estudios tradicionales sobre cultura y poder, ni mucho menos llegó al tipo de “interrupción” que apunta Stuart Hall en el caso del Reino Unido. Para Mary Louise Pratt, dicha tradición es como una hermandad nacional que crea e institucionaliza una serie de obstáculos y jerarquías con las que construye una cultura hegemónica favorable a las formaciones patriarcales y a las clases dominantes. Yúdice (2002) añade a las preocupaciones mostradas por Pratt y señala que esta tradición prestó una atención escasa a “las cuestiones de género y orientación sexual... por ejemplo, en el trabajo de Néstor García Canclini... Por lo general, la categoría de género se está abriendo camino en varias disciplinas a través del trabajo de feministas, pero no posee la misma importancia que en los Estados Unidos”. En esta misma línea, Nelly Richard (2010) define los estudios culturales como una disciplina que necesita de la incorporación de la teoría de género, la cual considera una dimensión fundamental de la crítica y la politización del conocimiento desde posiciones situadas en la diferencia (p. 160).

Otro ejemplo relevante en referencia a la continuada falta de influencia del género (la raza y la sexualidad) en los estudios culturales latinoamericanos se puede ver en *The Latin American Cultural Studies Reader* publicado en 2005. Esta antología revolucionaria de 818 páginas sobre el “estado de la cuestión” contiene, única y vergonzosamente, la contribución de seis feministas de un total de treinta y dos capítulos. Estas contribuciones tratan, según los editores, de asuntos culturales “más generales” (¿quizá más serios?).¹ El coeditor Abril Trigo afirma que:

¹ Se podría hacer una crítica similar del equivalente a esta antología en castellano, que se titula *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: El desafío de los estudios culturales*, editado por Mabel Moraña.

the most boisterous forms of U.S. and French feminism have not prospered in Latin America, where they many times have been deemed a bourgeois and metropolitan phenomenon and where women's demands have been integrated into wider sociopolitical agendas [...], feminism has stamped a solid though diffuse imprint on Latin American cultural studies [los feminismos más bulliciosos procedentes de Estados Unidos y de Francia no prosperaron en América Latina ya que allí eran considerados como fenómenos burgueses y metropolitanos. En Latinoamérica las demandas de las mujeres se habían integrado en una agenda sociopolítica más amplia [...], el feminismo dejó marcada una huella sólida pero difusa en los estudios culturales latinoamericanos.] (p. 370).

Como resulta evidente en nuestro análisis previo, la noción de que hubo una “fuerte pero difusa” influencia del feminismo en los estudios culturales latinoamericanos es, en el mejor de los casos, un pensamiento optimista, y en el peor, rotundamente engañoso, como lo es la afirmación de Trigo sobre que el feminismo no encontró un caldo de cultivo en la región.

A pesar del fallo de las elaboraciones de conocimiento masculinistas, incluyendo los estudios culturales, de reconocer e incorporar las contribuciones del feminismo, se pueden encontrar, de una forma dispersa, líneas de estudios culturales feministas en la mayoría de los países. Como sugieren María Teresa Martínez *et al.* (2014), la crítica literaria feminista, los estudios de memoria de mujeres víctimas de dictaduras y los análisis de intervenciones performativas llevadas a cabo por mujeres, por tomar unos ejemplos, consiguieron crear cauces importantes dentro de muchas prácticas políticas, metodológicas y epistemológicas. No podemos hacer justicia a todas estas contribuciones y a su alcance, pero mencionaremos una selección de las que han sido particularmente influyentes en la crítica cultural feminista, pese a que hayan sido poco valoradas y poco citadas dentro de los estudios culturales dominantes (y masculinos) tanto en el norte como en el sur de América.

En Chile, por ejemplo, el extenso trabajo de la emigrada francesa Nelly Richard sobre las tensiones entre estética y política, así como sus lecturas deconstructivas del género, fueron fundacionales a los estudios culturales, de poder y política. Como editora de la renombrada *Revista de Crítica Cultural*, sus escritos tuvieron influencia más allá de los círculos feministas. En Argentina, el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género de la Universidad de Buenos Aires fue clave en la legitimación de los estudios culturales feministas como muestra su reconocida *Revista Mora*. La revista feminista argentina *Feminaria* (1988-2007), bajo la dirección de Lea Fletcher, jugó un papel importante en la articulación de una crítica cultural que incluyera análisis feministas de la producción literaria realizada por mujeres. El suplemento feminista del periódico argentino *Página/12* también se sitúa como un intento de trazar conexiones entre los discursos académicos y las lecturas activistas feministas de la cultura, el poder y la política, como se puede ver en su esclarecedor análisis de Francine Masiello (2000). Y en México, Marta Lamas, a la cabeza de la renombrada *Debate Feminista* –bajo nuestro punto de vista, el mejor ejemplo de revista de estudios culturales feministas de la región– estableció una importante agenda para los análisis que giran en torno al género, la raza y la etnia, así como para las intervenciones culturales feministas.

La disciplina del género y la marginalización de los estudios culturales feministas en Brasil

A pesar del lugar relativamente visible que ocupan los estudios feministas dentro de la academia brasileña desde la década de 1980, al menos en comparación con otros contextos latinoamericanos, los estudios culturales han encontrado más resistencia de la que cabía esperar, tanto dentro como fuera de los estudios sobre la mujer. Es en la década de 1990 cuando los estudios culturales feministas –marcados por las teorías postestructuralistas– comenzaron a encontrar

un hueco en las revistas y conferencias de las principales asociaciones profesionales en Brasil. A continuación, examinamos cuatro posibles razones que pueden haber contribuido a esta situación tan precaria: la coyuntura específica en la que se hallaba la sociedad brasileña; la resistencia a la investigación interdisciplinar dentro de los estudios de género en Brasil; la falta de traducciones de publicaciones académicas feministas de otros países; y el silenciamiento continuado de voces marginalizadas (por ejemplo, aquellas de afrodescendientes o lesbianas) dentro de la academia brasileña.

En su intuitivo análisis del campo de los estudios de las mujeres en Brasil a mediados de la década de 1990, Albertina Costa (1996) argumentaba que las transformaciones sociales radicales que tuvieron lugar bajo el régimen autoritario de la década de 1970 –como fueron la urbanización, la expansión de los medios de masas y la mejora de los estándares educativos– tuvo implicaciones profundas para el estatus social de las mujeres, algo que se vio reflejado también en las rígidas estructuras burocráticas de la academia. A la vez que el número de estudiantes universitarias creció en esta época, los temas relacionados con las mujeres se situaron en el centro de sus pesquisas académicas. Además, las reformas de la estructura universitaria, la expansión de los programas graduados y los incentivos estatales a la investigación científica fueron parámetros que contribuyeron a la aparición de proyectos de investigación que dieron prioridad a “las problemáticas relacionadas con las mujeres”.

Sin embargo, Costa también sugiere que, dado el contexto de “modernización” económica, injusticia social y represión –y “in accordance with the then predominant paradigms of dependency theory, the Latin American version of Marxism, and modernization theory” [“según los paradigmas predominantes en aquel momento dentro de la teoría de la dependencia, la versión latinoamericana del marxismo y la teoría de la modernización”] (p. 39)– las áreas de investigación aplicada en lo que concierne a trabajo, población y desarrollo se convirtieron rápidamente en el “gueto” de las intervenciones feministas. Además, las feministas se enfrentaron a presiones tanto

de sus compañeros académicos como de las agencias de investigación que buscaban su adhesión a lo que se consideraban estándares “científicos”. A raíz de estos factores, Costa sostiene que fue difícil para el feminismo académico brasileño poder presentar una postura más desafiante respecto a los cánones académicos.

Esta situación comenzó a cambiar desde mediados de la década de 1980, durante las fases finales de la transición del régimen militar autoritario, lo cual dio paso a la emergencia de movimientos sociales y a la aparición de nuevos sujetos políticos y de nuevas identidades. Durante este período, los estudios de las mujeres como campo de investigación se expandieron y diversificaron para incluir nuevos temas (como la sexualidad, el cuerpo, el estudio de la vida diaria) y también nuevas áreas disciplinares (historia, antropología, literatura, política, comunicación). La década de 1980 fue testigo del establecimiento de centros independientes y de espacios dentro de las universidades para los estudios de las mujeres, por ejemplo el grupo de investigación pionero que se organizó en la Função Carlos Chagas en São Paulo a mediados de la década anterior y el Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher e Pesquisas sobre a Mulher (NE-PEM) de la Universidad Federal de Minas Gerais, fundado en 1984.

A finales de la década de 1980, el término “género” acabó reemplazando, de manera gradual, a la categoría “mujer”, tanto dentro como fuera de la academia y en los sectores activistas más profesionalizados. Este cambio fue motivado, en parte, por la creciente influencia de los debates teóricos feministas a nivel transnacional, así como por algunas fundaciones internacionales como la Fundación Ford. Como Ana Alice Acosta y Cecília Sardenberg apuntan en su convincente (y polémico) artículo de 1994, el desplazamiento de la categoría mujer por la de género tuvo consecuencias contradictorias. Por un lado, este giro conceptual presentó a las feministas con la oportunidad de dejar atrás el “gueto” de los estudios de las mujeres y “para a conquista de um espaço de reflexões a um outro nível, bem mais amplo, que atravessasse outros campos de saber e incorpore, não só mulheres, mas a comunidade científica como un todo” [“de conquistar un

espacio de reflexión a otro nivel, uno más amplio, que vaya más allá de los límites, hacia otros campos de conocimiento y que incorpore, no solo a las mujeres, sino a la comunidad científica como un todo”] (p. 394). Por otro lado, el uso del término género, en muchas instancias, solo supuso un cambio de etiqueta, pero no de contenido. Es decir, las investigaciones continuaron conceptualizando a la mujer como una esencia preexistente, sin tomar en cuenta que esta categoría es construida de manera cultural, social y relacional. Más allá de fracasar a la hora de derrumbar los divisivos muros de las disciplinas tradicionales a través de prácticas más interdisciplinarias, la creciente atención prestada a los estudios de género (al contrario de lo ocurrido en el caso de los estudios de las mujeres y los estudios feministas) supuso una despolitización del feminismo académico que acentuó la ruptura entre “teoría” y “práctica”, ahondando las tensiones entre las feministas académicas y las activistas. En una crítica mordaz a las compañeras que denominaron *genéricas*, Costa y Sandberg (1994) afirmaron que:

para a academia é muito mais fácil assimilar “estudos de gênero” do que o “feminismo”, sempre identificado pelos setores mais resistentes com a militância e não com a ciência. Portanto também muito mais digerível para uma parcela significativa das acadêmicas que assim puderam incorporar-se aos women’s studies sem correr o risco de serem identificadas com o feminismo, engrossando assim o que as militantes feministas chamam pejorativamente de *genéricas* [para la academia es mucho más fácil asimilar los “estudios de género” que el “feminismo”, ya que este siempre ha sido identificado por los sectores más reticentes como militancia en lugar de como ciencia. Por tanto, también es mucho más digerible por un sector significativo de las académicas que pueden ahora incorporarse a los women’s studies sin correr el riesgo de ser identificadas con el feminismo, engordando así las filas de lo que las militantes feministas llaman de manera peyorativa las *genéricas*] (pp. 395-396).

Ciertamente, la búsqueda del “rigor y la excelencia” científicos junto con la rígida estructura de la academia brasileña impidió que

existiera un diálogo entre las académicas feministas de diferentes disciplinas, lo que entorpeció el cuestionamiento del canon científico, una de las facetas fundamentales de la teoría feminista *y* de los estudios culturales.

El caso de la crítica literaria merece especial atención si consideramos su papel como precursora de los estudios culturales en Latinoamérica. Heloísa Buarque de Hollanda (1992) lamenta la formación lenta y tardía de la tradición literaria feminista en los departamentos de literatura en Brasil al mencionar que no fue hasta 1986 cuando se constituyó la división de “Mujeres en la Literatura” como la mayor asociación profesional de literatura y lingüística. Incluso teniendo en cuenta la creciente importancia de los trabajos interdisciplinarios y la cada vez mayor legitimación de géneros literarios alternativos, como son el testimonio, los diarios y el romance popular, la crítica feminista fue mantenida a raya. Aunque las mujeres escritoras estaban (y están hoy) ampliamente ausentes del canon literario brasileño, varias investigadoras, entre ellas Zahidé Muzart y Constância Lima Duarte, desvelaron la existencia de abundantes espacios contra-públicos femeninos en los siglos XIX y XX donde una economía literaria informal circulaba entre las mujeres ricas (p. 66). A pesar de la clara evidencia de la producción literaria femenina, Hollanda afirmaba que las críticas feministas no habían tenido éxito a la hora de influir en la crítica literaria predominante.

La falta de materiales bibliográficos sobre mujeres, notablemente aquellos publicados en otros países latinoamericanos, supuso otro motivo por el cual las académicas feministas brasileñas tuvieron dificultades a la hora de descartar las “herramientas del amo” y construir un nuevo campo de conocimiento. Algunas teorías, particularmente si estas se encuentran bajo la etiqueta del feminismo, circulan menos que sus homólogas masculinas cuando consideramos el negocio de la traducción. No es extraño hallar traducciones al portugués de filósofos continentales, pero es raro encontrar traducciones de autoras como Haraway, Spivak, Hooks, Hill Collins o Anzaldúa. Como afirma Sandra Azeredo (1994), gran parte de la teorización realizada por

feministas brasileñas tempranas era de autoría blanca y económicamente privilegiada [heterosexual y de izquierdas]. Para estas autoras, las cuestiones de las diferencias y las posiciones subjetivas múltiples se solían limitar al par género-clase. La raza no importaba, como tampoco era relevante la sexualidad o la identidad de género.

La indisciplina de los feminismos y la multiplicación de las intervenciones culturales y políticas en Brasil

Consolidado como una parte crucial, aún marginado y habitualmente silenciado, el activismo feminista que surgió a partir de la llamada segunda ola floreció en la primera mitad de la década de 1990. Aquí se incluían organizaciones feministas en las que participaron mujeres afrocaribeñas, mujeres pobres y de clase trabajadora, lesbianas, mujeres trans, y otras mujeres que entraban en esa categoría de “el otro” que contemplaba el feminismo temprano. El feminismo (y “las mujeres”) se convirtieron de forma evidente en un espacio más plural, heterogéneo, multifacético y, con el tiempo, “interseccional”, y las prácticas feministas tomaron un carácter más beligerante, tanto cultural como políticamente.

Las diversas y múltiples caras del activismo feminista, la proliferación de publicaciones feministas alternativas, revistas académicas, núcleos universitarios, conferencias feministas, etcétera, inundaron gradualmente la teoría feminista, logrando de forma progresiva un alejamiento de su anclaje en la intersección entre género y clase. El informe sobre el estado de la cuestión en los estudios sobre mujeres en varias disciplinas, *Uma Questão de Gênero* [Una cuestión de género], editado por Albertina Costa y Cristina Bruschini (1992), se establece como un punto de referencia de esos tiempos de cambio. Hace referencia a los cambios epistemológicos en la academia feminista, desde cuestiones de identidad a la idea de la diferencia, desde lo singular a lo plural, mientras presta atención al género en el contexto de otras divisiones sociales y reconoce el giro postestructuralista en la teoría social y cultural.

La Cuarta Conferencia Mundial sobre Mujeres que tuvo lugar en Pekín en 1995, y en especial lo que vino después, marcó un cambio similar en la “indisciplina” de los activismos feministas de Brasil y de otros lugares de América Latina (Álvarez, 1998; Álvarez *et al.*, 1998). Para la segunda mitad de la década de 1990 estaba claro que el proyecto feminista de influenciar las esferas políticas oficiales, tanto nacionales como internacionales, había propiciado unos resultados muy escasos. Si, anteriormente, hubo algunos elementos de la agenda feminista que habían sido incorporados en los tratados internacionales y en algunas políticas locales, para finales de 1990 era cada vez más evidente que los cambios significantes en las condiciones de vida de la mayoría de las mujeres estaban bloqueados por la intensificación de la globalización neoliberal y de la erosión simultánea de las políticas ciudadanas y sociales.

En el cambio de siglo, se impulsó otro giro significativo en el activismo feminista a través del debate, de la crítica y de la autocrítica dentro del campo del feminismo sobre la excesiva focalización previa en las “políticas de género” nacionales e internacionales en detrimento de otras áreas de la intervención político-cultural. Un cambio que, como explicaremos a continuación, encontró compañeros de viaje teórico y académico en otros campos de la producción del conocimiento recientes como algunas variantes de los estudios decoloniales, afrodescendientes, indígenas, antirracistas, *queer* y transfeministas. Consideramos que la imbricación de cultura-poder-política está en el centro de este último giro feminista. Queremos ilustrar este cambio, primero, con respecto al activismo con una referencia breve a tres “marchas” feministas en Brasil y a dos “festivals”.

Si en 1995 Pekín marcó el punto álgido de la defensa de las políticas de género organizadas por diferentes ONG, el Foro Social Mundial (FSM), cuya primera edición tuvo lugar en la ciudad brasileña de Porto Alegre en 2001, sirvió como ejemplo de las transformaciones que estaban teniendo lugar en el activismo feminista. La Marcha Mundial das Mulheres (Marcha Mundial de la Mujeres o MMM), surgida por primera vez en Quebec, encontró un caldo de

cultivo en Brasil en el momento de su fundación en el año 2000 y se convirtió en un actor político-cultural poderoso en el FSM desde el inicio. Con sede central en la ONG de São Paulo Sempre Viva Organização Feminista (SOF), la cual tiene fuertes conexiones con grupos de mujeres urbanas y rurales, así como con mujeres pertenecientes a sindicatos a lo largo y ancho del país, la MMM promovió de forma insistente que el FSM incorporara las problemáticas referentes al género y a las mujeres de forma transversal, es decir, en todos los aspectos que se incluían en el programa político del Foro. Centrado principalmente en una dicotomía de clase-género actualizada (es decir, antineoliberal), debido a sus lazos con una de las facciones más influyentes del Partido de los Trabajadores, la MMM brasileña también ha sido *literalmente* instrumental en situar en primera línea del FSM prácticas lúdicas y transgresoras en cuanto al género. Mediante sus marionetas gigantes que representan a mujeres trabajadoras “normales y corrientes” y con su efusiva *batucada feminista* –donde se utilizan a modo de instrumentos de percusión elementos propios del hogar “femenino” como cubos, ollas o sartenes– la MMM se abrió camino hasta llegar a liderar las manifestaciones “carnavalescas” que típicamente sirven de apertura a los eventos del FSM.

Muchas de las prácticas de la MMM en Brasil continúan centrándose en promover la conciencia política a través de la cultura. Esto resulta evidente en los frecuentes talleres de arte y performance destinados a sus miembros de clase baja y trabajadora. Su batucada ha evolucionado hasta convertirse en una *fuzarca* a gran escala, semiautónoma, ruidosa e irreverente –popularmente entendida como una fiesta, una juerga, un tiovivo, una *farra, folia*– la cual se realiza en la MMM y en otras manifestaciones de la izquierda/populares. Incluimos un ejemplo de una de las *marchinhas* recientes, un género musical carnavalesco, de la *fuzarca*, titulada “Marchinha sem água”. Fue compuesta para protestar frente a la severa escasez de agua en 2014-2015 en São Paulo, resultante en su mayoría de la incompetencia y negligencia del gobierno estatal conservador:

Ai ai ai ai

A água tá acabando e o meu trabalho aumenta mais

Ai ai ai ai

Depois de um dia inteiro nem um banho eu posso mais

É um sistema que alimenta o capital

Enquanto privatiza acaba a água mineral

A culpa não é do povo é do governo estadual

Eu quero fim do sistema patriarcal.²

[Ay ay ay ay

Se acaba el agua y cada vez tengo más trabajo

Ay ay ay ay

Tras un día trabajando no puedo ni tomar un baño

Es un sistema que alimenta al capital

Privatiza y se acaba el agua mineral

No es culpa de la gente, es del gobierno estatal

Quiero acabar con el sistema patriarcal]

Una *marcha* bastante diferente –ya que no está conectada de forma explícita con partidos políticos o con formaciones de la izquierda– es la *Marcha das Vadias*, la versión brasileña del ahora fenómeno global “Slut Walk” [Marcha de las Putas] que ha movilizado a decenas de miles de mujeres jóvenes, transfeministas, así como a hombres jóvenes gay y heterosexuales solidarios con la causa, en docenas de ciudades en Brasil desde su primera edición en el año 2011. Literalmente encarnando su feminismo a través de la escritura en sus cuerpos de eslóganes inconformistas hacia el género, queer, antirracistas, pro-justicia

² Marchinha sem agua-Fuzarca Feminista SP. www.youtube.com/watch?list=UU-h0Eth5qo5-S1IMigJhTLdg&v=GbjyzXt7VzI

social e inclusivos hacia la comunidad trans, la rebelión pública y la resistencia mostrada por las *Vadias* hacia las normas de género y sexualidad constituyen sin pudor una política cultural radical.

Por que vadia?

Vadia (substantivo)

- Nos apropriamos desse nome porque nos demos conta que é uma palavra usada para se dirigir a nós mulheres diante de qualquer atitude de liberdade, sobretudo sexual. Se ser livre é ser vadia, somos todas vadias.

- Vivemos em uma sociedade que se escandaliza diante de uma palavra forte mas não diante da violência.

[¿Por qué puta?

Putá (sustantivo)

- Nos apropriamos de este nombre porque nos hemos dado cuenta de que es una palabra que se usa para dirigirse a nosotras, las mujeres que tienen cualquier actitud de libertad, sobre todo libertad sexual. Ser libre es ser puta, todas somos putas.

- Vivimos en una sociedad que se escandaliza más ante una palabra fuerte que ante la violencia.] (Ferreira, 2013, p. 40).

Gleidiane Ferreira, ella misma una *vadia* perteneciente a *Coletiva das Vagabundas do Desterro*, de la ciudad sureña de Florianópolis, explica que el uso del término ha propiciado un debate extenso tanto entre las propias feministas como entre sus críticos. Ferreira sostiene que, como ocurre desde la perspectiva estadounidense “que buscou exprimir outra conotação para o termo queer, a luta pela ressignificação do termo Vadia –recorrentemente utilizada no Brasil, como expressão de escárnio e xingamento– foi um dos objetivos principais da construção das marchas” [que buscó extraer otra connotación para el término queer, la lucha por la resignificación del término Vadia –comúnmente utilizado en Brasil como expresión de mofa o insulto– fue uno de los objetivos principales de las marchas] (p. 40).

La *Marcha das Vadias* representa una intervención cultural que, junto con la escena anarquista, la gente del hip hop, las *Blogueiras Feministas* (blogueras feministas), las *Blogueiras Negras* (blogueras negras), las “minas do rock” (chicas del rock), y otras muchas expresiones lúdicas de los últimos años señalan la creciente “popularización del feminismo” entre las nuevas generaciones de activistas. Muchas feministas de la década de 2010 afirman que quieren construir un movimiento feminista que vuelva de nuevo a las calles (Name y Zanetti, 2013, p. 15). Muchas ven el feminismo a través de una lente irreverente: quieren que “el feminismo se convierta de nuevo en una amenaza”.³

Al igual que con la *Marcha das Vadias* y la *fuzarca* del MMM, una amplia variedad de expresiones del feminismo heterogéneo, frecuentemente (y creemos que erróneamente) agrupado bajo la categoría homogeneizante *feministas jovens* [feministas jóvenes] están decididas a debilitar las formaciones de poder dominantes a través de políticas culturales innovadoras. Un formato reciente y novedoso de organización es el “festival”, un formato que, como explica un grupo de activistas que organizaron el primer *AntiFest Suspirin Feminista* en Belo Horizonte en abril de 2014, es más fluido, menos estructurado que los tradicionales *encontros* feministas de antaño: “es algo mucho menos académico, algo así como hazlo tú mismo, en contacto con la calle, con la idea de reunirse y hacer las cosas por uno mismo”;⁴ es “un suspiro [a *suspirin*] de aire feminista en medio de la violencia machista y de los problemas cotidianos. Es un intento de llevar a cabo modos feministas de relacionarnos unos con otros y de construir espacios autónomos de resistencia feminista” (Martello, 2014, p. 50). Como ejemplo de sus agenda político-cultural es suficiente decir que el evento anarco-autónomo incluía “cocina vegana, espectáculos, debates sobre transfeminismo, activismo feminista en contra del sistema de prisiones industrializado, discusiones sobre

³ Las citas que aparecen aquí están tomadas de nuestra entrevista colectiva con miembros de la Colectiva Vadias do Desterro, Florianópolis (Brasil) que tuvo lugar el 13 de noviembre de 2013.

⁴ Entrevista grupal en Belo Horizonte (Brasil). 13 de febrero de 2014.

pelo afro, binarismo, publicaciones de zines, talleres de autodefensa, gordofobia y *cuerpa* [una forma queer de referirse al cuerpo], FTM, *brinquedas* [una forma queer de referirse a los juguetes sexuales], hágalos usted mismo, y azotes, entre otras” (ibid.).

El antifestival estaba inspirado en un festival similar que tuvo lugar anualmente en Salvador, Bahía, entre 2010 y 2013: el *Festival Vulva La Vida*, cuya tercera edición llevó por eslogan “orgulhosamente feministas, necessariamente inconvenientes”. El llamamiento público a la reunión describió el evento como sigue:

Trata-se de um festival de contra-cultura feminista: através da ética do faça-vocêmesma, acreditamos que a mudança não depende da iniciativa dos partidos e instituições políticas; devemos praticá-la no dia-a-dia, desenvolvendo novos valores para as relações travadas no cotidiano. Isso implica em repensar nossos hábitos mais “íntimos”, fazendo a revolução das ruas à cama. Política também é diversão! [Se trata de un festival de contracultura feminista: a través de una ética hazlo-tú-misma, afirmamos que el cambio no depende de la iniciativa de los partidos ni de las instituciones políticas; debemos ponerlo en práctica a diario, desarrollar nuevos valores para las relaciones que se forman en el día a día. Eso también conlleva repensar nuestros hábitos más “íntimos”, haciendo la revolución de las calles a la cama. ¡La política también es diversión!] (Gonçalves *et al.*, 2013, p. 19).

Aún así, algunas feministas afrobrasileñas critican la *Marcha das vadias* y otras expresiones culturales transgresivas y feministas llevadas a cabo por, en su mayoría, feministas blancas de clase media, como los *Festivais*, por las dificultades que presentan a la hora de tratar las especificidades de las mujeres negras y demandan que el antirracismo deje de ser algo meramente de palabra y se convierta en una práctica cotidiana practicada por todo el mundo, hombres y mujeres (Hermida, 2014, p. 13). Una feminista negra organizadora de *Vadias* en Salvador sostiene que “el racismo nos etiqueta como putas y zorras desde el día que nacemos en base a la raza. El racismo histórico nos limita y encierra dentro de nuestra propia sexualidad y

eso es algo que, desde hace años, las mujeres negras han luchado por deconstruir” (p. 14).

El movimiento de mujeres negras en Brasil se está convirtiendo, por mantener conexiones con otros movimientos feministas sobre distintos aspectos y en distintos momentos, en un extenso y diverso campo discursivo de acción compuesto por mujeres de diferentes contextos. Entre ellas se puede encontrar empleadas domésticas, *quilombolas* (mujeres procedentes de antiguos territorios esclavistas o cimarrones), lesbianas, mujeres de comunidades africanas religiosas y jóvenes / *hip-hoppers/ grafiteiras* (mujeres que realizan grafitis) / *b-girls* (bailarinas de breakdance) / *capoeiristas* y otras.⁵ Dentro de estos grupos existen mujeres, y algunos hombres y personas transgénero, que se identifican como feministas negras. Es importante destacar que la Marcha de mujeres negras contra el racismo, la violencia y en defensa de “vivir bien” de 2015 representa un proceso reciente que ha implementado una metodología innovadora que reconoce la diversidad.

Los esfuerzos a nivel nacional llevados a cabo por la Marcha hacen de la política cultural su eje central, incluyendo religiosidad afro, musicalidad, performance, eventos comunitarios sociales e interactivos, Hip hop y una variada mezcla de expresiones lúdicas que atraen a mujeres “que nunca se desplazaron desde los espacios que ocupaban a reuniones realizadas desde el feminismo hegemónico para organizar la *Marcha*”.⁶ El proceso apelaba a una forma específica a toda la variedad de sectores tanto organizados como desorganizados de mujeres negras y aliados (de cualquier género o raza) a que se unieran en su proclamación de la mujer negra como sujeto de su propia vida, integrantes de una ciudadanía racialmente transformada y con conciencia de género.

⁵ Entrevista colectiva con “feministas jóvenes” de varias identidades raciales, sexuales y de género y de diferentes sectores del campo feminista de Bahía en Salvador, Bahía (Brasil). 13 de mayo de 2014.

⁶ Entrevista colectiva con feministas negras en Salvador, Bahía. 11 de mayo de 2014. www.marchadasmulheresnegras.com/

Temos interesse especial em mobilizar: meninas negras, adolescentes e jovens negras, do campo e das cidades; negras enfermeiras, negras professoras, negras empregadas domésticas, negras quilombolas, ... negras prostitutas, negras médicas, negras ligadas às religiões de matrizes africanas, ... negras cujos filhos/as foram assassinados pela polícia, negras lavadeiras, negras cozinheiras, negras da construção civil, ... negras nerds, negras punks, negras emos, negras desportista, negras artistas, negras atéias, ... negras rapers, negras funkeiras, negras DJs, negras grafiteiras, negras garis, negras empresárias, ... negras lésbicas, negras bissexuais, negras transexuais, negras modelos fashions, negras sem terra, negras atingidas por barragens, negras sem teto, ... Ou seja, todas as mulheres negras, inclusive, e principalmente, as quem foram e/ou estão sendo discriminadas por vizinhos, por médic@s, por dentistas e outros, mas que têm se sentido impotente diante de tão grande opressão. [Estamos interesadas en movilizar a las niñas, a adolescentes y a jóvenes negras, de las ciudades y las áreas rurales; a las negras enfermeras, a las negras profesoras, a las negras empleadas domésticas, a las negras *quilombolas*, ... a las negras prostitutas, a las negras doctoras, a negras relacionadas con las religiones de origen africano, ...a negras cuyos hijos e hijas han sido asesinados por la policía, a negras lavanderas, a negras cocineras, a negras albañiles, ... a negras nerds, a negras punks, a negras emos, a negras deportistas, a negras artistas, a negras ateas, ... a negras raperas, a negras *funkeiras*, a negras DJ, a negras graffiteras, a negras barrenderas, a negras empresarias, ... a negras lesbianas, a negras bissexuales, a negras transexuales, a negras modelos, a negras sin tierra, a negras afectadas por las presas de agua, negras sin techo, ... Es decir, a todas las mujeres negras, incluyendo, y principalmente, a las que hayan sido y/o estén siendo discriminadas por sus vecinos, por los médicos, por los dentistas, o por otros, y que se hayan sentido impotentes a la hora de enfrentarse a esa opresión].⁷

⁷ Convite geral marcha das mulheres negras. www.marchadasmulheresnegras.com/#historico/c1xsb

La marcha que tuvo lugar en Brasilia el 18 de noviembre de 2015 fue la culminación de un proceso de movilización nacional sin precedentes que abarcó varios años. Guiado por las feministas negras, pero incluyendo cada sector imaginable de la organización de mujeres afrodescendientes y también gran parte del movimiento negro de “género mixto” en Brasil. La idea de “vivir bien” en el nombre de la Marcha apela al discurso decolonial, muy relevante en los círculos feministas y en otras partes de América Latina, pero que también está ganando tracción entre algunas teóricas feministas y mujeres activistas negras e indígenas en Brasil (Costa, 2014; Cardoso, 2014) como veremos a continuación.

¿Más allá de lo cultural? El giro decolonial feminista, equívocos y las políticas feministas de la traducción

Hasta ahora hemos explorado el cambio que llevó a un mayor énfasis en la imbricación del trío cultura-poder-política dentro del campo del feminismo activista-intelectual. Esta transformación también representa una respuesta a una serie de nuevos retos planteados por las nuevas configuraciones epistemológicas y ontológicas a las que se enfrentan las teorías feministas en el siglo XXI. En términos epistemológicos, los movimientos que buscan la descolonización del género han sido liderados mayormente por feministas subalternas en Latinoamérica y han logrado implementar un profundo cambio de paradigma. Estos movimientos que se hayan geopolíticamente en una herida colonial y que enfatizan el rol del género como un elemento clave de la colonialidad del poder han conseguido proponer retos radicales a los cánones autorizados así como han implementado nuevos métodos que articulan saberes alternativos, lo que Walsh (2007) describe como el “pensamiento propio” de América Latina (p. 231) o lo que para Lélia Gonzalez (1988) es el feminismo *amefricano* (un feminismo que proviene de la América afro-indígena-latina).

Según María Lugones (2007), reconocer el género como una categoría colonial nos permite contextualizar históricamente el

patriarcado y poner énfasis en los mecanismos en los que la heteronormatividad, el capitalismo y las clasificaciones raciales están siempre relacionados entre sí. Lugones (2016) también afirma que el binarismo de género introduce una jerarquía más: entre lo humano y lo no humano. Uno de los objetivos de la misión civilizadora cristiana era transformar a los “no humanos colonizados” (mujeres y hombres negros e indígenas) para categorizarlos como humanos. Por consiguiente, el sujeto femenino colonizado no humano no fue solo racializado sino también reinventado como mujer a través de los códigos occidentales de género.

Partiendo de los textos de la feminista nigeriana Oyeronke Oyewumi (1997) y de la escritora y novelista nativa americana Paula Gunn Allen (1992), Lugones y otras autoras argumentan que, por un lado, el género, junto con la raza, eran constructos coloniales que racializaban y dotaban de género a las sociedades subalternas. Sostenían que el género nunca había sido un principio organizativo o una categoría jerárquica en las comunidades tribales antes del “contacto” y de ahí la necesidad de decolonizarlo. Por otro lado, Rita Segato (2008) se basa en su estudio de la comunidad yoruba y presenta evidencia de nomenclatura de género en esta cultura para afirmar que las sociedades tribales y afroamericanas revelan la existencia de un claro orden patriarcal que es, sin embargo, distinto del patriarcado occidental. Segato lo llama un “patriarcado de baja intensidad” o, en palabras de la feminista lesbiana de la comunidad aymara Julieta Paredes (2010), un *entroncamiento de patriarcados*. Una forma de intervenir en los debates en torno al género, en lugar de eliminarlo, sería utilizar la noción de su equívoco (desde la perspectiva amerindia) y el concepto de la traducción feminista, a la que retornamos en esta conclusión.

En su influyente ensayo sobre las cosmopolíticas, Marisol de la Cadena (2010) examina la presencia de seres de la tierra, como son las montañas sagradas y los animales, en las protestas sociales indígenas. De la Cadena sostiene que, cuando estos seres que no son humanos, aparecen en un dominio humano como es el de la política, estas comunidades socavan la distinción ontológica entre humanidad

y naturaleza tal y como la plantea la modernidad occidental. Las prácticas de la tierra, como considerar las necesidades y los deseos políticos de las criaturas de la tierra, representan el respeto y el afecto necesario para mantener redes de relacionalidad entre los humanos y sus otros (los no humanos). Introducir estas prácticas en las protestas sociales (es decir, expresar las demandas de la tierra) nos invita, según Isabelle Stengers (2005), a “ralentizar el razonamiento” ya que constituye una ruptura epistémica significativa.⁸

Es en este punto que la noción de equívoco –término derivado del perspectivismo amerindio y elaborado por Eduardo Viveiros de Castro– se vuelve central. Equívoco no solo significa engaño o confusión, sino que también se refiere al fracaso a la hora de entender que hay distintas concepciones de diferentes mundos. Por ejemplo, la clase, la raza y la etnicidad son categorías que pertenecen a la división colonial naturaleza/cultura. Sin embargo, cuando son utilizadas por los pueblos indígenas no tienen por qué corresponder necesariamente con los significados que se les otorga en la historia occidental. Se trata, entonces, de equívocos o de categorías equívocas: aunque aparentan tener el mismo significado puede que no lo tengan cuando son utilizadas por otras comunidades.

El trabajo de traducción es necesario a la hora de reconocer la existencia de mundos heterogéneos y de hacer posible la articulación de conexiones parciales entre ellos. Es decir, los equívocos (en el sentido de la malinterpretación o el error) requieren un acto de traducción: solo a través de traducciones políticamente motivadas e infieles se consigue una pluralidad de mundos/ontologías interconectados que es inconmensurable. A través de la noción del equívoco, la traducción y la práctica de la “ralentización del razonamiento”, las feministas decoloniales han deshecho el perverso dualismo naturaleza/cultura. Este dualismo, que se haya inculcado en la

⁸ “Ralentizar el razonamiento” requiere generar (se podría decir que requiere engendrar) un nuevo espacio para la reflexión mediante la deceleración y la creación de la posibilidad de una nueva conciencia de las situaciones que nos movilizan.

epistemología occidental, contribuye a la desaparición de los mundos pluriversales. Las teorías feministas que emergen de Latinoamérica son una parte integral de una “oppositional politics of knowledge in terms of gendered bodies who suffer racism, discrimination, rejection and violence” [“política oposicional del conocimiento que se articula a través de los cuerpos con género que sufren racismo, discriminación, rechazo y violencia”] (Prada, 2014, p. 74).

Como dice Álvarez (1998), las políticas translocales feministas de traducción son cruciales para el cambio decolonial y suponen una estrategia clave a la hora de construir “connectant epistemologies” [“epistemologías conectantes”] (Laó-Montes, 2007, p. 132) que se enfrenten a los equívocos o traducciones erróneas que entorpecen las alianzas feministas. La traducción, por lo tanto, se vuelve un elemento fundamental para forjar coaliciones políticas feministas y epistemologías que favorezcan la justicia social y que sean antirracistas, antiimperialistas y decoloniales.

Ana Rebeca Prada (2014) ofrece un provocativo análisis de cómo el grupo anarquista y feminista Mujeres Creando –que se describen a sí mismas como *cholas*, *chotas* y *birlochas* (términos racistas que se usan en referencia a las mujeres indígenas que migran a las ciudades) y adoptan también otras subjetividades abyectas (como la de la perra, la rechazada, o la desclasada)– dialoga con Anzaldúa. Un diálogo que transporta *Borderlands/La frontera* a un contexto de políticas feministas más allá de la academia boliviana y establece afinidades entre dos proyectos políticos. El sur del sur se apropia del lenguaje de Anzaldúa que está enunciado desde un sur que se encuentra en el norte. Este lenguaje es “incorporated *de facto* in transnational feminism which ... has no frontiers but the ones which patriarchy, racism, and homophobia insist on” [“incorporado *de facto* en el feminismo transnacional el cual ... no tiene más fronteras que las que el patriarcado, el racismo y la homofobia le imponen”] (p. 73).

América Latina y las feministas latinas están desarrollando una política de la traducción que usa el conocimiento producido por mujeres de color y que canibaliza los feminismos poscoloniales del

norte de las Américas ya que trafica con las teorías feministas que se hallan en las zonas contacto (o zonas de traducción). Mediante estas prácticas arrojan nueva luz a las teorías, prácticas, políticas y culturas del sur y viceversa. En el contexto latinoamericano se encuentran otras zonas de traducción relacionadas con los textos producidos por sujetos subalternos o decoloniales como los diarios de la *favelada* afrobrasileña Carolina Maria de Jesus (1960), los escritos de la teórica feminista afrobrasileña Lélia Gonzales (1988), las novelas autobiográficas del escritor negro brasileño Conceição Evaristo (2006), así como la poesía, el graffiti y las actuaciones callejeras de Mujeres Creando, por citar algunos ejemplos. Existe en estos textos una preocupación de no olvidar, con los “callejones de nuestra memoria” (Evaristo) y de narrar otras historias que es indudablemente una práctica central de la cultura decolonial. Como nos advierte Paredes (2010): “Remitirnos a nuestra memoria propia, ontogenética y la memoria larga filogenética, enlaza rebeldías, enlaza nuestras primeras y auténticas rebeldías de *wawas* cuando resistíamos y luchábamos contra las normas machistas e injustas de la sociedad, las enlaza con las rebeldías de nuestras tatarabuelas que resistieron al patriarcado colonial y precolonial” (p. 43).

Las traducciones equívocas, las lecturas queer de textos coloniales, las invasiones de lo político por parte de seres inusuales, la ralentización del pensamiento, y la reescritura de recuerdos e historias en la articulación de otros conocimientos son, por lo tanto, prácticas éticas y políticas que las feministas decoloniales han iniciado en diferentes localizaciones del vasto y denso territorio de nuestra América Latina.

Ofrecer resistencia a la colonialidad del género implica, entre otras, ejercer una resistencia lingüística, y podríamos decir también, una resistencia traductora. Significa borrar los paradigmas de representación eurocéntricos junto con su anclaje en una lógica dicotómica. No se trata de abandonar la (siempre equívoca) categoría del género sino de articularlo de manera que desafíe los perversos binarismos de la modernidad/colonialidad. Quizá podamos unir

nuestras fuerzas a las feministas –latinoamericanas, latina/o, negras e indígenas– para repensar las fronteras coloniales entre lo humano y lo no humano, la materia y el discurso, que han servido hasta ahora para estructurar la colonialidad del género y el poder. En resumen, es así que podemos encaminarnos a crear una noción de la cultura –y de la democracia– que sea más robusta, más inclusiva que la de otras comunidades ontológicas, así como orientarnos hacia otras perspectivas, más profundas, más abundantes, de las conexiones entre cultura-poder-política.

Bibliografía

- Álvarez, S. E. (1998). Latin American Feminisms 'Go Global': Trends of the 1990s, Challenges for the New Millennium en S. E. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, pp. 293-324.
- Álvarez, S. E. (2014). Enacting a Feminist Politics of Translation en S. E. Álvarez, C. de Lima Costa, V. Feliu, R. J. Hester, N. Klahn, M. Thayer (eds.), *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Américas*. Durham: Duke University Press, pp. 1-18.
- Álvarez, S. E., Escobar, A. y Dagnino, E. (1998). Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements en S. E. Álvarez, E. Dagnino y A. Escobar (eds.), *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview Press, pp. 1-29.
- Álvarez, S. E., Faria, N. y Nobre, M (2003). Introdução: Um Outro Mundo [Também Feminista...] É Possível: Construindo Espaços Transnacionais e Alternativas Globais desde os Movimentos. *Revista Estudos Feministas*, 11(2), 533-540. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2003000200012>

- Azeredo, S. (1994). Teorizando sobre Gênero e Relações Raciais. *Revista Estudos Feministas*, 203-216. <https://doaj.org/article/460038c5fdbb-488baef6c46461e83deb>
- Brundson, C. (1996). A Thief in the Night: Stories of Feminism in the 1970s at CCCS en D. Morley y K.-H. Chen (eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. London: Routledge, pp. 276-286.
- Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o Feminismo: O Pensamento de Lélia Gonzalez. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 965-986. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300015>
- Castro, E. V. de. (2004). Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for Anthropology of the Lowland South America*, 2(1), 1-20. <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol2/iss1/1>
- Costa, A. de O. (1996). Women's Studies in Brazil, or the Tightrope-Walking Strategy en E. Siqueira de Sá Barretto y D. M. L. Zibas (eds.), *Brazilian Issues on Education, Gender, and Race*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, pp. 37-47.
- Costa, A. de O. y Bruschini, C. (eds.). (1992). *Uma Questão de Gênero*. São Paulo: Editora Rosa dos Tempos/Fundação Carlos Chagas.
- Costa, A. A. A. y Sardenberg, C. (1994). Teoria e Praxis Feminista na Academia: Os Núcleos de Estudos sobre a Mulher nas Universidades Brasileiras. *Revista Estudos Feministas*, 2(2), 387-400. <https://doaj.org/article/ab2a72538a6541a390493c3f8146a2f2>
- Costa, C. de L. (2014). Feminismos Descoloniais para Além do Humano. *Revista Estudos Feministas*, 22(3), 929-934. doi:10.1590/S0104-026X2014000300012.
- De la Cadena, M. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond 'Politics'. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01061.x>
- Del Sarto, A. (2004). Foundations: Introduction en A. Del Sarto, A. Ríos y A. Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham: Duke University Press, pp. 153-181.

Evaristo, C. (2006). *Becos da Memória*. Belo Horizonte: Mazza Edições.

Ferreira, G. de S. (2013). Feminismo e Redes Sociais na Marcha das Vadias no Brasil. *Revista Artemis*, XV(1), 33-43. https://link.gale.com/apps/doc/A394999682/EAIM?u=mlln_w_umassamh&sid=EAIM&xid=740e3388

Franco, J. (2000). Un matrimonio imperfecto: estudios culturales y feminismo. *Nuevo Texto Crítico*, 13-14(25/28), 75-85. <https://doi.org/10.1353/ntc.2000.0008>

Gonçalves, E., Freitas, F. y Oliveira, E. (2013). Das idades transitórias: As 'jovens' no feminismo brasileiro contemporâneo, suas Ações e seus dilemas. *Revista Feminismos*, 1(3). <https://doaj.org/article/cced2c24805d48e-db7dcfc43cdf7c97b>

Gonzalez, L. (1988). Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, 9, 133-141.

Gunn Allen, P. ([1986] 1992). *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions*. Boston: Beacon Press.

Hermida, V. (2014). Marcha das Vadias: Reflexões iniciais sobre a trajetória de uma expressão dos feminismos no Brasil. (Inédito).

Hollanda, H. B. de. (1992). Os estudos de mulher e literatura no Brasil: Uma primeira avaliação em A. de Oliveira Costa y C. Bruschini (eds.), *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos/Sao Paulo: Fundação Carlos Chagas, pp. 54-92.

Jesus, C. M. de. (1960). *Quarto de Despejo: Diário de Uma Favelada*. São Paulo: Francisco Alves.

Laó-Montes, A. (2007). Afro-Latinidades: Bridging Blackness and Latinidad en N. R. Mirabal y A. Laó-Montes (eds.), *Technofuturos: Critical Interventions in Latino/a Studies*. Lanham: Lexington Books, pp. 117-140.

Lugones, M. (2007). Heterosexualism and the Colonial/Modern Gender System. *Hypatia*, 22(1), 186-209. <https://muse-jhu-edu.silk.library.umass.edu/article/206329>

Lugones, M. (2016). The Coloniality of Gender en W. Hancourt (ed.), *The Palgrave Handbook on Gender and Development: Critical Engagements in Feminist Theory and Practice*. London: Palgrave Macmillan.

Martello, L. (2015). *Tensões e Desafios na Construção de Espaços e Encontros entre Feministas Jovens Autonomistas no Contexto Brasileiro e Latinoamericano* (2011-2014). Tesis doctoral. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. <http://ppgcp.fafich.ufmg.br/defesas/343M.PDF>

Martínez, M. T., Cejas, M., Viera, M., Hernández Herse, L. F., Villegas Mercado, L. D. (2014). "Ninguna guerra en mi nombre": feminismo y estudios culturales en América Latina. *Nómadas* 40, 159-173. <https://doaj.org/article/3cd8f8dae9a549219858a9e2964bc6bd>

Masiello, F. (2000). Conhecimento Suplementar: Queering o Eixo Norte/Sul. *Revista Estudos Feministas*, 8(2), 49-61. <https://doi.org/10.1590/%25x>

Moraña, M. (ed.). (2002). *Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los Estudios Culturales*. Santiago: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana/ Pittsburgh: University of Pittsburgh.

Name, L. y Zanetti, J. (2013). Meu Corpo, Minhas redes: A Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. Anais da ANPUR. <https://doaj.org/article/903598e8f67548c6910682882a4510aa>

Oyewumi, O. (1997). *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Paredes, J. (2010). *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*. Buenos Aires: En la Frontera.

Prada, A. R. (2014). Is Anzaldúa Translatable in Bolivia? en S. E. Álvarez, C. de Lima Costa, V. Feliu, R. J. Hester, N. Klahn y M. Thayer. *Translocalities/ Translocalidades: The Politics of Feminist Translation in the Latin/a Americas*. Durham: Duke University Press, pp. 57-77.

Pratt, M. L. (1992). Women, Literature, and National Brotherhood en E. Bergmann, J. Greenberg, G. Kirkpatrick, F. Masiello, F. Miller, M. Morello-Frosch, K. Newman y M. L. Patt (eds.), *Women, Culture, and Politics in Latin America: Seminar on Feminism and Culture in Latin America*. Berkeley: University of California Press, pp. 48-73.

- Richard, N. (2010). Respuestas a un Cuestionario: Posiciones y Situaciones en N. Richard (ed.), *En torno a los estudios culturales: localidades, trayectorias y disputas*. Santiago: Editorial ARCIS/CLACSO, pp. 67-82.
- Segato, R. L. (2008). Gender, Politics, and Hybridism in the Transnationalization of the Yorubá Culture en J. K. Olupona y T. Rey (eds.), *Orisa Devotion as World Religion: The Globalization of the Yorubá Religious Culture*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 485-512.
- Stengers, I. (2005). The Cosmopolitical Proposal en B. Latour y P. Weibel (eds.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*. Cambridge: MIT Press, pp. 994-1004.
- Torricella, P. (2011). Apuntes para una historia de Las12. *Mora*, 17(2). http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-001X2011000200003&lng=pt&nrm=iso&tlng=es
- Trigo, A. (2004). Practices: Introduction en A. Del Sarto, A. Ríos y A. Trigo (eds.), *The Latin American Cultural Studies Reader*. Durham: Duke University Press, pp. 347-374.
- Walsh, C. (2007). Shifting the Geopolitics of Critical Knowledge: Decolonial Thought and Cultural Studies 'Others' in the Andes. *Cultural Studies*, 21(2-3), 224-239. <https://dx-doi-org.silk.library.umass.edu/10.1080/09502380601162530>
- Yúdice, G. (2015). Contrapunteo estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales. *Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO*. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100916032054/31yudice.pdf>

El segundo giro de la deconstrucción

Alberto Moreiras

Concluí que entre el desierto real y la idea que nos hacemos de él nunca hay correspondencia. “Uno es solo la metáfora del otro” –comenté con el profesor Pecha. – “Pero no resulta fácil discernir cuál de ellos es el metafórico”.

Pablo d’Ors, 2009, p. 51.

I

Hace unos años, al final de un libro cuyo intento parcial era justificar un acercamiento subalternista a los estudios culturales sobre América Latina, hablé del capítulo tres de *Los espectros de Marx* (1994), de Jacques Derrida. Allí el filósofo trata de convocar una “nueva Internacional” sobre la base del marxismo, de uno de los “espíritus”, “espectros” o “fantasmas” del marxismo. Derrida se refiere a una “doble interpretación” (p. 81) cuya necesidad siente como irreducible a la hora de recibir el complejo legado marxiano y marxista. En cuanto al marxismo, para Derrida, “no hay ningún precedente para tal acontecimiento. En toda la historia de la humanidad, en toda la historia del

mundo y de la tierra, en todo aquello a lo que podemos darle el nombre de historia en general, tal acontecimiento (repiteamos: el acontecimiento de un discurso de estilo filosófico-científico que pretende romper con el mito, con la religión y con la mística nacionalista) ha quedado vinculado, por primera vez e inseparablemente, a formas mundiales de organización social” (p. 91). Esta es la “promesa mesiánica” del marxismo que “habrá grabado una marca inaugural y única en la historia” (p. 91). Derrida coloca, entonces, su trabajo en relación a tal promesa mesiánica: “la deconstrucción habría sido imposible e impensable en un espacio pre-marxista”; “la deconstrucción nunca ha tenido sentido ni interés alguno, en mi perspectiva por lo menos, excepto como radicalización, lo cual es decir en la tradición, de un cierto marxismo, desde cierto espíritu del marxismo” (p. 92). Si la deconstrucción puede presentarse, en 1994, como un “intento de radicalización del marxismo” (p. 92), tal intento se mueve inevitablemente, y funciona, en y a través de la doble interpretación de lo que Derrida, unas páginas antes, había llamado las “diez plagas” de la tardomodernidad capitalista, del “nuevo orden mundial” organizado en torno a los diez problemas estructurales en los que se detiene Derrida, “telegrama de diez palabras” (p. 81), y que yo me limito a mencionar aquí sin especificar.

La primera interpretación derrideana es cercana de lo que Etienne Balibar, en un ensayo de esos mismos años (Balibar se refiere en él a *Spectros* brevemente [1995, p. 64]), llamó “universalidad total o ficticia” (p. 61). Para Balibar, “la universalidad total o ficticia es eficaz como medio de integración porque lleva a grupos dominados a luchar contra la discriminación y la desigualdad en el nombre mismo de los valores superiores de la comunidad: los valores éticos y legales del estado mismo (notablemente, la justicia). Confrontar la estructura hegemónica denunciando la brecha o contradicción entre sus valores oficiales y la práctica real es la forma más eficaz de poner la universalidad en obra” (pp. 61-62). En su libro, Derrida dice de este primer registro de interpretación: “Aceptemos provisionalmente la hipótesis de que todo lo que va mal en el mundo es producto de la

brecha entre una realidad empírica y un ideal regulador” (p. 86). El ideal regulador de Derrida es lo que Balibar directamente llama los valores oficiales de la estructura hegemónica. Ambos pensadores, en el espíritu del marxismo, recomiendan una intervención crítico-política para cerrar esa brecha empírica que mantiene el ideal democrático tan lejos de la experiencia cotidiana. Lo que haría falta aquí es lo que Ernesto Laclau y Chantal Mouffe llaman la larga tradición de las luchas populares y democráticas, luchas de posición o luchas sistémicas, luchas de maniobra, política de clase o política identitaria, política de solidaridad y política de representación.¹

Pero ese primer registro de interpretación crítico-política no es suficiente para Derrida, y pide o postula una segunda articulación interpretativa que es, de hecho, también consistente con lo que Balibar llama “universalidad ideal”, esto es, una “insurrección latente” que guarda una demanda absoluta e infinita “contra los límites de cualquier institución” (p. 64). En términos derrideanos, “más allá de los ‘hechos’, más allá de la supuesta ‘evidencia empírica’, más allá de todo lo que es inadecuado al ideal, sería cuestión de poner en cuestión otra vez, en algunos de sus predicados esenciales, el concepto mismo de dicho ideal” a través de una crítica radical de sus articulaciones (Derrida, 1994, pp. 86-87). Derrida supone que no es en realidad posible, políticamente, restringirse a la primera o a la segunda interpretación: ambas son necesarias, dado que la insistencia unilateral en una de ellas solo resultaría o bien en idealismo fatalista o bien en escatología abstracta y dogmática: “No se les debe sumar uno al otro, sino que hay que entrelazarlos. Deben implicarse el uno en el otro en el curso de una estrategia compleja y constantemente reevaluada. De otra forma no habrá repolitización, no habrá política. Sin tal estrategia, cualquiera de las dos razones podría llevar a lo peor,

¹ Combino aquí los dos lados de la distinción entre luchas populares y luchas democráticas clásicamente teorizados por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemony and Socialist Strategy*, pero conviene notar que los dos se distinguen, por supuesto, por un interés largamente sostenido en la fenomenología de las luchas políticas dentro del primer registro interpretativo derrideano-balibariano.

a algo peor que lo malo, si podemos decirlo así, es decir, a un tipo de idealismo fatalista o a una escatología abstracta y dogmática ante el mal del mundo” (p. 87).

La primera interpretación, por sí misma, presume que nadie puede extraerse de su propio contexto, que estamos siempre marcados por nuestro mundo, que no podemos librarnos del todo de nuestros prejuicios ideológicos, y que por lo tanto solo es posible asegurarse de que nuestros prejuicios puedan establecer algún grado de consistencia con la realidad. Esto sería lo llamado idealismo fatalista. Pero, ateniéndonos solo a la segunda interpretación, caeríamos en un agujero sin fondo de crítica sin resto, una especie de negación absoluta a la que Derrida le llama escatología dogmática y abstracta. Cuando escribí *Exhaustion of Difference* asocié estas reflexiones derrideanas, y balibarianas, sobre morir en la ambigüedad del registro doble con lo que llamé entonces “afirmación subalternista” (Moreiras, 2001, pp. 281-289). Me parecía entonces lo que era preciso hacer, crítica o académicamente, en nombre de una deconstrucción políticamente productiva, o de una estrategia política deconstruccionista. Pero hoy ya no me siento seguro en tal posición.

El mundo parece haber cambiado en estos veinte años, o cambió para mí. Como experimento metonímico reduzcamos la estructura política global o generalizada que invocan Derrida y Balibar a términos institucionales. A la universidad, por ejemplo, y su microhistoria. Quizá hoy nos hayamos percatado de que la universidad ha dejado de funcionar en la brecha entre su idea más o menos pura y una realidad empírica que no está a la altura de la primera por convencionalismo esclerótico o a través de algún tipo de reaccionarismo tendencial que sigue alguna decadente ley de entropía. Nosotros, los buenos académicos, por oposición al número infinito de conspiradores en nuestro seno, ya no estamos convencidos de que sea suficiente luchar por un retorno de la vieja idea fundacional de una universidad libre de compromisos. La noción de universidad se ha modificado hasta tal punto que cualquier forma de praxis “idealista” en ella, en el viejo sentido, debe asumir su ruina interna: ya no hay un ideal regulativo de la universidad, y decirlo o reconocerlo no es ni fatalista

ni idealista en segundo grado sino más bien la única forma de prepararse mentalmente para evitar esquizofrenia efectiva. El primer registro derrideano-balibariano es, a estas alturas, críticamente insuficiente, y por lo tanto debe ser abandonado.

¿Podemos, por lo tanto, mudarnos al segundo, según el cual lo que hay que hacer es poner bajo cuestión el concepto mismo del ideal en juego? Podría decirse que la práctica de este segundo registro de interpretación sería la práctica de destrucción crítica de la vieja idea de la universidad desde la perspectiva de su radicalización potencial. Pero, ¿qué es lo que hay por radicalizar? ¿Y cómo hacerlo? Si la posibilidad política prometida por el primer registro de interpretación falla, en otras palabras, si el ideal de universidad ya no es reconocible ni accesible excepto como difusa memoria, también falla entonces este segundo registro, puesto que queda privado de referente. Ya no hay una construcción hegemónica dotada de idealidad oficial que podamos someter a deconstrucción de forma políticamente productiva. O, si la hay, en alguna esquina del cielo platónico, está embarazosa o vergonzantemente denegada. Dado el hecho de que la labor de radicalización no tiene ya un referente institucional, de que no podemos encontrar un horizonte que delimite parámetros seguros y reconocibles, cualquier ejercicio de desmantelamiento corre el riesgo inefable y contraintencional de acabar de contribuir a la transformación de la universidad en la empresa comercial-instrumental que ya es con creces. Las preguntas que surgen entonces no son particularmente hospitalarias, en el sentido de que sus posibles respuestas no pueden aspirar a producir un espacio de hospitalidad: ¿cómo morar institucionalmente contra la institución? ¿Cómo trabajar contra el trabajo de forma que, día a día, podamos encontrar alguna vislumbre de otro mundo, alguna perspectiva que pudiera quizá sostener subjetivamente nuestras acciones como habitantes propiamente universitarios? Pero la universidad es solo un ejemplo. Los procesos políticos, por ejemplo, mexicanos, venezolanos, bolivianos, o españoles son también metonimias de por qué ya no es factible apelar a ninguna estructuración hegemónica o ideal de la

democracia institucional, a ninguna noción regulativa de lo social que no nos explote inmediatamente entre los dedos. La legitimidad de la democracia parlamentaria, tal como la hemos conocido, está en crisis abierta en América Latina, por lo pronto. Giorgio Agamben propone, en *Il mistero del male*, una poderosa denuncia del vacío de legitimidad del poder también en Europa. Dice Agamben (2013): “Si la crisis que nuestra sociedad cruza es tan profunda y grave, es porque no solo coloca en cuestión la legalidad de las instituciones sino también su legitimidad; no solo, como se repite con demasiada frecuencia, las reglas y modalidades del ejercicio del poder, sino también los principios mismos que lo fundan y lo legitiman” (p. 6). El fracaso de la primera instancia derrideano-balibariana de intervención política abre un abismo que amenaza con tragarse, o se ha tragado ya sin más, la posibilidad misma del segundo registro.

Entre dificultades que no son menos conceptuales que políticas, o que son conceptuales incluso antes de ser políticas, se busca algo nuevo cuya orientación y destino distan de estar claros y no son particularmente inspiradores desde la perspectiva de viejos ideales de libertad y de igualdad que las democracias occidentales más o menos seculares y más o menos estables todavía guardan en algún bolsillo olvidado. En la izquierda en América Latina, desde la Chiapas zapatista a los mapuche chilenos y desde las áreas campesinas del Brasil a los movimientos de barrio en Buenos Aires, México o Bogotá, por no decir Venezuela o Bolivia, hay una proliferación de actividades cuya proyección política es primariamente consensual-comunitaria, llamada “autoritarismo consensual” ni más ni menos por gente como Félix Patzi o Raúl Zibechi (Zibechi, 2012, p. 309), de las que cualquier idea de democracia radical sudaría tinta china para amparar sin sufrir profundas modificaciones conceptuales en el mejor de los casos.² Esto no deja de manifestarse meridianamente al nivel de

² Merece la pena citar las palabras de Zibechi (2012): “No llamaría a este tipo de organización democrático. Creo que es algo más complejo. Félix Patzi dice que la comunidad andina no es una forma democrática, sino más bien una forma de ‘autoritarismo consensual’. Para ser honesto, yo no abogo por formas democráticas como si fueran

ideología académica en todo el hemisferio (incluyendo, por lo tanto, al *establishment* latinoamericanista en Estados Unidos), que se desplaza miméticamente hacia el neocomunitarismo de forma con frecuencia explícitamente no democrática. ¿Podría ser esto último lo que se entiende o quiere decir cuando se habla de fidelidad al marxismo o a cierto espíritu del marxismo? Decía Derrida (1994), “si hay un espíritu del marxismo al que nunca estaré dispuesto a renunciar, se trata no solo de la idea crítica de una forma de ser cuestionadora (una deconstrucción consistente debe insistir en ella incluso mientras entiende que no puede ser ni la primera ni la última palabra). Es todavía más una cierta afirmación emancipatoria y mesiánica, una cierta experiencia de la promesa que uno puede tratar de liberar de todo dogmatismo e incluso de toda determinación metafísico-religiosa, de cualquier mesianismo” (p. 89). Parece claro que el neocomunitarismo hace caso omiso de tales liberaciones.

No es que se decida meramente que un cambio en la articulación hegemónica que favorezca las clases populares deba suspender la crítica política y pedir apoyo o adhesión inquebrantable. El autoritarismo consensual o comunitario no tendría cualificación dentro de los términos derrideanos recién mencionados en la precisa medida en que esos movimientos encuentran al menos parcialmente su inspiración en ideas ancestrales o tradiciones o invenciones de tradición que son vindicadas desde perspectivas ciertamente mesiánicas pero también preñadas de determinación metafísico-religiosa y de ideologemas culturales revisionistas cargados de dogma decolonial. La insistencia en evitar proyecciones míticas deja una vez más a la deconstrucción, en cuanto partisana de la democracia entendida

superiores. La familia no puede funcionar democráticamente, porque no todos los miembros tienen las mismas responsabilidades y deberes o las mismas capacidades de contribuir al colectivo. Creo que lo que llamamos democracia es un modo de dominación creado por Occidente, pero esa es una cuestión completamente diferente” (p. 309). ¿Ah, sí? Pertenecer radicalmente a la historia de Occidente denunciar la democracia desde el criterio que usa Zibechi, que es además consistente con las razones ideológicas que justifican el imperialismo europeo.

como democracia radical, o bien en el mal lado o en el buen lado de la historia, según opiniones, pero en cualquier caso fuera tanto de la hegemonía dominante como de las ideologías contrahegemónicas que buscan más patentemente su autoconstitución o duración política, contra la evidencia de su fracaso ostensible. La deconstrucción nunca pensó en sí misma como participante en la noción drásticamente empobrecida de pensamiento que mantienen o celebran los personajes, nuevamente frecuentes en la universidad, cuya alianza primaria es o dice ser la instrumentalización política, llámenle acción si prefieren. La deconstrucción continúa siendo crítica de la política y de toda noción fácil de praxis justo en la medida en que es políticamente crítica. Pero el desplazamiento de lo político, que es parcialmente resultado de los últimos veinte años de historia latinoamericana, todavía no ha resuelto el problema: sea el que sea el progreso realizado contra el cierre neoliberal del mundo, nuevos problemas que están lejos de ser triviales surgen incesantemente. Al mismo tiempo, la doble interpretación derrideana encuentra su límite en la frontera misma de la invención política. ¿Qué es posible hacer, por lo tanto?

II

Hablar de un segundo giro deconstructivo, aunque quede referido solo al campo práctico de los estudios culturales sobre América Latina, presupone un primer giro, entendido como un proceso discursivo claramente reconocible o identificable que tiene fecha o fechas en algún lugar del pasado presumiblemente cercano. Pero sobre este primer giro habría opiniones encontradas con las que conviene lidiar aunque sea someramente. Algunos dirían que no ha habido final alguno para el primer giro deconstructivo, mientras que otros, quizá más sensatamente, preferirían decir que no hubo nunca giro deconstructivo alguno, menos todavía claramente reconocible, y

menos al nivel del campo entero de estudios culturales latinoamericanistas. Otros dirían que el giro deconstructivo no ha ni empezado todavía, que está por venir y ya veremos si alguna vez viene; otros, que no necesitamos ni pizca de giro deconstructivo, ni ahora ni jamás; y otros propondrían que solo un giro deconstructivo real y serio podría hacernos despertar del sueño dogmático tan contemporáneamente lleno de pronunciamientos decoloniales y papilla identitaria. Y quizá haya alguna verdad en cada una de esas posiciones, aunque en todos los casos se trataría de una verdad menos que plena.

La deconstrucción, si pensamos en ella de forma tenue (trataré de ofrecer una definición más fuerte después), en cuanto forma de práctica intelectual asociada al nombre de Jacques Derrida, conocida por su tendencia a rechazar clausuras o soluciones intelectuales fáciles a todos los niveles de estructuración argumentativa, y que afectó en primer lugar el ambiente y la discusión en departamentos de literatura de la universidad en Estados Unidos desde finales de la década de 1970, no llegó a los departamentos de estudios hispánicos o latinoamericanos sino tardíamente, a finales de la siguiente. Y, en la medida en que las fortunas de la deconstrucción así entendida empezaron a decaer hacia el final de la década de 1990, podríamos en todo caso hablar de un período aproximado de presencia significativa, aunque no siempre bien informado, en las discusiones cotidianas del campo académico. A partir de fines de esa década la deconstrucción, incluso la palabra misma, se sumergió o quedó sumergida y se oyó mentarla muy poco durante bastantes años. ¿Qué ha pasado desde entonces? Y, ¿qué pasó durante esa década de supuesta influencia? Si hay un futuro reflexivo para esa palabra en castellano, aunque sea el castellano restringido de la operación académica, ¿hasta qué punto depende ese futuro de logros del pasado? Y, ¿hasta qué punto sería ese futuro, si es que va a haberlo, dependiente de nuevas invenciones potenciales? No soy profeta ni me interesa la actitud profética, así que solo me es posible aventurar algunas semirrespuestas.

Yo era todavía estudiante en Barcelona cuando mi amigo Julián Abad me mostró, en la terraza del Café de la Ópera, un ejemplar de *La dissémination* de Derrida. Debe haber sido en 1977 o 1978, y fue mi primera noticia. Cuando comencé mis estudios de doctorado en la Universidad de Georgia en 1980, allí solo el profesor de filosofía Bernard Dauenhauer, uno de mis mentores, tenía un conocimiento real por más que tentativo del fenómeno que de hecho estaba barriendo, me decía, sobre todo a los más jóvenes del campo admitidamente rarificado y no multitudinario de los estudios estadounidenses en filosofía “continental”, como se llamaba y sigue llamando en general la filosofía mayormente francesa, ahora también la italiana, desde luego también alemana, y sus nuevos aliados en los departamentos de francés, inglés o literatura comparada. Aunque se sabía de otras universidades contaminadas (Johns Hopkins, Cornell), se hablaba de una Escuela de Yale, y se había publicado un libro con artículos de los miembros de ese club que podía encontrarse en lo que en aquella época eran los claramente moribundos o más bien espectacularmente yermos estantes de filosofía de muchas o la mayoría de las librerías universitarias del país. Pero los textos de Derrida se iban traduciendo aceleradamente y la deconstrucción se convertía en una moda, “la” moda, o ya lo era, dentro de la llamada “teoría literaria”.

Incluso en departamentos de español, renuentes ancestralmente a todo lo teórico, la gente había oído hablar de “teoría literaria” ya por aquella época. Todos, o al menos los más jóvenes, habíamos leído o estábamos leyendo a Wayne Booth y a los formalistas rusos y a Mikhail Bakhtin y a un tal Joseph Frank sobre el espacio y a Wolfgang Iser y a Hans Robert Jauss además de poco o mucho de Roland Barthes, que era más difícil justo porque parecía salirse de lo literario de la teoría, y a otra serie de personajes, de Hans-Georg Gadamer a Michel Foucault, y a algunos otros nombres franceses –uno de los profesores de Georgia, Roland Pogue, publicó quizás el primer libro en inglés sobre Gilles Deleuze– de la misma o parecida serie: la misma o parecida porque todos parecían hacer ya no filosofía sino algo que habría que llamar “teoría”, aunque lo de “literaria” era menos claro

y aparecía emborronado en muchos casos, si bien no en todos. Pero una especie de lengua crítica nueva empezaba a invocarse o a citarse por todas partes, y lo que importaba era que fuese nueva, puesto que de alguna forma lo no nuevo –“forma y sentido”, o “la influencia de fulano en” o “la novela y el tema de la ciudad”– había empezado claramente a aburrir, no a todo el mundo, sino a los que parecían los más interesantes de ese mundo. Si uno era un estudiante suficientemente serio, tenía que suscribirse a *Diacritics* –qué pesadilla incomprensible pero excitante era tener que tragarse los nuevos números– y a *New Literary History* (más estólida, buena, útil, pero algo aburrida a fin de cuentas). No se trataba de filosofía, así que podíamos hacerla nuestra, pensábamos los de literatura, pero tampoco era del todo, no del todo, “teoría literaria”, y eso era un problema, y para muchos un problema monumental, porque ¿qué íbamos a hacer si no podíamos usar todo ese material para nuestras tareas exclusivamente crítico-literarias, que es todo lo que el departamento apoyaba o soportaba o concebía?

¿Y el feminismo? Algunas profesoras, sobre todo de inglés, mencionaban habitualmente a Julia Kristeva y se empezaba a hablar de Luce Irigaray, de Sarah Kofman y de Hélène Cixous, y nada de eso tenía el sabor algo plomífero de las cosas sociologizantes que proponían las feministas estadounidenses de aquellos días. También eso era nuevo. Pero llevaba tiempo familiarizarse con todo ello, sobre todo porque, por regla general, no cabía todavía en las clases, o al menos no en las clases de nuestro departamento, no del todo, o incluso podría convertirse en un problema. (Y ahora pienso que en realidad todavía estamos ahí, y muchos aún siguen creyendo que la llamada teoría o es teoría literaria o no es nada, y son los mismos que piensan que los mejores teóricos son los viejos filólogos que han aprendido a asimilar algunas ideas nuevas sobre hermenéutica y recepción y punto de vista, y no exagero: pero no, no estamos ya ahí. Esa gente, entre la que se cuenta quizá la mayoría de los escritores y periodistas y críticos de la literatura hoy, y que nunca han querido abrirla a la discusión propiamente teórica o filosófica, son la reacción del campo, y por eso todavía puede ser en muchos lugares un horror que

alguien hable de teoría, puesto que hoy solo lo entendible como rudamente político, esto es, directamente político, es atendible).

Así que yo me metí en ello. Había terminado en Barcelona mis estudios de filosofía como pretendiente a nietzscheano o deleuziano, pero en Georgia me metí bastante en Derrida, y antes que en él en Heidegger, gracias al profesor Dauenhauer, mi mentor en asuntos teóricos. Cuando escribí mi tesis, lo que se suponía que iba a ser solo el capítulo introductorio, es decir, una manera de prefaciarse o enmarcar mi interés crítico-literario, que era lo propio y lo aceptable, se convirtió, no sin resistencia fuerte de mi comité, en la totalidad de la tesis, y José Lezama Lima y Severo Sarduy y James Joyce quedaron relegados a ser ejemplos invocados en el capítulo final. A Juan Benet y Juan Goytisolo ni llegué a mencionarlos, cuenta pendiente. Pero al final había escrito un librito sobre deconstrucción, que se publicó como *Interpretación y diferencia* (2001), aunque mi comité, que lo aprobó generosamente como requisito de mi titulación, también me dijo que no podían hacerse cargo, no podían entenderlo, no podían aprobarlo más que formalmente. Casi abandoné mis estudios y me pasé a derecho, y quizá sea de lamentar que llegáramos a un compromiso, aunque no cambié ni una palabra de lo escrito (no se me pidió que lo hiciera: el problema era *in toto*). Y cuando empecé mi primer trabajo en la universidad de Wisconsin en 1987, bueno, había allí algunas personas, estudiantes sobre todo pero también profesores jóvenes en algún otro departamento, que sabían qué me interesaba y por qué insistía yo en hablar de ello. Y eso fue el principio de una bella amistad, o de varias bellas amistades, aunque me mantuvo, quizá lamentablemente, lejos de otras opciones, como abandonar de hecho una carrera elegida hasta cierto punto en falso.

Hablo de Brett Levinson, de Marco Dorfman, de Lori Hopkins, de John McDonald y de algunos otros, la mayor parte de ellos de Literatura Comparada. Creamos el Coloquio de Teoría, que fue pronto acusado de todo tipo de cosas, incluyendo contrabando de armas, pero entre escaramuzas varias y operaciones defensivas de todo tipo, no siempre exitosas, conseguimos asistir a todas las reuniones anuales

de la Asociación de Lenguas Modernas del Midwest, muy divertidas por entonces, donde había por supuesto algunos cómplices que nos ayudaron con alegría a hacernos con una nueva hueste de enemigos. Incluso, sorpresa, dentro del subcampo mismo de la “teoría” (nosotros ya no decíamos nunca “teoría literaria”), porque la primera ruptura de la banda teórica ya había comenzado a producirse, y los que invocábamos la deconstrucción o el nombre de Derrida no éramos considerados suficientemente marxistas o suficientemente políticos o suficientemente feministas, y sobre todo no se nos consideraba lo suficientemente serios como para estar implicados en ninguna de las varias causas identitarias que han dominado la vida académica en las humanidades de Estados Unidos en los últimos cuarenta años. La sospecha de no ser lo suficientemente correctos en política, con todo el *mysterium tremendum* que esa determinación tiene en la academia estadounidense, pesó siempre sobre nuestras cabezas como una grave espada de Damocles, y todavía pesa, y no importa lo que digamos o hagamos, porque estas cosas, como todo el mundo sabe, se solucionan a nivel de sospecha y rumor y susurro malicioso. O incluso, es una cuestión de olor u honor, como el cristiano nuevo perfectamente devoto que no puede evitar caer en manos de la Cruz Verde porque todo el mundo sabe que su piel no reluce con la grasa prestada de la sobrasada. Así que no basta ser políticamente consciente, hay también que parecerlo en los términos dictados y heredados.

No fue fácil en esos años mantener la cabeza sobre los hombros, quizá nunca lo sea para nadie, y sin embargo, en algún momento de la década de 1990, hubo un respiro, quizá porque se había conseguido una cierta masa crítica que inspiró a los antagonistas a buscar relativos cuarteles de invierno. Pareció entonces que íbamos a ser dejados, si no totalmente en paz, al menos al margen de cualquier persecución activa. Por aquellos años me fui a la Universidad de Duke, no precisamente por mis credenciales teóricas, mal establecidas de cualquier forma, sino más bien siguiendo a mi mujer, Teresa Vilarós. Y supongo que, una vez allí, tuvieron que contratarme. En Duke no había interés alguno en la deconstrucción, lo cual implicaba todavía

la necesidad de ser prudente con la palabra, pero la Universidad era lo suficientemente rica y generosa como para que ninguno de sus profesores tuviera que luchar para conseguir recursos que permitieran la investigación. Así que terminaron dejándome hacer lo que quisiera en el Departamento de Románicas (el Programa de Literatura era considerablemente más territorial), y además estaba el Programa de Estudios Latinoamericanos y otras instituciones bien dispuestas a apoyar actividades sin meterse en su contenido. Y empezamos a pasarlo muy bien, en parte porque tuvimos suerte: resultó que Gareth Williams, un colega latinoamericanista interesado en la deconstrucción, consiguió un trabajo en la vecina North Carolina State; y Brett Levinson tenía una novia de Wisconsin, Ellen Risholm, que también había sido contratada en Duke en el Departamento de Alemán, y venía a Durham con frecuencia. Había buena gente en el Departamento de Historia, como Danny James y algunos estudiantes receptivos e interesados. Tuvimos muchas reuniones, cenas, fiestas y conversaciones, y yo tenía unos amigos en Chile –Nelly Richard, Willy Thayer, Pablo Oyarzún y Federico Galende– también de la cuerda, y pude invitar a casi todos a venir, en algún caso varias veces, y a pasar semestres enteros con nosotros.

La actividad en Duke era muy absorbente y yo tenía hijos pequeños y la obligación de conseguir permanencia, y dejé de prestar atención real a lo que se hacía por entonces en otras universidades. Sé lo que se hacía en algunos sitios, pero no en todas partes, y por lo tanto no se me ocurrirá ahora decir que, si hubo un giro deconstructivo en Estudios Latinoamericanos, aunque haya sido mínimo, empezó en Duke, y empezó a mediados de la década de 1990 a través del esfuerzo del grupo al que acabo de hacer referencia, al que se fueron añadiendo diferentes generaciones de estudiantes. Debo mencionar, entre aquellos a quienes me sentía intelectualmente cercano y cuyo trabajo estaba en mayor o menor medida influido, en algún caso negativamente, por la deconstrucción, a Idelber Avelar, Adriana Johnson, Horacio Legrás, Jon Beasley-Murray, Ryan Long, Alessandro Fornazzari, Marta Hernández, Isis Sadek, Oscar Cabezas y a Kate Jenckes

en particular (pero también a Elizabeth Collingwood-Selby, que fue durante un año estudiante de doctorado en Duke, hasta que decidió volverse a Chile). Parte del grupo durante esos años fue también John Kraniauskas (no un deconstrutor, nunca un deconstrutor desde su propio punto de vista, pero un deconstrutor *sui generis* en todo caso, dada la naturaleza de su crítica marxista) y también Sergio Villalobos (que vino a Duke a dar una charla durante el segundo semestre de su primer año de doctorado en Pittsburgh, cuando Federico Galende estaba con nosotros como profesor visitante). No demasiados, después de todo, pero teníamos amigos y colegas que venían a nuestras reuniones, y estudiantes de otros departamentos, de Historia, de Antropología y de Literatura, y hablábamos con ellos, e invitábamos a muchos a visitarnos. Empezaron a pasar cosas que, si no cambiaron el mundo profesional en general, por supuesto que nos lo cambiaron a nosotros. Para bien. Pero esos fueron, por otro lado, los años del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, que acabó siendo un grave error o más bien una maldición (para nosotros).

Deberíamos haberlas visto venir, desde la primera reunión del grupo al que asistimos, que fue en Puerto Rico en 1995 o 1996. No es este el momento de contar ninguna historia, por lo demás ya comentada en parte en otros lugares, ni tampoco de echarle la culpa a nadie de lo que pasó, ni siquiera por implicación, pero los que fuimos invitados a esa reunión en la Hostería del Mar –Gareth Williams, John Kraniauskas y yo mismo, entre otros– ya estábamos lo bastante crecidos para entender que iba a ser difícil asegurar la continuidad de un grupo que venía desde antes muy cruzado por todo tipo de tensiones emocionales y pasiones políticas si ahora, aún encima, nos añadíamos nosotros, aunque fuera por la mejor de las razones: nuestro respeto por los miembros fundadores y nuestro interés genuino en formar parte de un colectivo intergeneracional. Nuestra adición al grupo –de hecho nunca fue integración– iba a terminar siendo vista como la introducción de diferencias intelectuales e ideológicas irreconciliables. No quiero hablar por John o Gareth, pero no me importa admitir que mi despiste me llevó a suponer que una

actitud normal de amistad y compromiso iba a ser suficiente para garantizarnos a todos un espacio cómodo de pluralidad crítica e intercambio de perspectivas.

No iba a ser así, y nosotros, los más jóvenes o entre los más jóvenes del grupo, acabamos teniendo que aguantar más de lo que razonablemente tocaba hasta que el grupo se rompió en otoño de 1998. En ese momento, después de una conferencia en Duke, empezó a cobrar patente de corso la noción de que había un subgrupo o banda o cáfila en el mundo profesional que se creía metida en formas muy radicales de deconstrucción subalternista, o de subalternismo deconstruccionista. Tal grupo no existió nunca como tal, pero no importaba: el rumor fantasmalizaba e incluía entre los deconstruccionistas a gente para quienes la deconstrucción no era una influencia formativa ni real (Danny James, Jon Beasley-Murray, John Kraniauskas) y también, para los mal informados (pero se trataba precisamente de desinformar), a gente que había sido lo suficientemente astuta como para no querer unirse a ninguna empresa subalternista, como Idelber Avelar. Se nos tildaba de turcos más o menos jóvenes (andaría yo por los cuarenta) y ambiciosos, y en entrevistas y charlas de conferencias empezó a decirse abiertamente que éramos oportunistas, carreristas, machistas, eurocéntricos o posmodernistas y anarquistas, incluso, en un episodio notorio, calvinistas (!!); y que nuestra ya no tan secreta meta era secuestrar el Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos para nuestros propósitos no solo nefandos sino también nihilistas (este tema del nihilismo como insulto, por cierto, es un *shibboleth* curioso que no ha dejado de usarse y sin duda continuará usándose: una palabra útil, a su modo de entender, que yo, que he estado bastante atento, no puedo distinguir en su contenido de la misma palabra empleada por algún católico ultramontano o fundamentalista islámico; solo significa que no creemos en nada y somos diabólicos, y algún día tendrá que estudiarse hasta qué punto muchas de las llamadas polémicas en el campo universitario de las humanidades norteamericanas no van más allá de enfrentamientos inventados por la cursilería pacata y la resistencia intestinal de

profesores y profesoras que son como rentistas de pueblo. El problema es, claro, lo que tales inventos matan antes de que nazca o pueda nacer). Y claro, eso lo mató todo, lo fue matando, pero al mismo tiempo dio naturaleza en el campo profesional –falsa naturaleza– a un llamado giro deconstructivo en estudios culturales latinoamericanistas. Así que, si en el pasado hubiera habido o podido haber un giro hacia la deconstrucción, nació o habría nacido, podríamos decir, con plomo en las alas. (Parece necesario decir aquí que este ensayo atiende solo a su posible formación dentro del sistema universitario estadounidense, y que no se hace cargo, por mero desconocimiento, de posibles iniciativas o desarrollos en otros países.)

Mientras tanto, sin embargo, a pesar de todo, la gente de nuestro círculo todavía no lo suficientemente aterrorizada iba escribiendo tesis doctorales, monografías y artículos que iban empezando a aparecer impresos. No voy a hablar de los artículos por falta de espacio, pero conviene mentar algunos de los libros. En rigor, si nos atreviéramos a decir, por algún puntillismo historiográfico, que mi propio libro, *Interpretación y diferencia* (1992), y el de Brett Levinson, *Secondary Moderns* (1996), pudieran ser concebiblemente entendidos como las primeras obras deconstructivistas en nuestro pequeño mundo, ninguno de los dos debería considerarse parte de ningún giro deconstructivo en nuestra parcela del campo académico: solo habrían abierto su posibilidad. Los que en cambio sí serían parte de él, por cierto no todos “subalternistas”, serían, en un primer momento, *The Ends of Literature* (Levinson, 2002), *The Untimely Present* (Idelber Avelar, 1999) *The Other Side of the Popular* (Gareth Williams, 2002) *Doña María's Story* (Danny James, 2000) y mis *Tercer espacio* (1999) y *Exhaustion of Difference* (2001). Les seguirían otros, y no puedo ser exhaustivo, pero me gustaría citar una veintena de ellos, algunos de los cuales tardaron tiempo en concluirse y se publicaron por lo tanto inevitablemente cuando la palabra misma “deconstrucción” ya se había convertido en (supuesta) cosa del pasado en el uso crítico convencional. Pero conviene recordar que muchos de estos libros están entre los mejores que el campo ha ofrecido en los últimos diez

años. Son *Market and Thought* (Levinson, 2004), *Masculine/Feminine* (Nelly Richard, 2004b), *The Insubordination of Signs* (Nelly Richard, 2004a), *Anthropology's Wake* (David Johnson y Scott Michaelsen, 2008), *Kant's Dog* (David Johnson, 2013), *The Catastrophe of Modernity* (Patrick Dove, 2004), *Literature and Subjection* (Horacio Legrás, 2008), *Reading Borges After Benjamin* (Kate Jenckes, 2007), *El filo fotográfico de la historia* (Elizabeth Collingwood-Selby, 2009), *Posthegemony* (Jon Beasley-Murray, 2010), *Sentencing Canudos* (Adriana Johnson, 2010), *Fictions of Totality* (Ryan Long, 2008), *Speculative Fictions* (Alessandro Fornazzari, 2013), *Filtraciones* (varios volúmenes, Federico Galende, 2007-2011), *La oreja de los nombres* (Federico Galende, 2005), *Walter Benjamin y la destrucción* (Federico Galende, 2009), *El fragmento repetido* (Willy Thayer, 2006), *Tecnologías de la crítica* (Willy Thayer, 2010), *The Mexican Exception* (Gareth Williams, 2013), *Postsoberanía* (Oscar Cabezas, 2013), *Soberanías en suspenso* (Sergio Villalobos, 2013), *Thresholds of Illiteracy* (Bram Acosta, 2014), *Speculative Fictions* (Erin Graff Zivin, 2014), y mi propio *Línea de sombra* (2007).

La lista importa no solo por sus propios méritos. Cualquier lector familiarizado con un puñado de esos libros reconocerá inmediatamente que la palabra “deconstrucción” se usa aquí como etiqueta para un cajón de sastre, y que el *establishment* deconstructivo propio y genuino, si existe (pero sí existe), maldito si les abriría las puertas, serían vistos por ellos como insuficientemente deconstructivos. Pero así son las cosas, y si puede hablarse de una influencia de la deconstrucción en los estudios culturales o literarios latinoamericanistas, aunque tomando “deconstrucción” solo en el sentido tenue ya especificado, entonces esos son los libros, me parece, a partir de los cuales uno puede ir tratando de desenredar la madeja. Son todos ellos libros latinoamericanistas que aspiran a mantenerse lejos de todo tipo de dogmatismo al nivel de formación identitaria o geopolítica, que no trazan lo literario en forma exegético-parafrástica, y que no muestran interés alguno en tradiciones nacionales o continentales de constitución. Todos privilegian la lectura del texto histórico desde un tipo de fuerza teórica que permanece como pulsión o deseo y nunca viene a ser articulada como

llave de desciframiento sistemático. Son todos ellos políticamente críticos, comprometidos con una noción de democracia que no es la democracia liberal, y escépticos en cuanto a cualquier conceptualización prescriptiva sobre cómo mover lo social. Son los libros que hemos podido producir, a menudo contra dificultades y obstáculos de diversas índoles, tomando todos los riesgos que uno toma cuando intenta salirse de la cajita disciplinaria o del puño, solo a veces imaginado, de algún siniestro comité de vigilancia de la salud pública en el campo profesional. Aunque pueda no existir ninguna razón abrumadora para pretender que tal lista sea mejor que cualquier otra lista comparable, en generaciones previas o en la estela de algún otro bólido de influencia intelectual, es la lista que tenemos, aunque no esté completa. Y creo que se nos puede permitir sentir cierto orgullo por ella. Pero, ¿es eso, ahora, suficiente?

III

¿En qué estaría pensando John Beverley cuando dijo, en su *Latinamericanism After 9/11* (2011), que sería peligroso establecer una ecuación entre latinoamericanismo y deconstrucción, o pensar que la deconstrucción pueda constituir “una nueva forma de latinoamericanismo” (p. 52). Tiene por supuesto razón, es algo peligroso y además absurdo hacer tal cosa. Está en esas líneas haciéndome el honor de glosar dos cuasiconceptos que ofrecí en *Exhaustion*, a saber, “atopismo sucio” e “hibridez salvaje”. Dice:

El atopismo sucio, explica Moreiras, “es el nombre de un programa inprogramable de pensamiento que rehusa encontrar satisfacción en expropiar al tiempo que rehusa caer en pulsiones apropiativas” (p. 23). La “hibridez salvaje” viene de ahí. Opuesta a la “hibridez cultural”, en la que, como en la bien conocida fórmula de Laclau sobre la “articulación hegemónica”, un rasgo o un artefacto cultural dado puede

postularse como “significante vacío” para referir a lo nacional o a lo colectivo mismo, “la hibridez salvaje” es solo el reconocimiento de que cualquier demanda de totalización de identidad, donde lo uno está por los muchos, incluyendo la demanda misma de articulación hegemónica, carece en última instancia de fundamento. Como un ‘otro lado’ de la relación hegemónica, la hibridez salvaje preserva, o coloca en reserva, el lugar de lo subalterno, de la misma forma que preserva el lugar de la política subalternista. No es tanto un lugar de enunciación como un sitio atópico, no un lugar de ontopologías sino un lugar para la desestabilización de toda ontopología, para una crítica de la totalidad, y así un lugar de posibilidad para *otra* historia (p. 52).

Este es el contexto en el que Beverley dice que me acerco mucho a “proponer la deconstrucción misma como una forma nueva de latinoamericanismo” (p. 52). Pero yo diría que no es la deconstrucción la que está directamente invocada en ninguno de los segmentos de esa larga cita de mi trabajo. Lo que yo invocaba allí era mucho más inmediatamente el intento de salirse de toda política de la hegemonía. Con ese *caveat*, admito que soy culpable de haber propuesto en el pasado o de estar todavía proponiendo reflexión latinoamericanista posthegemónica, en el sentido débil de una reflexión sobre asuntos latinoamericanos que no coloque a la hegemonía o a la formación de hegemonía como el alfa y omega de toda articulación política, ni por el lado de la élite criollo-liberal ni por el lado de cualquier concebible golpe contrahegemónico subalterno, popular, indígena o no-criollo. La pregunta acerca de si necesita darse una identificación entre posthegemonía y deconstrucción debe responderse con una clara negativa, incluso de manera fáctica, de entrada porque la propuesta y presentación de Jon Beasley-Murray de su noción de posthegemonía en América Latina no solo no reivindica anhelo deconstructivo alguno, sino que más bien milita en su contra. Y por supuesto podría haber cualquier número de variaciones entorno a la noción de posthegemonía además de la de Beasley-Murray o de la mía. La deconstrucción no pretende poseer a la posthegemonía, aunque le guste, por razones en las que entro enseguida.

En esa zona de su libro, Beverley busca moverse hacia su conclusión, según la cual tanto “la crítica [deconstrutiva] del carácter onto-teológico de la política [como] el ultraizquierdismo apocalíptico de la posthegemonía implica de hecho una renuncia a la política real, lo cual significa que a pesar de su pretensión de ser ‘transformativos’, permanecen cómplices del estado existente de las cosas” (p. 58). Suponiendo, claro, deberíamos decir, ajustándonos al tenor del libro de Beverley, que el estado existente de las cosas sea neoliberal y no postsubalternista. Pero, ¿y si lo que es ontoteológico en la política no-neoliberal no es cualquier otra política concebible, sino precisamente el tipo de política hegemónica postsubalternista que Beverley pide o apoya, y con él tantos otros entusiastas o bien seguidores obedientes del que diga servir la causa popular o bien comprometidos en el autoritarismo consensual neocomunitario?

Cualquier continuación o desarrollo de un giro deconstrutivo en cuestiones latinoamericanistas o hispanistas debería, a estas alturas, intentar elaborar una articulación clara de lo que está en juego. Hay que reconocer que ya no basta escribir, o continuar escribiendo, en la invocación suelta de una serie específica de textos que puede haber resultado estimulante en el pasado, de la misma manera en que no basta definirnos según lo que no somos (ni decolonialistas ni postsubalternistas ni culturalistas ni historicistas ni identitarios). Los libros de los últimos veinte años pueden haber tenido el efecto colectivo de traer el campo reflexivo a una cierta madurez. Un elemento de tal madurez es entender, antes que nada, que no hay razones fuertes para continuar encandilados con un estado de cosas imaginario, siempre incierto e improbable, según el cual los benditos con la misión sagrada de enseñar sobre América Latina, o sobre España, en Estados Unidos, o en cualquier otra parte, no tenemos más remedio ni menos que obligación de hacerlo siempre en el nombre mismo de América Latina, o de España. O todavía peor, en nombre de un latinoamericanismo, o hispanismo, que en última instancia nunca ha sido otra cosa, y me remito al archivo entero, que una prisión del pensamiento; una prisión, por cierto, fácilmente controlable

y vigilada por los guardianes de la ortodoxia crítica o política, o crítica y política, en los que en nuestro campo, a la derecha o a la izquierda, siempre ha abundado. Librarse del latinoamericanismo, y del hispanismo, para liberar el archivo a sí mismo, no es obviamente no ocuparse ya nunca más de la novela criollista o de los bandidos de Río Frío o de la novela pastoril castellana, sino que es hacerlo desde otros horizontes y otros parámetros ya no regionalistas ni excepcionalistas, ya no comprometidos en una interpretación geopolítica necesariamente imperial e imperializada. Y esa tarea, precondition más que condición, es quizá la primera función del giro deconstruccionista de segunda generación o segundo orden. El latinoamericanismo no ha sido nunca sino una metáfora, como el hispanismo o el orientalismo, y hoy está ya agonizando o efectivamente muerta. Pero hay otra tarea potencial, más difícil de emprender.

En 1964-1965 Derrida (2013) le dedicó su seminario en la École Normale a la cuestión del ser y de la historia en el pensamiento de Heidegger. Hacia el final de la sexta sesión del seminario dice: “El sonambulismo es quizá la esencia misma de la metafísica” (p. 228). El pensamiento metafísico tiene su premisa en cierto sonambulismo incapaz de mantener el ojo abierto ante el incesante proceso de reificación metafórica que es el deseo metafísico mismo. Si la deconstrucción puede traducirse políticamente como la desmetaforización de la historia en la espalda imposible de una lengua sin metáfora, entonces la deconstrucción es el proceso interminable de analizar y destruir inversiones metafóricas como formaciones de poder. Quiero concluir sugiriendo que el trabajo por la reducción radical de la metáfora responde a una especie de *a priori* existencial que, incidentalmente, a la vez organiza la pulsión hacia la posthegemonía en política. Es la tarea de la deconstrucción, al menos una de ellas, si a uno le interesa hacerse cargo.

Hay un acercamiento sonámbulo al pensamiento que va tirando en o desde el olvido del hecho de que la historia no puede ser capturada exhaustivamente por proyecciones políticas, y que incluso olvida percatarse de que su propio sonambulismo es en sí una proyección

política. No hay nada antipolítico en esto. Derrida dice claramente, en *Espectros* (1994), que la política, en cuanto filosofía política, “estructura implícitamente toda la filosofía o todo el pensamiento a propósito de la filosofía” (p. 92). Si la ontoteología, es decir, la metafísica, es el pensamiento hegemónico de Occidente, se sigue que el intento de un pensamiento no ontoteológico debe ser posthegemónico en su intencionalidad misma. Los detractores de la deconstrucción tienden a pensar en ella como intento meramente destructivo y negativo de arruinar todo significado estable, y así resulta todavía más grave la cosa cuando la deconstrucción dice querer moverse políticamente: la deconstrucción política, para sus detractores, no puede ser otra cosa que una mala orgía de negatividad sin pueblo, sin multitud, sin país, sin programa, sin horizonte, volcada oportunamente a envenenar todas las bellas propuestas constructivas que otros miembros de la profesión habrían estado intentando honestamente producir, o bien en términos de identidad latinoamericana, o bien sobre la base de alguna versión *sui generis* de la filosofía hegeliano-marxista de la historia.

Pero sabemos a estas alturas que el sonambulismo puede haber atrapado también al marxismo y a otras formas bien intencionadas de trabajo político emancipador, y no una sino múltiples veces. Si el sonambulismo es la esencia de la metafísica, quizá, dice Derrida, y la metafísica el pensamiento hegemónico de Occidente, y por lo tanto de todos los territorios marcados por el imperialismo europeo, entonces el pensamiento hegemónico, y eso también dice, el pensamiento de la hegemonía (y por lo tanto de cualquier presunta contrahegemonía, que solo invierte los términos), es sonámbulo o induce sonambulismo. Querer despertar, exponerse al traumatismo del despertar, abandonar la metaforización onírica, desmetaforizar el sueño de la razón, no en nombre de ninguna imposible lengua plena o literal, sino más bien en nombre de un futuro y de la preparación de un futuro que no conocemos pero que tendría que desactivar o que funcionar desde la desactivación de toda metáfora viva hoy (¿y no es eso, ya, lo que está pasando, con facticidad abrumadora?), ese podría ser el proyecto de una nueva

historicidad, en tanto nueva revolucionaria, y en tanto revolucionaria quizás izquierdista (o habría que cambiar ampliamente los términos de la distinción moderna entre izquierdas y derechas), pero no instrumentalizadora, no en busca de una nueva captura de la historia por alguna ideología supuestamente progresista (y que encuentra el límite de su progreso precisamente en la pretensión sintomática de captura de la historia).

Para volver al seminario derrideano de 1964-1965, si el pensamiento de la verdad del ser (la deconstrucción es fundamentalmente un intento por pensar la diferencia óptico-ontológica, es decir, por entender la verdad del ser por oposición a la verdad de los seres, o no es nada, y esta sería mi definición no tenue de la deconstrucción, cuyas raíces heideggerianas son obvias; pero no hay heideggerianismo en su proyección rizomática y diseminante, en la que el mismo Derrida no dejó nunca de pensar), si el pensamiento de la verdad del ser ha de venir, pero venir como lo que siempre ha estado ya ahí, enterrado, en otras palabras, si la estructura del por-venir es también la estructura del siempre-ya, entonces quizá la dimensión política de la deconstrucción –esa notoria “democracia-por-venir”– es también a la vez un *a priori* existencial que se presenta en primer lugar a un nivel otro que el político. Liberar el pensamiento sobre la vida sin captura es también un estilo de vida. Una deconstrucción de segunda generación debería quizá moverse sin reservas hacia ello, políticamente si se quiere, pero en razón de aquello en la política que funda su propia pertinencia, y contra toda instrumentalización y captura. (A eso he llamado en otros textos “infrapolítica”).

Hay otro tipo de sonámbulo que aparece en el texto derrideano. En un ensayo titulado “Pensar lo que viene”, publicado en 2007 pero leído parcialmente como conferencia poco antes de la publicación de *Espectros*, en 1994, Derrida vuelve a hablar de sonambulismo, excepto que, esta vez, lo sonámbulo no incorpora la esencia de la metafísica, se trata más bien de la soñadora que toma sobre sí mismo el “riesgo absoluto”, más allá del conocimiento y la filosofía,

“más allá de todos los modelos y todas las normas prescriptivas en cuyo agotamiento vivimos”, de intentar un pensamiento del por-venir/siempre-ya “que se parece al sueño de lo poético, con la reserva de pensar el sueño de otro modo” (p. 46). Derrida pregunta por el aplomo del sonámbulo, la confianza y el riesgo del sonámbulo, para pensar el futuro, y lo vincula, extrañamente, a una palabra de Lenin sobre la disyunción o inadecuación entre el sueño y la vida, de la que depende, dice, la misma posibilidad de justicia (pp. 61-62).

Habrán pasado treinta años entre la afirmación tentativa de sonambulismo como esencia de la metafísica y la vindicación de un cierto sonambulismo poético, capaz de mantener abierta la disyunción del futuro. Sería excesivo requerir consistencia terminológica tras tan largo periplo temporal. El primer sonámbulo derrideano aparece en un contexto específico. Derrida (2013) acaba de interrogarse o interrogar a los que, en la estela de Nietzsche, Freud o Marx, buscan “solicitar” el privilegio de la conciencia e intentan exponerlo como un mero malentendido. No es tan fácil. Solo una confrontación ardua con el ser-como-presencia en cuanto determinación fundamental del ser de la metafísica, lo cual significa una confrontación con Hegel como el pensador en quien la metafísica se cierra sobre sí misma, y deja así ver su propio fin, puede impedir “gestos de agresión a la metafísica o al idealismo transcendental” realizados por “prisioneros de aquello a lo que disparan”. En la ausencia de esa confrontación la eficacia de los desmanteladores de la conciencia “tendrá estilo sonambólico” (p. 228). Que el sonambulismo pueda ser la esencia de la metafísica por lo tanto significa: es necesaria una confrontación despierta y de ojos abiertos con la metafísica en su sentido más fuerte y terminado.

Así hay dos sonámbulos: el metafísico, que no puede despertar de la metáfora, que duerme en la metáfora, y el poético, que asume el riesgo de lo que no podría hacer despierto. No hay reconciliación, pero su oposición no es total. El primer sonámbulo tiene al cabo una intuición desmetaforizante y rehusa escuchar historias sobre la conciencia, la autoconciencia y el dominio subjetivo, de las que

el segundo sonámbulo también ha abjurado. No es suficiente. Si el sonámbulo primero o segundo vive todavía el sueño metafórico, sin romper el carácter metafórico de la lengua, “podríamos llamar pensamiento y pensamiento del ser (el pensamiento del ser constituyendo el horizonte y la llamada de una lengua no-metafórica imposible) a lo que llama a un gesto de desmetaforización” (p. 278). En las conclusiones finales del seminario de 1964-1965, Derrida insiste: “el pensamiento del ser anuncia el horizonte de la no-metáfora desde el cual podría pensarse la metaforicidad. Se anuncia como lo imposible en cuya espalda lo posible es pensable en cuanto tal” (p. 323). Derrida nunca volvió a plantear de forma tan clara la idea de que despertar en el pensamiento es desmetaforizar, y que desmetaforizar es deconstruir, y que deconstruir es acceder al posible pensamiento del ser en cuanto diferencia. Pero ahí empezó. Una segunda deconstrucción podría quizás empezar recuperando y replanteándose ese punto de partida.

En el epígrafe de este ensayo, extraído de la novela de Pablo D’Ors, se dice que, dados un término literal y otro figural, dada una brecha entre ellos que los une tanto como los separa, que reúne y separa la realidad empírica y la idea reguladora, no es necesariamente fácil discernir cuál de las dos instancias es la realmente metafórica. La aplicación política de la desmetaforización impide la seguridad de toda demanda o negociación hegemónica a partir de una naturalización siempre prematura del plano figural en plano literal. No sabemos qué podría ser una vida sin metáforas, pero sabemos o podemos intuir lo que la metáfora traiciona. Rescatarlo es lo que el segundo giro busca, o podría buscar.

Bibliografía

- Acosta, B. (2014). *Thresholds of Illiteracy. Theory, Latin America, and the Crisis of Resistance*. New York: Fordham University Press.
- Agamben, G. (2013). *Il misterio del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*. Roma: Laterza.
- Avelar, I. (1999). *The Untimely Present. Postdictatorial Latin American Fiction and the Task of Mourning*. Durham: Duke University Press.
- Balibar, E. (1995). Ambiguous Universality. *Differences*, 7(1), 48-74.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Posthegemony. Political Theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Beverly, J. (2011). *Latinamericanism After 9/11*. Durham: Duke University Press.
- Cabezas, O. (2013). *Postsoberanía. Literatura, crítica y trabajo*. Lanús: La Cebra.
- Collingwood-Selby, E. (2009). *El filo fotográfico de la historia. Walter Benjamin y el olvido de lo inolvidable*. Santiago: Metales pesados.
- D'Ors, P. (2009). *El amigo del desierto. Relato de una vocación*. Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1994). *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning, & the New International*. Peggy Kamuf (trad.). New York: Routledge.
- Derrida, J. (1997). Penser ce qui vient en R. Major (ed.), *Derrida, pour les temps à venir*. París: Stock, pp. 17-62.
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*. París: Galilée.
- Dove, P. (2004). *The Catastrophe of Modernity. Tragedy and the Nation in Latin American Literature*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Fornazzari, A. (2013). *Speculative Fictions: Chilean Culture, Economics, and the Neoliberal Transition*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Galende, F. (2005). *La oreja de los nombres*. Buenos Aires: Gorla.

- Galende, F. (2009). *Walter Benjamin y la destrucción*. Santiago: Metales pesados.
- Galende, F. (2007-2011). *Filtraciones: Conversaciones sobre arte en Chile*. (Vols. 1-3). Santiago: Cuarto Propio.
- Graff Zivin, E. (2014). *Figurative Inquisitions. Conversion, Torture, and Truth in the Luso-Hispanic Atlantic*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- James, D. (2004). *Doña María's Story. Life, History, Memory, and Political Identity*. Durham: Duke University Press.
- Jenckes, K. (2007). *Reading Borges After Benjamin: Allegory, Afterlife, and the Writing of History*. Albany: State University of New York Press.
- Johnson, A. (2010). *Sentencing Canudos. Subalternity in the Backlands of Brazil*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Johnson, D. (2013). *Kant's Dog. On Borges, Philosophy, and the Time of Translation*. Albany: State University of New York Press.
- Johnson, D. y Michaelsen, S. (2008). *Anthropology's Wake. Attending to the End of Culture*. New York: Fordham University Press.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Legrás, H. (2008). *Literature and Subjection. The Economy of Writing and Marginality in Latin America*. Pittsburgh: Pittsburgh University Press.
- Levinson, B. (1996). *Secondary Moderns. Mimesis, History, and Revolution in José Lezama Lima's "American Expression"*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Levinson, B. (2002). *The Ends of Literature. The Latin American Boom in the Neoliberal Marketplace*. Stanford: Stanford University Press.
- Levinson, B. (2004). *Market and Thought. Meditations on the Political and the Biopolitical*. New York: Fordham University Press.
- Long, R. (2008). *Fictions of Totality. The Mexican Novel and the National Popular State*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Moreiras, A. (1992). *Interpretación y diferencia*. Madrid: Visor.

- Moreiras, A. (1999). *Tercer espacio: Duelo y literatura en América Latina*. Santiago: LOM Ediciones.
- Moreiras, A. (2001). *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.
- Moreiras, A. (2007). *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago: Palinodia.
- Richard, N. (2004a). *The Insubordination of Signs: Political Change, Cultural Transformation, and Poetics of the Crisis*. Durham: Duke University Press.
- Richard, N. (2004b). *Masculine/Feminine. Practices of Difference(s)*. Durham: Duke University Press.
- Thayer, W. (2006). *El fragmento repetido. Escritos en estado de excepción*. Santiago: Metales pesados.
- Thayer, W. (2010). *Tecnologías de la crítica*. Santiago: Metales pPesados.
- Villalobos, S. (2013). *Soberanías en suspenso. Imaginación y violencia en América Latina*. Lanús: La cebra.
- Williams, G. (2002). *The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. Durham: Duke University Press.
- Williams, G. (2011). *The Mexican Exception. Sovereignty, Police, and Democracy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Zibechi, R. (2012). *Territories in Resistance. A Cartography of Latin American Social Movements*. Ramor Ryan (Trad.). Oakland, CA: AK Press.

Los giros en las políticas culturales en América Latina

Ana E. Wortman

Con este texto nos proponemos desplegar los significados de las políticas culturales en América Latina en los últimos 25 años. Eso implica pensarlas en relación con el Estado, la economía, la sociedad civil y sus organizaciones sociales, así como también con el proceso de producción de conocimiento y circulación de ideas en el mundo y más específicamente en América Latina.

Las políticas culturales, como toda política, están atravesadas por interacciones singulares entre los elementos mencionados y en este caso también por los significados prevalecientes de cultura, tanto en el país donde estas se implementan como con el clima de época y las instituciones que intervienen en la producción de conocimiento y en su gestión. Analizar el concepto de políticas culturales supone no solo abordar una cuestión intelectual sino también tener en cuenta una dimensión práctica, en términos de acciones, que le van imponiendo sentidos. La resignificación del concepto incluye ambas cuestiones. Por su parte, como todo concepto que lleva a su lado el término cultura, se generan múltiples controversias con su definición, ya que siempre aparece la pregunta acerca de qué estamos hablando

cuando hablamos de cultura. Si en la modernidad, cultura se asociaba a ser culto, es decir conocer, coleccionar, admirar, intercambiar productos artísticos creados en el marco de ciertos cánones definidos por jerarquías legítimas así como a resguardar el patrimonio (edificios, monumentos, el legado de las artes visuales, bibliotecas) y estos significados sostenían los objetivos de las políticas culturales, en las últimas décadas esta visión, asociada con una modernidad de corte europeo, se ve puesta en cuestión por una mirada mucho más amplia de qué se entiende por cultura (Yúdice, 2003; García Canclini y Urteaga, 2011).

Nuestro artículo se dividirá en dos partes. Por un lado, nos referiremos a la especificidad de las políticas culturales en América Latina, a cómo la circulación de ideas, procesos políticos regionales y concepciones gubernamentales sobre el Estado y su intervención en el plano cultural incidieron en las formas que han asumido dichas políticas culturales histórica e institucionalmente en nuestros países y, por otro, analizaremos los aportes de los autores más significativos de los estudios culturales latinoamericanos que han contribuido a crear conocimientos, políticas concretas y espacios de formación sobre el tema.

Dinámica político-cultural de las políticas culturales en América Latina

La década de 1980 y su impacto en la definición de políticas culturales

Como hemos señalado en nuestros trabajos (Wortman, 1996, 2001) sobre la época, la recuperación de la democracia como sistema político estuvo muy asociada a la cuestión cultural. Al menos en las dictaduras del Cono Sur, el campo cultural fue explícitamente perseguido, en términos de artistas, escritores e intelectuales hasta llegar a límites nunca vistos. Los gobiernos democráticos que asumieron el poder

en esos años le otorgaron un especial interés al tema, convirtiendo a las políticas culturales en un eje central de los procesos democráticos por venir. Se percibía que la sociedad se había desvinculado de la cultura y el arte, ya que esta había estado asociada a la politización y la ideologización de la sociedad y en consecuencia se buscaba como un fin político y democratizador en la transición democrática recuperar también el interés por el desarrollo cultural en términos de producción y consumo de bienes artísticos. El impacto negativo del cierre del campo cultural durante las dictaduras hacía necesario, ahora en democracia, centrar la atención en esa concepción de la cultura. A su vez, debe señalarse la cantidad de seminarios, jornadas y eventos que se realizaron para pensar la cultura en esa transición, así como también los seminarios internacionales que sobre el tema promovió CLACSO. Desde ese ámbito se realizaron investigaciones sobre políticas culturales en América Latina y posteriormente se promovieron investigaciones sobre consumos culturales (Sunkel, 2002).

Hasta la década de 1990 –como suelen remarcar varios analistas de las políticas culturales provenientes de los estudios culturales latinoamericanos– el concepto tuvo un sentido netamente político, dadas las experiencias antidemocráticas que había atravesado la región. Luego iba a asumir un tono más económico (Landi, citado en García Canclini, 1987; García Canclini, 1987; Wortman, 1996). Las políticas culturales, en general, asumían un lugar reparador del tejido social y tenían como objetivo final la formación de una nueva cultura política. En esos años se sostenía que había que erradicar una cultura política autoritaria y que las políticas culturales podían contribuir en ese sentido. Los valores que necesariamente fundan la acción cultural tenían una finalidad política en términos de orden institucional. Así las acciones culturales tenían un objetivo transcultural, en el sentido de constituir un orden social más democrático y de relaciones sociales más horizontales. También se las asociaba a la cuestión de los derechos humanos. Se imponía refundar material y simbólicamente la democracia en términos institucionales, sociales e imaginarios (Wortman, 1996).

Los míticos noventa. Cultura y economía

Muchas veces se afirma que en la década de 1990, en el contexto del neoliberalismo y la sociedad de consumo, no existieron políticas culturales. La centralidad del discurso económico, sumada al reordenamiento privatizador que se produjo en esos años, volvió obsesiva la cuestión del acceso al consumo de bienes materiales. Sin embargo, fue en ese tiempo cuando el llamado sector cultural y creativo presentó nuevas dinámicas que fueron asumidas por los países que adoptaron el modelo inglés de desarrollo social. Quienes habían debatido intensamente en los años anteriores se encuentran ante el desafío de redefinir el lugar del Estado, así como también del cambio de hábitos de las poblaciones, frente a una industria cultural y comunicacional crecientemente concentrada. Si en la década de 1980 el debate giraba en torno a los diversos sentidos de la palabra democracia y cuál era el lugar de las diversas producciones culturales en un entorno definido por valores modernos que dividían la escena entre alta y baja cultura, en la década siguiente aparecen cuestionamientos de esas divisiones modernas influenciados por el debate sobre el posmodernismo (Wortman, 2007) y además surge el interrogante acerca de por qué no considerar lo que la gente producía y consumía y encontrarle una utilidad. ¿Cuál era el parámetro para que algo fuese considerado en el ámbito de las políticas culturales? Así es como aparece el tema del patrimonio y el interrogante acerca de cómo definirlo. Si tradicionalmente el patrimonio estaba constituido por objetos, bienes, espacios con historia, en esta nueva idea de valorizar la creatividad y extenderla a aquello que está en la práctica y el saber de la sociedad, el concepto de patrimonio se amplía a la noción de patrimonio intangible. La creatividad formaría parte de esta denominación que incluye desde lo que la sociedad disfruta en términos de música, teatro, cine, rituales, prácticas religiosas hasta formas de cocinar, de celebrar, de festejar, de practicar religiones, etc. Así en esta definición ampliada de patrimonio tangible e intangible aparece aquello que una sociedad en términos de cultura, o sea de diferencia, valora, considera y/o genera en relación a otra sociedad.

Las industrias culturales y la cuestión del financiamiento en la escena de las políticas culturales de la década de 1990

Si el modelo económico e institucional en América Latina de la década de 1960 tenía como ejemplo a Francia (Mejía Aragón, 2009) y a España, y estaba asociado a la relación entre cultura, política y transición a la democracia, el modelo de la década de 1990 miraba al Reino Unido y a los Estados Unidos, países en los que la actividad cultural se sustenta en la iniciativa particular representada en organizaciones privadas, en lugar del financiamiento estatal. En ese contexto, el tema del mecenazgo volvió a cobrar actualidad y proyectos de ley de estímulos tributarios a la cultura comenzaron a debatirse en todas las latitudes del continente americano. El modelo es Brasil, a través de la Ley Sarney, sustituida por la Ley N° 8.313/91 o Ley Rouanet, nombre de su autor, el entonces secretario de Cultura Sergio Rouanet. En este aspecto, es interesante recordar el debate que tuvo lugar durante la presidencia de Luiz Inácio “Lula” da Silva cuando se pusieron en cuestión los efectos que tuvo la aplicación de la Ley Rouanet pues muchos sectores de la cultura consideraban que se habían fortalecido las expresiones de alta cultura (ópera, ballet, música clásica) en detrimento de las manifestaciones populares. Otra de las críticas que se le hizo es que contribuyó a agravar los desequilibrios regionales y las desigualdades sociales, ya que el 80,3% del financiamiento realizado por los mecanismos de la ley se concentraron en el suroeste, la región más rica de Brasil, que albergaba el 43% de la población estimada en unos 190 millones de habitantes en esos años.

Por su parte, en la línea de repensar la cuestión del financiamiento de la cultura y el lugar de las industrias culturales en las políticas culturales interestatales, tema dominante en la década de 1990 (García Canclini y Monetta, 1999), en Colombia surgió el Convenio Andrés Bello (CAB)¹ y, dentro de él y bajo la dirección del entonces encargado

¹ El Convenio Andrés Bello es una organización intergubernamental de integración educativa, científica, tecnológica y cultural en el ámbito iberoamericano. Fue creada

de cultura del Convenio, Fernando Vicario Leal, el programa *Cultura y Desarrollo* que pretendía fortalecer la información y el conocimiento sobre las dimensiones económicas y sociales para la toma de decisiones en política cultural. En el año 2000, en el marco del programa CAB y el Ministerio de Cultura de Colombia convocaron al seminario sobre economía y cultura “La tercera cara de la moneda”, que sería el punto de partida del proyecto “Dimensiones económicas y sociales de las industrias culturales”.²

Asimismo, un núcleo importante de estudios sobre las industrias culturales lo constituyó el Observatorio de Industrias Culturales, de la ciudad de Buenos Aires, lugar desde donde se han generado importantes y novedosos enfoques de los impactos económicos de la cultura, como es el caso del estudio sobre el tango en la economía de la ciudad de Buenos Aires, dirigido por el economista Jorge Marchini (2007).

No obstante, en general podría decirse que las políticas culturales latinoamericanas sobre industrias culturales se dieron por vía de legislaciones de fomento y promoción en especial a las industrias editorial y cinematográfica. En efecto, luego de la ola neoliberal de la década de 1990, que eliminó los alicientes a la industria cinematográfica, en los últimos años se ha incrementado el número de leyes de fomento a esta industria. Los incentivos se presentan en tres modalidades: deducción del

con el fin de contribuir al desarrollo equitativo, sostenible y democrático de los países miembros, a partir del Tratado suscrito en Bogotá, el 31 de enero de 1970, sustituido en Madrid en 1990.

Tiene como misión favorecer el fortalecimiento de los procesos de integración y la configuración y desarrollo de un espacio cultural común. A través de la puesta en marcha de proyectos emblemáticos, la promoción de políticas públicas y la generación de conocimientos de cada una de sus áreas de actuación. Son sus países miembros: Bolivia, Chile, Colombia, Cuba, Ecuador, España, México, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana y Venezuela.

² Con la asesoría general del investigador colombiano Germán Rey se publicaron las siguientes investigaciones: El impacto económico de las industrias culturales en Colombia (2003), Impacto de la cultura en la economía de Chile (2003), Impacto del sector cinematográfico sobre la economía colombiana (2003), Impacto del sector fonográfico en la economía colombiana (2003), La dinámica de la cultura en Venezuela y su contribución al PIB (2005), e Impacto económico de la cultura en Perú (2005) (Mejía Arango, 2009).

impuesto de renta a las cantidades invertidas por empresas o personas en obras audiovisuales nacionales; gravámenes a la proyección de películas extranjeras con el fin de constituir fondos de fomento cinematográfico; y cuotas de pantalla. Algunas de las normas son: Ley de Audiovisual de Brasil, Ley de Cine Colombiano, Ley Argentina, Ley Mexicana, y Ley Venezolana (Mejía Arango, 2009, p. 115).

Con respecto al cine es necesario también resaltar el programa Ibermedia. Este proyecto surgió por iniciativa de la Cumbre de Presidentes y Jefes de Estado de Iberoamérica y en sus años de vida ha permitido que el cine del continente americano recobrase la vitalidad que había tenido a mediados del siglo XX. El éxito de Ibermedia permitió también el diseño de similares formas de cooperación a otros sectores de la cultura como el teatro (Iberescena) y los Museos (Ibermuseos).

Nuevas concepciones de cultura inciden en las políticas culturales latinoamericanas. La cuestión de los derechos de la diversidad cultural

El final del siglo XX constituye un parteaguas con respecto a las formas de pensar y generar políticas culturales, a las concepciones de cultura que las sostienen y cuáles son los actores que participan de estos proyectos. La cuestión de la globalización cultural y la crisis de los Estados nación (Ortiz, 1994) coincidió con un conjunto de eventos internacionales en los cuales comenzó a reivindicarse el tema de los derechos humanos, en consonancia con los derechos culturales a la par de la crisis de los Estados nación y la emergencia de nacionalidades plurales, muchas veces subordinadas dentro de los Estados nacionales, en términos de identidades culturales minoritarias. Diversas protestas y acciones de estos nuevos actores político-culturales como, entre otros, los movimientos sociales indígenas, de culturas afro, de mujeres, de jóvenes, en consonancia con la transformación de las formas de comunicación electrónica promovieron nuevos debates de amplia repercusión en América Latina. En ese contexto, países como Perú, Ecuador, Bolivia replantean sus constituciones y las formas de ciudadanía, asumiendo una dimensión cultural.

Cabe recordar que los Estados latinoamericanos se construyeron bajo el supuesto implícito de una nación homogénea culturalmente, blanca, cristiana y de habla castellana. La institucionalidad cultural estaba diseñada para interpelar a esa nación imaginada (Mejía Arango, 2009).

Bruno Müller (2011) resume la cuestión actual de América Latina sobre los derechos culturales y las identidades nacionales a partir de la construcción de nuevos Estados fundados en una legislación que reconoce los derechos de las etnias indígenas, denominados plurinacionales. Desde aportes teóricos provenientes de la filosofía y las ciencias políticas, Müller discute la relación entre derechos, política, Estado, igualdad y libertad en contextos sociales de extrema desigualdad. Si bien reconoce la necesidad de la izquierda de acomodarse a un nuevo clima de época que insiste en la diferencia de las personas, tema que impugna las formas de la igualdad de la modernidad occidental y de los viejos socialismos reales. También expresa que este giro limita la resolución de viejos pero siempre presentes problemas sociales de desigualdad, produciéndose una especie de etnización de la desigualdad, no favoreciendo la inclusión.

Desde la Constitución canadiense de 1984, hasta las recientes constituciones de Bolivia (2009) y Ecuador (2008), algunos Estados se reconocen desde lo diverso, lo multiétnico y pluricultural. En el caso de Argentina esto es muy visible, quizá porque la institucionalidad no es muy sólida, pero a la vez porque el proyecto político gobernante a lo largo de una década se imagina a sí mismo encausando un profundo cambio político y de imaginarios (Wortman, 2015). En ese sentido el gobierno argentino durante el kirchnerismo (2003-2015) interviene con acciones diversas sobre los significados de la historia, tanto en términos de memoria acerca de la historia reciente como en relación al pasado lejano, con el propósito de generar un linaje a largo plazo donde sus líderes actuales vengan a coronar algún proceso implícito. También Venezuela y Ecuador pueden colocarse en esa línea.

La cuestión de las políticas culturales en los estudios culturales latinoamericanos

El paulatino desarrollo de los estudios culturales latinoamericanos en figuras como Néstor García Canclini y Renato Ortiz permitió apropiarnos –en clave regional– de las teorías sociales y culturales producidas en otros nortes, principalmente de Pierre Bourdieu, y luego de antropólogos como Arjun Appadurai, Mary Douglas, Daniel Miller. La vasta producción de conocimiento de nuestros intelectuales fue clave en la generación de un saber que permitió pensar y generar políticas culturales. Por esos años comenzaba a leerse en las carreras de ciencias sociales, quizá tardíamente, a Pierre Bourdieu. Dicho aporte fue muy significativo para complejizar cómo se profundizaba la desigualdad en nuestras sociedades en una perspectiva simbólica, así como también para evitar las limitaciones de una mirada materialista de la cuestión y empezar a pensar el consumo, esto es, reflexionar acerca de quiénes eran destinatarios de las políticas culturales. García Canclini en “Gramsci con Bourdieu” (1984) cuestionó la idea del gusto legítimo como privativo de las clases altas, como si las clases populares solo actuaran para satisfacer necesidades materiales en sus prácticas cotidianas, en sus consumos y en sus tiempos libres. Los aportes de García Canclini (1984) fueron muy productivos en ese sentido ya que estimularon un conjunto de investigaciones sobre la cuestión: como un modo de abordar las prácticas sociales que generan las políticas culturales, así como también de conocer más acerca de la dimensión simbólica de la vida social, no siempre abordada en perspectivas de corte materialista. Es decir que, si bien Bourdieu amplía la mirada sobre cierta manera positivista de abordar las prácticas sociales, también es complejizado en García Canclini (1984) y Ortiz (1994) para pensar la región. En ambos se argumenta que la lectura de Bourdieu hacía referencia a sociedades profundamente estratificadas y a una concepción de la cultura legítima, de tono europeocéntrica.

Por su parte, Renato Ortiz (1994), ya influenciado por los debates sobre globalización y mundialización, impugnó que las clases altas modernas y consumidoras de cultura fueran iguales en todos los países, así como también la noción de campo intelectual artístico autónomo en la perspectiva europea, la cual también para Ortiz constituye una ficción moderna que nunca existió (Wortman, 2009). Como señalan los discípulos de Bourdieu (Lenoir, 2012) a partir de nuevas investigaciones sobre consumos culturales, si bien se puede asociar más directamente a la alta cultura con las clases altas, no todas son consumidoras de cultura. De esta manera desnaturaliza una idea que casi se había constituido como de sentido común.

Esa creciente diferenciación de esferas –rasgo distintivo de la modernidad–, que habría llevado a la conformación de un campo artístico intelectual en Occidente, así como a la idea de lo legítimo asociado a la burguesía, atravesó el concepto de democratización cultural al cual se referían las primeras políticas culturales en nuestros países. También el avance en términos de investigaciones sobre consumos culturales en la región, así como la complejización del concepto de cultura –ya no solo pauta por una mirada sociológica sino más interdisciplinaria– inciden en una nueva mirada sobre los fundamentos de nuestras democracias y cómo encarar políticas culturales. En ese sentido debe mencionarse el aporte de George Yúdice (2003) al transitado concepto de cultura quien propone abandonar su sentido tradicional asociado a la distribución de aquello que estaría lejos de las clases populares, para pensar, probablemente atravesado por las teorías políticas fundadas en los conceptos de confianza y capital social, acerca de las propias capacidades de los sujetos derivadas de las experiencias de vida y del entorno, esto es cómo fortalecerse a partir de lo que se sabe por la práctica. Allí aparece el concepto de cultura como recurso el cual se entronca con una mirada renovada sobre el desarrollo y que tiene implicancias en las nuevas formulaciones de políticas culturales tanto en Brasil, como Argentina y Uruguay (Wortman, 2009, 2011), orientadas a la valorización de la cultura en términos de identidades.

A partir del trabajo de campo que Yúdice (2003) realizó en Salvador de Bahía y en Río de Janeiro en emprendimientos culturales propiamente dichos como el caso de *Afro Reggae* y *Olodum*, por un lado, y el de *Viva Rio*, por otro, derivan toda una serie de reflexiones e investigaciones sobre emprendimientos culturales autogestionados que tienen múltiples aristas.

En trabajos más recientes de estos investigadores (García Canclini y Urteaga, 2011, Yúdice, 2007) aparece una línea de reflexión sobre la cuestión cultural en nuestros países que ha incidido también en el crecimiento de un saber hacer sobre la cultura que se denomina gestión cultural. Gestión que no se circunscribe exclusivamente a cierta concepción del Estado que interviene y fortalece instituciones, sino que convoca a los grupos sociales, los barrios, las localidades, las instituciones de la sociedad civil a que se autofortalezcan desde la producción de un bien cultural, ya sea la música, el teatro, la danza y construyan sus propios emprendimientos. El artista ya no sería una persona que se destaca del resto exclusivamente por su creatividad, en un sentido trascendente y al cual habría que subvencionar, sino que debe aprender una serie de capacidades para organizar un proyecto, encontrar un espacio, promoverlo y generar un hecho cultural y artístico. La dimensión económica del bien cultural forma parte de la acción del artista, y no se opone a su creatividad y trascendencia (Wortman, 2013).

En la Argentina, y en el contexto de la crisis del 2001 (Wortman, 2009), se visibilizó todo un conjunto de saber hacer cultura que –sin haber leído a Yúdice– se fundaba en estas prácticas, aunque probablemente influidos por la rápida circulación de discursos de la economía social y el Foro Social Mundial gracias a las redes y sobre todo a Internet. Centros culturales autogestionados aparecieron como un modo de dar lugar casi naturalmente al crecimiento de artistas, productores culturales, egresados de crecientes espacios de cultura y arte. En ese contexto comenzó a visualizarse a la cultura como un ámbito de generación de empleo, en concordancia a la idea de promover industrias culturales para el desarrollo, por un lado, y

también al impacto que ya en ese momento comenzaban a tener las nuevas tecnologías como instancias de realizaciones culturales, por otro. Esas capacidades las definimos como políticas culturales de la sociedad civil (Wortman, 2009) porque constatamos que surgió una dinámica de la cultura como trabajo y emprendimiento no derivada del financiamiento estatal ni tampoco de empresas privadas, sino de iniciativas de grupos y emprendimientos informales, no siempre tenida en cuenta y que en la actualidad continúa y se recrea permanentemente. Así constatamos que se ponían en escena nuevos discursos sociales presentes en teorías de la reflexividad (Lash y Urry, 1998) y el *empowerment*, recursos simbólicos que emergieron en la crisis del 2001 y luego fueron tomando formas más productivas. En esa línea se pueden leer los trabajos más recientes de García Canclini y Urteaga (2011) sobre emprendimientos culturales de los jóvenes (y también el análisis que Yúdice hace de la red de colectivos brasileños denominada Fora do Eixo (Azevedo da Fonseca, 2015).

Según hemos analizado en otras publicaciones, pensar el consumo cultural solo a partir de los lugares institucionalizados donde se ofrecen y difunden bienes culturales resulta limitado (Wortman, 2009). Ya no son exclusivamente teatros, cines, salas de música los espacios que ofrecen para el gran público bienes culturales, aparecen sociedades barriales, centros culturales, iglesias, casas tomadas, bares y restaurantes, plazas, es decir espacios no convencionales, lugares abandonados como ámbitos de formación y difusión cultural.

En el contexto de fuertes crisis económicas sociales e institucionales han reemergido en Argentina formas sociales autogestivas, que recuperan tradiciones de autonomía anarquista. En un contexto de desesperación social y económica, las clases medias golpeadas por la crisis recurren a sus capitales culturales y organizan emprendimientos culturales que tienen relevancia hasta hoy. Algunos han crecido, otros quedaron en el camino. Muchos de ellos pasaron por distintos recorridos. En todo caso, estos emprendimientos revelan nuevas subjetividades y nuevos modos de operar de la cultura. Desde la segunda mitad de la década de 1990 han surgido innumerables emprendimientos

culturales desde distintas zonas de la sociedad civil que operan en forma de red, al estilo de lo que plantea Castells (2009). Parafraseando su teoría sobre la “sociedad-red”, los sujetos tienden a agruparse y vincularse en forma de red de la misma manera que ocurre con la información y la comunicación. Así las formas digitales impregnan el lazo social y esto se puede observar claramente en la cultura y el arte. Estos cambios tienen consecuencias en el modo como los artistas y en general los actores sociales y culturales, se vinculan con el Estado y con el financiamiento en general. Hay múltiples ejemplos de nuevas formas de creatividad social que se han implementado en los sectores populares como un modo de impugnar la idea de una clase creativa asociada a clases medias estetizadas (Wortman, 2013). En la línea de las mencionadas por Yúdice (2003) en su experiencia en el norte de Brasil y promovidas luego por el Ministerio de Cultura brasileño en la gestión de Gilberto Gil, en la Argentina se desarrollaron varias experiencias de arte, cultura popular y construcción de ciudadanía.

Esto no significa que las instituciones de la modernidad hayan desaparecido. Como bien señala García Canclini (2013), las políticas culturales hoy deben pensarse en la combinación de tres procesos: por un lado, instituciones clásicas que reproducen modos de organización sociocultural surgidos en el desarrollo de las naciones modernas (escuelas, museos, las dependencias que se ocupan de culturas populares o de medios audiovisuales en el Estado). Un segundo tipo de actores serían los medios privados de comunicación. En todo el mundo, salvo en lugares excepcionales como China o Cuba, predominan los medios privados –incluyendo algunos que eran públicos y fueron privatizados– que, en general, están regulados por legislaciones anacrónicas, de una etapa predigital. Otro rasgo condicionante del desarrollo de los medios de comunicación (la radio, la televisión, el cine, las editoriales, la prensa) y de su influencia social es el hecho de que cada vez están más subordinados a lógicas económicas transnacionales. Esto hace que sus intervenciones en cada escena nacional estén muy condicionadas por intereses privados transnacionales que desbordan la competencia de los Estados nacionales.

En el contexto de una nueva dinámica capitalista los medios de comunicación han atravesado procesos de fuerte concentración. Así es como se fueron conformando grupos comunicacionales concentrados que tuvieron fuerte impacto en las industrias culturales. Desde la década de 1990 se produce televisión en consonancia con la radio, la prensa gráfica y otros medios. Es decir, la existencia de fuertes gobiernos neoliberales permitió que dueños de prensa gráfica pudieran ser propietarios también de señales de televisión, radio y posteriormente de señales de Internet. Así es como la comunicación pasó a formar parte del debate en temas de políticas culturales, dado su nivel de consumo e influencia social.

Pero hay un tercer tipo de actor que es este conjunto disperso de comunicaciones en red: el correo electrónico, las redes sociales, que están disputando formas muy variadas de propiedad intelectual y reelaboran el sentido de lo público, lo privado y lo comunitario.

Hasta hoy no disponemos de una teoría sociocultural que abarque las integraciones, desarticulaciones y contradicciones entre estos tres modos de existencia social y comunicacional de la cultura (García Canclini, 2013). En esa dirección, en mi artículo “Dilemas de la democratización cultural en Brasil y Argentina” (Wortman, 2014) discuto los diversos significados de este proceso en las políticas culturales de ambos países en la transición a la democracia y en la actualidad, mostrando la influencia del cambio de paradigma cultural por un lado, en la década de 1980 referido al acceso a los bienes culturales legitimados y ahora atravesado por nuevas concepciones de cultura; de la relación Estado Sociedad que cambia el concepto del Estado nación, a un Estado en el marco de procesos de globalización, que se caracteriza por la presencia de organismos no gubernamentales (ONG) en programas estatales; así como también del uso estratégico que los gobiernos hacen de la cultura en diversas situaciones para legitimarse.

En este mundo crecientemente globalizado cabe preguntarse de qué manera inciden en América Latina las formas, estilos y estrategias que se desarrollan en este campo en los países del llamado Primer Mundo, ¿de qué manera circulan en América Latina las ideas que fundan lo “qué debe hacerse” en esta materia a nivel estatal? ¿Cuál fue el giro que se dio

en la década de 1990? ¿Qué formas autóctonas de gestión o acción cultural han sido generadas en nuestros países? La permeabilidad a lo que se discute fuera del continente, ¿es siempre igual, es unidireccional o empiezan a existir múltiples direccionalidades? ¿Qué implicancias tienen en la formulación y acción de políticas culturales la emergencia e irradiación de las nuevas tecnologías? ¿De qué manera las políticas culturales deben pensar la cuestión del público, cuando hablamos de ofertas culturales y cuando deben pensar en la generación de políticas orientadas a desnaturalizar el sentido común?

También se ha instalado en estos últimos años una perspectiva derivada del crecimiento de los llamados estudios culturales, que se propone aludir a grupos étnicos en términos de diferencia cultural, derivando en derechos culturales a ser promovidos y reivindicados por políticas culturales estatales.

En una entrevista publicada en una revista cultural de alcance masivo en Buenos Aires, recientemente el investigador Néstor García Canclini (2013) volvió sobre el concepto de democratización cultural, sobre el cual ya había reflexionado en uno de los libros fundantes de las discusiones sobre políticas culturales en la década de 1980 en nuestras sociedades (García Canclini, 1987). Ya en aquel momento hacía referencia a que pensar políticas culturales en términos de acceso resultaba limitado, dado que la llamada democratización de la cultura se circunscribía a una sola concepción, la de las bellas artes. Pasadas tres décadas vuelve a afirmar que las políticas culturales apoyadas en dicha concepción han sido un fracaso y se pregunta, mirando de reojo a las concepciones bourdieuanas, si debiera convertirse en un mandato que una sociedad democrática solo aspire a ser más igualitaria vía el acceso a la cultura culta. Se pregunta entonces si a todos les debería interesar consumir lo que consumen quienes tienen mayor capital cultural y económico, ¿no habrá otras tradiciones, prácticas? ¿Quién tiene el poder de determinar lo legítimo y lo ilegítimo en las sociedades contemporáneas? Finalmente, se plantea una vez más a partir de esta intervención sobre los sentidos y giros de las políticas culturales en el término de 25 años, la cuestión del poder.

Bibliografía

- Azevedo da Fonseca, A. (2015). O valor do “egocard”: afetividade e violência simbólica na rede do Fora do Eixo. *Revista FAMECOS mídia, cultura e tecnologia*, 22(1), 94-119. <http://dx.doi.org/10.15448/1980-3729.2015.1.19461>
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza Editorial.
- García Canclini, N. (1984). Gramsci con Bourdieu, hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular. *Nueva Sociedad*, (71), 69-78. <https://issuu.com/lonco/docs/name3a7c94>
- García Canclini, N. (1987). *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. y Monetta, C. (coords.). (1999). *Las industrias culturales en la integración latinoamericana*. Buenos Aires: Eudeba.
- García Canclini, N. y Urteaga, M. (coords.). (2011). *Cultura y desarrollo. Una visión crítica desde los jóvenes*. Buenos Aires: Paidós.
- García Canclini, N. (2013, 23 de septiembre). [Entrevista a Néstor García Canclini]. La cultura global fue una ficción. *Revista Eñe*. https://www.clarin.com/rn/ideas/filosofia/Nestor-Garcia-Canclini-cultura-global-ficcion_0_r1AltIEjv7x.html
- Landi, O. (1987). Campo cultural y democratización en Argentina en N. García Canclini (Ed.), *Políticas culturales en América Latina*. México: Grijalbo, pp. 145-175.
- Lash, S. y Urry, J. (1998). *Economías de signos y espacios*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lenoir, R. (2012). Bourdieu, 10 años después: legitimidad cultural y estratificación social. *Revista cultura y representaciones sociales*, 6(12), 7-30. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-81102012000100001
- Marchini, J. (2007). *El tango en la economía de la ciudad*. Investigaciones Observatorio de Industrias Culturales de la Ciudad de Buenos Aires, Ministerio de Producción, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. <http://oic.mdebuenosaires.gov.ar/contenido/objetos/eltangoenlaeconomia.pdf>

- Mejía Arango, J. L. (2009). Apuntes sobre las políticas culturales en América Latina, 1987-2009. *Pensamiento Iberoamericano* [El poder de la diversidad cultural], 4, 105-129. 2ª época. Néstor García Canclini y Alfons Martinell (coords.). <https://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2014/07/PensamientoIbero4.pdf>
- Müller, B. (2011). O Sentido Político do Multiculturalismo: Um Estudo a partir da Esquerda Sul-Americana. *Anais do Fórum Universitário do Mercosul-Fomercosul*, 1, 1-15. https://www.academia.edu/20260596/Anais_do_FoMercosul_F%C3%B3rum_Universit%C3%A1rio_Mercosul_XV_Congresso_Internacional
- Ortiz, R. (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- Sunkel, G. (2002). Una mirada otra desde el consumo en D. Mato (comp.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cultura/sunkel.doc>
- Wortman, A. (1996). Repensando las políticas culturales de la transición. *Sociedad*, 9, 63-85. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales.
- Wortman, A. (2001). El desafío de las políticas culturales en la Argentina en D. Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 215-267. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/gt/20100914035902/17wortman.pdf>
- Wortman, A. (2007). *Construcción imaginaria de la desigualdad social*. Buenos Aires: CLACSO. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/wortman/>
- Wortman, A. (2009). Procesos de globalización y redefinición del campo artístico-intelectual en A. Wortman (comp.), *Entre la política y la gestión de la cultura y el arte. Nuevos actores en la Argentina contemporánea*. Buenos Aires: EUDEBA, pp. 63-73
- Wortman, A. (2013). El emprendedor cultural. El auge de los posgrados sobre gestión cultural en América del Sur, en particular en Argentina. *Indicadores culturales 2012*. Buenos Aires: Eduntref, pp. 40-46.
- Wortman, A. (2014). Dilemas de la democratización cultural en Argentina y Brasil. *Indicadores Culturales 2013*. Buenos Aires: Eduntref, pp. 147-154.

Wortman, A. (2015). La producción simbólica del poder kirchnerista: continuidades y rupturas en la producción de imágenes del peronismo en C. Gervasoni y E. Peruzzotti (eds.), *¿Década ganada? Evaluando el legado del kirchnerismo*. Buenos Aires: Debate, pp. 367-389.

Yúdice, G. (2003). *El recurso de la cultura*. Barcelona: Gedisa.

Yúdice, G. (2007). *Nuevas tecnologías, música y experiencia*. Barcelona: Gedisa.

El giro transatlántico*

Bécquer Seguín

Este capítulo explora el desarrollo de los llamados estudios transatlánticos en el hispanismo angloamericano. En términos generales, cualquier estudio peninsular y latinoamericanista que ubique su relación como constitutiva de una transformación cultural más amplia se puede denominar transatlántico. No obstante, casi todas las investigaciones que integran los estudios transatlánticos se anclan en un solo lado del Atlántico. Por ejemplo, se pueden estudiar tópicos literarios sobre el comercio transatlántico de esclavos, pero el proyecto pone el foco ya sea en los trabajos literarios cubanos, o en los estudios literarios españoles. Sin embargo, un auténtico enfoque transatlántico se propone llegar tanto a los estudiosos de la literatura cubana, como a los especialistas en letras hispánicas. En lugar de auscultar profundamente en el pasado de la disciplina para buscar fuentes originales, este capítulo toma más bien una postura

* Traducido por Berenice Ortega Bayona. (Nota de la traductora): Como parte del ejercicio de traducción de este capítulo, en la lista de referencias se incluyó entre corchetes el título de las obras citadas con versiones publicadas en castellano.

que podría considerarse revisionista pues distingue la crítica comparativa de España y América Latina de los trabajos que se autoidentifican explícitamente como “transatlánticos” en cuanto a su tema y a su metodología. Considerando este punto de partida, el objetivo del presente capítulo son las investigaciones más recientes. De igual manera, el capítulo también distingue la crítica comparativa de la historiografía. Si bien varios trabajos de la historiografía han sido claves para gran parte de los estudios transatlánticos, esa historia se ubica fuera de la panorámica del presente estudio (a pesar de lo cual, incluso varias referencias contextuales).¹ Limitar la bibliografía beneficia a este estudio de dos formas importantes: permite identificar el particular desarrollo de la crítica literaria y cultural, así como explicar su contribución específica al hispanismo. Aunque este capítulo tiene el desafortunado defecto de no desarrollar ninguna lectura cercana o detallada –ni tampoco emprender “lecturas lejanas” como establece Franco Moretti– esperamos que la mirada histórica, la síntesis de argumentos importantes y la crítica de la coyuntura presente puedan compensarlo.

Deshielo disciplinario

Lo que muchos estudios transatlánticos revelan hoy es que son el resultado de la convergencia de dos campos importantes dentro del hispanismo: los estudios literarios latinoamericanos y los estudios literarios peninsulares. Sin embargo, como procuraré aclarar mediante este ensayo, los estudiosos latinoamericanistas y peninsulares forjaron el campo de los estudios transatlánticos de múltiples formas, no solo como respuesta a las condiciones sociales, económicas y

¹ Para algunos ejemplos importantes de historiografía transatlántica de la península iberoamericana y América Latina, con énfasis especial en la “historia atlántica”, ver Martínez-San Miguel (2008), Sanders (2014), Herzog (2015), Adelman (2009), Ferrer (2014) and Altman (2000).

políticas de la educación superior norteamericana. Varios investigadores dentro de cada uno de estos campos de la academia hispánica han delineado ya sustancialmente estos razonamientos estructurales. No hay que buscar más allá: por ejemplo, en las reflexiones de Joan Ramon Resina durante la Guerra Fría desde una perspectiva peninsular (2014); las discusiones de Walter Mignolo sobre la formación de los estudios latino/as y los estudios latinoamericanos desde una perspectiva latinoamericanista (2000); o la reconstrucción de Sebastiaan Faber, desde una perspectiva transatlántica, de la historia de la academia norteamericana de la post Guerra Civil española (2008). El contexto social, económico y político en el cual surgieron los estudios transatlánticos es, sin lugar a dudas, fundamental para comprender su lugar en la disciplina (Trigo, 2012). Pero también lo son sus ideas y teorías. Lo que propongo aquí, en lugar de repetir las antes mencionadas contribuciones importantes, es complementarlas al abordar una tarea muy diferente. Quisiera aportar una historia intelectual que de ninguna manera pretende ser exhaustiva, pero que rastrea lo que percibo como los actores principales y los hilos teóricos clave que han tejido lo que hoy conocemos como los estudios transatlánticos.

El principal aporte de los estudios latinoamericanos al campo de los estudios transatlánticos ha sido la teoría poscolonial, especialmente la influencia subalterna que adoptó gracias al trabajo del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano desde principios de la década de 1990. Aunque indudablemente estuvieron influenciados por trabajos poscoloniales clásicos como *Orientalismo* (Said, 1978), estos latinoamericanistas se identificaron con el trabajo del grupo de Estudios Subalternos liderado por Ranajit Guha fundado alrededor de 1982 al mismo tiempo que la revista académica *Subaltern Studies*. Además del nombre, los subalternistas latinoamericanos adoptaron varios de los conceptos críticos e imperativos metodológicos de sus precursores. Entre otras presunciones, cuestionaron la estabilidad del concepto de “nación”, una ruta que sería crucial para el desarrollo de los estudios transatlánticos. Esta crítica se puede leer en el

“Founding Statement” (Manifiesto Inaugural) de 1993 del grupo latinoamericano: “La desnacionalización es, simultáneamente, el límite y el umbral de nuestro proyecto. La ‘desterritorialización’ del Estado nación bajo el impacto de la nueva permeabilidad de las fronteras y del flujo de capital-trabajo repite simplemente los procesos genéticos de implantación de las economías coloniales en América Latina durante los siglos XVI y XVII” (p. 118).

En otras palabras, el proyecto del grupo tuvo tanto que ver con la creación de nuevas herramientas teóricas como con una ruptura metodológica respecto a un latinoamericanismo previo que solo reproducía relaciones de poder jerárquicas que necesariamente privilegiaban al Viejo Mundo sobre el Nuevo. Para estos investigadores, estudiar América Latina también significaba indagar sobre el proyecto español imperial, no porque el colonialismo español haya juntado a ambos mundos bajo un conveniente monolingüismo, sino más bien para recuperar la historia compleja ignorada hasta ese momento incluso por los propios latinoamericanistas: el concepto de nación, atado al protagonismo de las élites criollas en su afán de dominar o administrar a otros grupos sociales, ha oscurecido *desde el comienzo* la presencia y la realidad de los sujetos subalternos en la historia latinoamericana (p. 118).

Entre los investigadores latinoamericanistas, los colonialistas fueron los primeros en asumir y transformar la teoría poscolonial. El libro de Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance* (1995) comenzó una tendencia por “descolonizar” un campo que había sido forjado y determinado por presunciones eurocéntricas que prevalecían sobre los discursos indígenas. Como explicó Mignolo, lo que intento hacer no es tanto describir y narrar cómo se llevó a cabo la colonización de las lenguas, las memorias y el espacio, como “identificar los espacios intermedios producidos por la colonización como localización y energía de nuevos modos de pensamiento cuya fuerza radica en la transformación y la crítica de las ‘autenticidades’ de los legados Occidentales y andinos y mesoamericanos” (p. XV).

El libro de Mignolo desarrolla la idea del “locus de enunciación” para dirigir las investigaciones literarias y culturales hacia momentos textuales “donde se producen las representaciones, en vez de ocuparse de la configuración de lo representado” (p. 333). Por tanto, *El lado más oscuro del renacimiento* ofrece un sinnúmero de lecturas de textos de colonialistas europeos –combinando el uso de conceptos como el del “mito de la Modernidad” de Enrique Dussel con el enfoque teórico posmoderno del lenguaje ejemplificado por Jacques Derrida– para leer a contracorriente, en clave decolonial. Estas teorías, aseguró Mignolo, ayudaron a que los especialistas comprendieran e identificaran mejor la resistencia indígena mediante el estudio de textos europeos junto con estudios de códices, mapas, pinturas y otros objetos amerindios.

Desde el punto de vista de la narrativa de los estudios transatlánticos, hay varias enseñanzas en la etapa temprana del desarrollo transnacional de la teoría poscolonial en los estudios coloniales latinoamericanos. Primero, los colonialistas reconocieron su propio campo de estudio como constitutivamente transatlántico. Argumentaron que era imposible entender las colonias americanas sin revisar las circunstancias peninsulares contemporáneas. Segundo, la teoría poscolonial que estos investigadores desarrollaron rediseñó significativamente las formas sociohistóricas de leer la resistencia en la cultura de las clases marginadas de América Latina e intercambió las certezas sobre clase, trabajo e incluso género por énfasis alternativos en el eurocentrismo, la etnicidad y especialmente, la epistemología. Tercero, las categorías que guiaron, y todavía guían, la “lectura desde abajo” decolonial dieron primacía a la epistemología y a partir de ahí construyeron la idea de que la “colonialidad” –la integración del orden imperial europeo en formas de conocimiento– estructuró dichas relaciones desde lo colonial hasta el tiempo contemporáneo. Estas tres facetas darían lugar a un cierto tipo de trabajo transatlántico quizá mejor ejemplificado hoy por estudios recientes como *Geographies of Philological Knowledge* (2012) de Nadia Altschul y *Monsters by Trade* (2014) de Lisa Surwillo.

Aunque su interpretación de los estudios subalternos parece ser actualmente la corriente dominante en la teoría poscolonial hispanista, Mignolo y otros académicos que enfatizaron el pensamiento decolonial no fueron los únicos en participar en la ola poscolonial de los estudios coloniales latinoamericanos. En la importante reseña-ensayo titulada, “Colonial and Postcolonial Discourse” (1991), la historiadora Patricia Seed resumió de manera general la transformación de los estudios coloniales de la siguiente manera: al reflexionar sobre el marco lingüístico en el que la política del dominio colonial se elaboró, algunos autores se han percatado de las limitaciones de los discursos políticos europeos, así como del modo en el que el carácter polisémico del lenguaje ha permitido a los nativos de territorios colonizados apropiarse y transformar los discursos de los colonizadores (p. 183).

Por tanto, el enfoque más amplio de este giro, según Seed, tenía que ver más con el lenguaje que con la teoría poscolonial per se. Al sostener el énfasis en el lenguaje, investigadoras como Rolena Adorno rechazaron ciertas tendencias de la teorización poscolonial. Hacia 1991, Adorno, quien contribuyó a forjar la dimensión transnacional de los estudios coloniales, ya había percibido puntos ciegos metodológicos en la incipiente iniciativa teórica decolonial. Tal como lo planteó en el volumen que coeditó titulado *Transatlantic Encounters* (Adorno y Andrien, 1991), una de las versiones más persuasivas de la historia del colonialismo sería la que podrían revelarnos las vidas de los *indios ladinos*. Tal revisión seguramente terminaría con la simplicidad de los patrones de conformidad y resistencia que se construyen con tanta facilidad para explicar las vidas andinas (p. 259).

Aunque el libro comienza con la celebración que hacen Adorno y Andrien de los “nuevos modelos conceptuales retomados de la experiencia andina” que rompieron con estudios previos “que intentaban utilizar las teorías sociales eurocéntricas de manera acrítica” (p. 1), concluye con el escepticismo de Adorno hacia los efectos totalizadores de los grandes aparatos críticos, como el de Mignolo, el cual, según Adorno, subsume y homogeniza la variabilidad textual bajo una teoría totalizadora de la resistencia epistémica.

Al mismo tiempo, expertos de otros campos de los estudios latinoamericanos re-teorizaron conceptos propios del campo literario, como “transculturación”, de tal manera que desarrollaron una aproximación transnacional a la literatura latinoamericana. Entre otras obras, el libro ahora canónico de Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes* (1992) tejió las preocupaciones poscoloniales de los investigadores coloniales a lo largo del siglo XIX latinoamericano. En contraste con los usos fundamentalmente regionales y latinoamericanos que Fernando Ortiz y Ángel Rama hacen del término “transculturación”, Pratt usa el concepto como un espejo para captar mejor la mirada orientalizadora de Europa. Su libro estudia los escritos de viajeros como Alexander von Humboldt con el objeto de explorar la emergente “concientización planetaria” a partir de la cual Europa le dio sentido a América Latina por medio de estudios de historia natural. Mientras que el campo de los estudios coloniales pudiera parecer transatlántico por su propia naturaleza, el campo de los estudios del siglo XIX había separado la literatura de la historia en varias regiones de América Latina de acuerdo con las fronteras nacionales de los Estados independientes recientes. En ese contexto, el libro de Pratt extiende las perspectivas de la teoría poscolonial para señalar el hecho de que Europa nunca quitó su mirada de América Latina, aún después de la independencia. Además, Pratt argumenta que “es posible revertir la dirección de la mirada lineana, o la del viajero de silla de Defoe, para examinar a Europa desde la frontera imperial” (p. 36). En un giro que repercutió después en las transformaciones de los estudios peninsulares, Pratt consideró al imperialismo como vehículo y sujeto de un estudio que se ocupaba de la literatura de viajes europea en las Américas. Este giro no solo distanció su narrativa de estudios previos, donde se abordaba la literatura de viajes sin ninguna consideración de la historia económica y política, sino que también trajo la teoría poscolonial al mundo de los Estados independientes latinoamericanos.

Mientras tanto, nutridos por esta indagación transnacional amplia dentro del hispanismo, los estudiosos peninsulares contribuyeron a lo que ahora se conoce como el “giro imperial”, como un enfoque

en un inicio histórico, y luego literario y cultural sobre el imperio español, particularmente en el siglo XIX. Comparado con el giro subalterno latinoamericano, cuyos orígenes comenzaron mucho antes que la fundación del grupo de estudios subalternos a principios de la década de 1990, los especialistas peninsulares parecieron llegar tarde a la consideración de la cultura española en su contexto imperial. Esto no quiere decir, por supuesto, que no se hubiera estudiado el imperio español hasta ese momento; más bien nos referimos a un desarrollo metodológico particular que combinó la historiografía, la política y los estudios culturales. En el volumen *Spain Beyond Spain* (2005), que en sí mismo fue fundamental para llevar el enfoque de los estudios peninsulares más allá del Estado nación español, Juan Ramón Resina explicó el contexto histórico que marcaba la disciplina hacia la década de 1990: “Los departamentos de Letras Hispánicas de las universidades estadounidenses, predominantemente orientados hacia España (...) [estaban] encerrados en las tradiciones historicistas y filológicas. (...) [Como resultado] el hispanismo de la Guerra Fría esquivó temas sobre el materialismo histórico, el feminismo, la clase, la raza y las minorías, que resonaban con la crítica del pasado imperial de España” (p. 72).

Los principales estudios peninsulares de ese momento, como *Las románticas* (1989) de Susan Kirkpatrick, se nutrieron de todas esas categorías pero, como Resina apunta correctamente, no sería sino hasta mucho después que este tipo de estudios recibirían la atención general de la crítica que merecían.

Entre mediados y finales de la década de 1990, los estudiosos de la literatura peninsular siguieron el ejemplo de los historiadores y volcaron su atención hacia el imperialismo español como prisma a través del cual se pudiesen repensar los pilares de la cultura peninsular. Es posible rastrear los inicios de esta transición en la muy reconocida conferencia realizada en Medina del Campo en 1991, donde se habló sobre “La proyección histórica de España en sus tres culturas” (Lorenzo Sanz, 1993). La conferencia se enfocó en la construcción de España, y se abordaron, entre otros temas, tanto el impacto que

tuvieron las ideas forjadas sobre España en las sociedades coloniales como el impacto contrario. Muchos de los involucrados buscaron entender la proyección de España en este punto clave: las ponencias incluyeron estudios comparativos de los poetas Gaspar Nuñez de Arce y Rubén Darío (Calvo Carrilla, 1993); de los intelectuales Marcelino Menéndez Pelayo y Pedro Henríquez Ureña (Díaz Quiñones, 1993); y de Miguel de Unamuno y la revista *Amauta* fundada por José Carlos Mariátegui (Rovira, 1993). Una idea que atravesó varias de las ponencias fue que para desentrañar la Península se debía considerar también de manera muy seria su alcance imperial. Otra conferencia de 1991, convocada por Marina Pérez de Mendiola en University of Wisconsin-Milwaukee, ayudó a fortalecer estos estudios comparativos y a volverlos un campo académico en sí mismo. El libro que surgió de esa conferencia, *Bridging the Atlantic* (1996), destacó la inseparabilidad de la literatura y la cultura española y latinoamericana con estudios que argumentaron por ejemplo, la centralidad de la idea “América está en España” para la construcción de la identidad española de los siglos XVIII al XX (Fernández, 1996, pp. 32-34), o de la “presencia de rasgos y cultura española” en Argentina aun cuando aparenta ser “el país de Hispanoamérica con el menor grado de influencias españolas” (Katra, 1996, p. 67). Este y otros estudios del volumen subrayaron el interés creciente en disolver las barreras disciplinarias levantadas previamente entre el estudio de España y de América Latina de manera que se retomaran no solo los nexos coloniales sino también los vínculos poscoloniales imperiales.

Trabajos como el ensayo de Ángel Loureiro, “Spanish Nationalism and the Ghost of Empire” (2003) sirvieron para relacionar explícitamente estas preocupaciones transnacionales relativas a la construcción histórica de “España” explícitamente con su conciencia imperial. En un esfuerzo por reducir las narrativas nacionalistas tanto en España como en América Latina, Loureiro propuso “mostrar el papel jugado por las construcciones españolas de América Latina en el proceso de redefiniciones nacionales y afirmaciones que han tenido lugar en España desde el final del siglo XIX” (p. 65) hasta principios

del siglo XX. Tanto las narrativas liberales como conservadoras, argumenta Loureiro, borraron el papel que tuvieron en la construcción de una retórica del hispanismo –pérdidas imperiales para los liberales, regeneración para los conservadores– que luego ayudaría a Franco a lograr el apoyo de los españoles para defender su proyecto en el nombre del fascismo, el catolicismo y la nación española. Entre otras cosas, el trabajo de Loureiro desafió lecturas limitadas que no consideraban a España en su contexto imperial. El ejemplo que él y otros nos legaron sentó las bases para el giro imperial en los estudios peninsulares y condujo a interpretaciones más ambiciosas de la literatura de España junto con su imperio real o espectral.

Aunque se publicó cuando el campo de los estudios transatlánticos ya surgía de manera autónoma, quizás el ejemplo más significativo de este giro imperial es el libro de Michael Iarocci, *Properties of Modernity* (2006). Este libro revisitó supuestos de larga data sobre el romanticismo español mediante lecturas que ubicaron al imperialismo y a las ansiedades sobre la supuesta entrada “tardía” a la Modernidad en el centro de su literatura y su cultura. Como plantea, muchos de los conocimientos ofrecidos por el marco poscolonial pueden emplearse para pensar de manera crítica sobre España, sobre el estatus histórico y periférico que ha ocupado dentro de la narrativa de la ‘Europa moderna’ y sobre sus implicaciones para el análisis del romanticismo español y la cultura moderna española en general (p. 42).

La narrativa de la Modernidad española de Iarocci, aquí y en otros lugares, retoma la noción de “diferencia imperial” de Walter Dignolo para subrayar la posición excepcional que ocupa España como potencia imperial menor a principios del siglo XIX. Si bien la narrativa de Iarocci no fue de corte transatlántico, sí fue una narrativa sensible a la ubicación periférica de España respecto a la Europa moderna, así como a su propia relación imperial con sus propios sujetos coloniales en las Américas. Más importante aún, fue un discurso que retomó conceptos cruciales de latinoamericanistas poscoloniales como Dignolo y Enrique Dussel, que después serían fundamentales para los estudios transatlánticos.

Junto con el giro imperial, el desarrollo de los estudios culturales contribuyó significativamente a preparar el terreno de la investigación peninsular para el giro hacia los estudios transatlánticos. Los estudios culturales españoles surgieron en la misma década que los estudios poscoloniales latinoamericanos con la publicación de trabajos importantes como el de Helen Graham y Jo Labanyi, *Spanish Cultural Studies* (1995), y con la fundación de la revista académica *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies* (1997) y del *Journal of Spanish Cultural Studies* (2000). De acuerdo con Sebastiaan Faber (2014), “el mayor logro” de los avances en este campo “quizá haya sido la revelación, y devastadora crítica, del sustrato ideológico de la filología hispanista tradicional: el nacionalismo cultural que la ha informado desde principios de siglo, y que parte de una noción del mundo hispanohablante como entidad homogénea, monolingüe y, en última instancia, originada en Castilla” (p. 331). Los estudiosos de la literatura peninsular tomaron cada vez más conciencia sobre las presunciones nacionalistas disciplinarias que gobernaban su trabajo, y para despacharlas tuvieron que nutrirse metodológicamente de otros campos.

A principios del siglo XXI fuimos testigos de numerosos intentos por extender las fronteras de la investigación comparativa tanto en la dirección latinoamericanista como en la peninsularista. Libros latinoamericanistas como *La imprenta enterrada* (2000) de Glen S. Close y peninsularistas como *Foreigners in the Homeland* (2000) de Mario Santana, si bien todavía operaban dentro de un marco comparativo, empezaron a teorizar el espacio transatlántico en su totalidad. En las primeras páginas de su libro, Close (2000) considera a Pío Baroja y a Roberto Arlt como parte de un “imaginario anarquista” y explica lo que lo llevó a una comparación que, en su momento, podría haber parecido herética para los especialistas de la Generación española del '98 o para la vanguardia latinoamericana de las décadas de 1920 y 1930: “Pensaba que simplemente podía seguir las pistas y rodear a los confabulados en esta conspiración novelesca contra la tradición literaria nacional. (...) Resultó que la conspiración no era

local sino hemisférica” (p. 7) Y continúa: “Si el riesgo de distorsión en una visión así de amplia era grande, quizás era mayor el de miopía en nuestra época de transnacionalidad y desterritorialización” (p. 9). Implícito en el razonamiento de Close está la idea de que la expansión innegable y los efectos políticos, económicos y sociales de la globalización actualmente hacen necesario que los especialistas no ignoren sus manifestaciones originales en el pasado. La globalización, en otras palabras, podría ser un útil anacronismo teórico si informa precisamente nuestro trabajo sobre otras épocas porque, en sintonía con lo que señala Faber, el propio concepto cuestiona los discursos nacionalistas dominantes y la tradición filológica heredada y ampliamente normalizada.

De manera similar, el estudio de Santana sobre el impacto de la literatura del Boom en España parte de una perspectiva comparativa. En el mismo sentido que la convocatoria que hizo David Herzberger en 1980 para llevar a cabo estudios que comparasen la novela española y española-americana contemporánea, Santana (2000) comienza su libro con la pregunta “¿qué sucedería si hiciéramos el objeto de estudio de la historia de la literatura española no solo a la literatura *de* España, sino también a la literatura *en* España?” (p. 12) Santana explica que los estudios realizados hasta el siglo XXI con frecuencia siguieron la búsqueda de la influencia literaria de la misma forma en que lo hace Max Henríquez Ureña en su ensayo seminal de 1926, “El intercambio de influencias literarias entre España y América durante los últimos cincuenta años (1875-1925)”. En lugar de eso, Santana amplía el espectro de su proyecto más allá de los intercambios entre escritores individuales para “considerar los procesos que trascienden biografías individuales y condicionan el sistema más amplio de los valores estéticos y la institucionalización social de la literatura”, un método cuyo “máximo potencial solo puede ser alcanzado si se aplica a la vida literaria en su totalidad” (p. 13). Su estudio entonces intenta hacer un aporte a muchos de estos campos que conforman la vida literaria: “el funcionamiento de la producción literaria a gran escala (las llamadas literaturas masivas) y su interacción con la

producción literaria ‘artística’ legitimada; la economía de la edición (impresiones, ventas, etc.); la presencia de la literatura traducida y su interferencia con la literatura española y su apropiación; la interacción entre las cuatro lenguas literarias de España” [nota trad.: el autor se refiere al vasco, catalán, gallego y castellano] (p. 13).

Santana sugiere que el estudio de la recepción de literaturas supuestamente ajenas podría ofrecer herramientas para debilitar esa postura académica que sencillamente considera la historia literaria dentro de los confines conservadores del Estado nación. Esta perspectiva es importante no solo porque ayuda a precisar la imagen de la producción literaria sino también porque, en tanto contribuye al resquebrajamiento de los paradigmas nacionales, centra la mirada crítica sobre cómo la representación del Estado nación moldeó la investigación en el pasado.

Paradigmas prevalectentes

En algún momento entre los debates relacionados con los estudios subalternos latinoamericanos a finales de la década de 1990 y las críticas del Estado nación de los estudios peninsulares a mediados de la siguiente, los hispanistas norteamericanos concibieron su trabajo específicamente como transatlántico. Como se puede notar en esta periodización, los estudios transatlánticos no tienen un punto de partida definido, o un manifiesto fundacional, ni antes ni después, y definitivamente tampoco tienen una conceptualización consensuada de los términos de su análisis o de sus parámetros teóricos. La segunda mitad de este ensayo sobre la historia de los estudios transatlánticos en la última década y media comienza con una exposición de los dos paradigmas dominantes, ejemplificados aquí con la obra de Julio Ortega y Walter Mignolo, y concluye con una evaluación de la coyuntura teórica actual al ofrecer una crítica de ambos paradigmas y, quizás, una salida al enfrentamiento.

Julio Ortega, de Brown University, es uno de los defensores más notables de los estudios transatlánticos. Después de organizar una serie de conferencias a finales de la década de 1990, Ortega fundó el Proyecto Transatlántico en 1999, el cual motivó a muchos en torno a los estudios transatlánticos y financió varias conferencias internacionales donde participaron investigadores tanto de América Latina como de España (Faber, 2008, p. 332). Su ensayo “Post-teoría y estudios transatlánticos” (Ortega, 2003), inauguró un número especial (que ahora es una antología) sobre estudios transatlánticos en la revista *Iberoamericana*, y propone un marco teórico para el incipiente campo, que muchos han adoptado en su trabajo desde entonces.² Retomando a otros latinoamericanistas, Ortega ubica su estudio dentro de una tradición de estudios poscoloniales. Sin embargo, al igual que Rolena Adorno, el autor busca distinguir su obra, en especial de los estudios subalternos, que para ese entonces ya se tomaban casi como sinónimo de los estudios poscoloniales. Como señala Faber, la propuesta de Ortega sobre los estudios transatlánticos tiene que ver con una “vuelta al texto” y “un retorno del Sujeto como agente de la memoria”, o, en palabras de Faber (2008), con repensar la historia cultural transnacional y, al mismo tiempo, “distanciarse del auge de la alta teoría de los años ochenta y noventa” (p. 333). Aunque Ortega simpatiza con la crítica de las posiciones tradicionales que la alta teoría cuestionó al hispanismo norteamericano, en su opinión, la incapacidad de aquella para debatir sus propias premisas y superar su posición dominante dentro de la academia ha demostrado que ha perdido fuerza. De acuerdo con el propio Ortega, nuestra era es postteórica y en ella los estudios culturales dominan el panorama académico. Pero los estudios culturales, según Ortega, han impuesto un presentismo en el trabajo académico que los investigadores deben resistir.

² Aquí, por ejemplo, pienso en académicos como Beatriz Colombi (2004), Christopher Conway (2008), y Kristine Ibsen (2010), entre otros.

El presentismo de los estudios culturales ha tenido tal alcance que ha permeado los estudios poscoloniales y al grupo subalternista dominante. Estos estudios, en la opinión de Ortega (2003), “algunas veces fueron voluntariamente presentistas, y en ocasiones se vieron gravadas por la buena conciencia profesional y el paternalismo liberal de las compensaciones simbólicas” (p. 111). Para Ortega, los estudios subalternos se tornaron en otro nombre para lo políticamente correcto. Si bien su de los estudios transatlánticos rechazó el enfoque subalterno de la teoría y la política de escritorio, también desechó metodologías del hispanismo de antaño, especialmente de los estudios peninsulares. Estos remanentes, presuntamente heredados de la filología, hicieron que el “museo del canon” y el “archivo de origen” (p. 112) cautivaran todavía a un grupo significativo de investigadores. Así como lo políticamente correcto llevó a los subalternistas hacia el paternalismo liberal, el canon y el archivo orientaron a los peninsularistas por el camino del conservadurismo cultural de la tradición filológica española. Ni conservadores ni liberales: los estudios transatlánticos, según Ortega, ofrecen la ruptura radical con el pasado que necesita el hispanismo norteamericano.

Los estudios transatlánticos, propone Ortega, renunciarían a las preocupaciones tradicionales a cambio de un análisis complejo de los textos y, en lugar de seguir la “simplificación introducida por el proyecto de la ‘globalización’, la redefinirían como productora de diferencias” (p. 113). Los estudios transatlánticos también escaparían de otra trampa de los estudios subalternos: perpetuar la narrativa de la victimización. Dice Ortega: “Si nos situamos en una lectura intercultural podríamos comprobar que no siempre el sujeto colonial ilustra la victimización sino que, muchas veces, es capaz de negociar sus propios márgenes. Este sujeto no está siempre confinado a la narrativa de los amos de turno ni al archivo de las genealogías” (pp. 114-115). Para Ortega, el lenguaje ofrece una clave capaz de interrumpir el discurso subalternista que ve a escritores como Felipe Guamán Poma de Ayala siempre como resistentes, pero siempre carentes de agencia. De hecho, los subalternistas deben negar la capacidad de

agencia de los sujetos coloniales para mantener la narrativa de su victimización. Los estudios transatlánticos que propone Ortega más bien acentúan el “proceso de su humanización” (p. 115) y permiten más que una simple agencia cultural. Y concluye: “El mundo colonial fue la verdadera modernidad de España, una modernidad paradójica, en efecto, pero pronto una civilización del signo político de la mezcla” (p. 115). Al enmarcar el imperialismo español de esta manera, Ortega argumenta a favor de una comprensión de una América Latina y una España modernas estrechamente ligadas: no se puede estudiar a las colonias en un vacío que relega a España como simple fantasma. Los estudios transatlánticos deben siempre considerar a la Península y sus colonias modernas tempranas de manera paralela, para comprender las repercusiones imperiales de la escritura, la política y la cultura, se originen estas en Cuzco o Salamanca.

El rechazo de Ortega hacia el fetiche filológico de los orígenes, sin embargo, tiene ramificaciones significativas cuando se lo ve en el contexto de las críticas poscoloniales, o específicamente, críticas subalternas del imperio. Al entender a América Latina moderna y España como recíprocamente constitutivas, Ortega también suprime de tajo el contexto imperial de la Conquista que puso a los españoles en contacto con los pueblos mayas e incaicos. La llamada Modernidad que emergió de este encuentro fue paradójica solo en tanto se ignoren las fuerzas políticas, económicas y sociales que implicó. La afirmación de agencia que asume Guamán Poma de Ayala como una persona indígena bajo el dominio colonial español resultará menos paradójica si va más allá del intento por “reconstruir la memoria cultural y restablecer los nuevos espacios mutuos” (p. 115), y más bien, se lea como la manera en que un hombre educado de la nobleza quechua negocia una autonomía política y económica con el rey Felipe III de España. Al ignorar el momento de la conquista, la propuesta de estudios transatlánticos de Ortega normaliza una dinámica imperial española que enmascara al colonialismo como algo necesariamente mezclado o mestizo. Muchos mitos utilizados para justificar las jerarquías económicas, políticas y sociales partieron de la idea

del mestizaje para ocultar lo que de otra manera podrían haber sido levantamientos indígenas y proletarios. Un ejemplo memorable de estos mitos es *La raza cósmica* (1952) de José Vasconcelos, que reemplaza agravios pasados con promesas futuras, al tiempo que borra la historia de opresión de ese proceso cuando retoma a la élite mestiza como punto de partida. Es evidente que Ortega quiere evitar la tentación de buscar historias de origen o narrativas de la pureza indígena latinoamericana nunca contaminada por el contacto y conquista europea. Sin embargo, no es necesario darle un lugar fundacional al mestizaje para hacerlo. El mestizaje originario, políticamente dudoso e históricamente inexacto, aún en su sentido más metafórico como mero *tropo* o herramienta teórica, limita preguntas que de otra forma podrían interrogar de manera productiva a la historia del imperialismo español. Además, pone entre paréntesis un suceso histórico clave con razones poco convincentes.

La propuesta de Ortega de estudios transatlánticos, basada primordialmente en el textualismo y en el sujeto como agente de la memoria, debería leerse más bien en contraste con el proyecto subalternista que se enfoca en el eurocentrismo y la epistemología. Aunque en su apogeo los estudios subalternos no se concibieron originalmente como transatlánticos, se transformaron de manera importante a mediados de la década de 2000 y adoptaron la postura del mundo atlántico como su punto de partida espacial y teórico. El trabajo de colonialistas como Yolanda Martínez-San Miguel (2008) funcionó como bisagra para pivotar las preocupaciones subalternistas hacia un marco teórico transatlántico. Sin embargo, quienes hoy trabajan los estudios transatlánticos parecen haber importado las preocupaciones subalternistas –en tanto usan conceptos como “colonialidad del poder”, “diferencia colonial” y “diseños globales”– sin haber examinado el alcance de su aplicabilidad para, por ejemplo, los escritores peninsulares, los escritores que abarcan más allá del período colonial o diversos movimientos artísticos. Sin establecer con anterioridad el por qué y el cómo del uso de estos términos subalternistas, su utilización en los estudios transatlánticos resulta

sospechosa. Además, los especialistas tanto dentro como fuera de los estudios transatlánticos no han sido suficientemente críticos sobre la utilidad de los términos subalternistas en sí.

Así como Ortega, Walter Mignolo de Duke University, surgió como la voz dominante de la aproximación latinoamericanista a los estudios poscoloniales. Mientras Ortega coincidió con Adorno y otros críticos en el desencanto temprano con el desarrollo subalternista de los estudios poscoloniales, Mignolo retomó los estudios subalternos para desarrollar su variante “decolonial”. Gracias en parte a la disolución del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, su nombre en particular y la teoría decolonial en general, son hoy sinónimo de lo que queda del subalternismo en América Latina. Mignolo mismo no es un defensor de los estudios transatlánticos per se, pero su trabajo ha sido incluido en antologías, volúmenes y revistas académicas del campo. El estilo comparativo de Mignolo, que con frecuencia contrasta formas de conocimiento en América Latina y Europa, ha hecho que su obra sea sumamente influyente en los estudios transatlánticos. La naturaleza de este estilo comparativo ha atraído hacia el decolonialismo a muchos teóricos que sí se consideran originalmente como especialistas transatlánticos, gente que lo ha adoptado como propio y convertido en un giro.

Las contribuciones de Mignolo a los estudios transatlánticos –vía el decolonialismo– dependen de oposiciones dicotómicas claves. El hecho de que dos de sus libros –probablemente su primer libro decolonial, *El lado más oscuro del Renacimiento* (1995), y el más reciente, *El lado más oscuro de la Modernidad occidental* (2011)– compartan el título, salvo el último término, no es coincidencia. Ambos libros apelan al carácter espectral del período histórico considerado como fundamental para la comprensión de la evolución de Europa desde el medioevo. En ambos casos, el “lado más oscuro” para Mignolo es el colonialismo o la colonialidad, su término preferido. Gracias al colonialismo por encima de todo, y, con frecuencia, de manera absoluta, Europa ha podido evolucionar económica, social y políticamente, además de otros ámbitos. Esta es una cara de la moneda. La

otra es que las propias nociones de progreso histórico que nos permiten concebir tal evolución europea están viciadas en sí mismas. “Es conveniente considerar la ‘modernidad/colonialidad’ como dos caras de una misma moneda y no como dos formas de pensamiento separados”, escribe Mignolo en otro de sus libros, *La idea de América Latina* (2005): “no se puede ser moderno sin ser colonial, y si uno se encuentra en el extremo colonial del espectro, debe negociar con la Modernidad, pues es imposible pasarla por alto. La idea de América no puede separarse de la colonialidad: el continente en su totalidad surgió como tal, en la conciencia europea, como una gran extensión de tierra, que había que apropiarse, y un pueblo, que había que evangelizar y explotar” (pp. 6-7).

Uno de los objetivos de Mignolo es, por tanto, incomodar la narrativa europea progresista de la historia que le ha otorgado a conceptos como la Modernidad su sentido académico e incluso popular en la actualidad. Pero otro de sus propósitos de igual importancia es recuperar formas de conocimiento indígena de las garras de la Europa colonial. El decolonialismo, a través del uso de la antropología, la crítica literaria y la teoría política que hace Mignolo, busca iluminar las ideas latinoamericanas supuestamente no modernas para desafiar nuestra propia forma de pensar sobre sus diferentes regiones, historias y culturas. Como escribirá después en el mismo libro: “la herida colonial [...] incluye una pluriversalidad de paradigmas que no pueden ser absorbidos por la historia lineal del pensamiento occidental [...] Las explosiones provenientes de la conciencia teórica, política y ética de la *herida colonial* despiertan la imaginación y permiten la construcción de otro mundo, un mundo en el cual muchos mundos son posibles” (p. 156).

De esta manera, las explicaciones del decolonialismo que así presenta Mignolo son una crítica necesaria a la narrativa progresista de la historia. Aunque una parte importante de la disciplina de la historia se ha alejado de concebirla como una serie de ladrillos de construcción, gran parte de la crítica literaria de la década de 1980 adoptó tácitamente esa mirada. Al menos una de las grandes promesas del

decolonialismo fue hacer un abordaje más extenso capaz de dar a las comunidades indígenas latinoamericanas el respeto merecido, sin juzgarlas en función de conceptos europeos que no podían explicar aspectos cruciales de su sociedad. La afirmación de Ortega acerca del mestizaje constitutivo ignora convenientemente las jerarquías de clase y raza, no toma en cuenta la historia prehispánica y asimismo pasa por alto la devastación desmedida que la Conquista europea trajo a las Américas. Aún así, Ortega atina al señalar la tendencia problemática de los subalternistas a recurrir a la narrativa de la victimización. Mignolo, en particular, es culpable de sostener una narrativa de pureza amerindia que, según el autor, se encuentra aislada de la epistemología occidental. Bajo esta lectura, la academia debe abandonar cualquier indicio de teorías occidentales a menos que quieran correr el riesgo de oprimir a sus sujetos indígenas o latinoamericanos. Mignolo, además, centra la idea de la diferencia colonial, que aborda en prácticamente toda su obra, en dos planteamientos fundamentalmente contradictorios. Mignolo “insiste en que los amerindios sí tenían escritura”, argumentan Scott Michaelsen y Scott Cutler Shershow en su artículo de 2007, “Rethinking Border Thinking”, “y sin embargo imagina aquella escritura como algo que escapa a cualquiera de los problemas de toda expresión escrita y que existe en la forma de una ‘voz’ no domesticada e inclusive no contaminada por la letra” (p. 43-44). Después, Mignolo llevó su análisis del período colonial a la Modernidad en *Local Histories/Global Designs* (2000), un libro de donde los especialistas transatlánticos han tomado prestadas varias ideas. Sobre el esfuerzo de Mignolo por analizar la colonialidad en la economía global actual, Pheng Cheah responde: “el desarrollo explotador en la globalización contemporánea no opera con técnicas racistas de exclusión y marginalización, sino que precisamente incluye, integra y asimila a cada ser vivo en el circuito de la división internacional del trabajo. Esto lo hace al transformarlos en fuerza de trabajo de reserva” (p. 11) Finalmente, lo que entiende Mignolo por conocimiento supone una forma de corporeización que profundiza la narrativa de la victimización disfrazada de pureza

indígena. La idea es tan sencilla como cuestionable: la colonización lingüística de los europeos fue un proceso epistemológico que de manera violenta reemplazó lo indígena por un “dualismo” europeo que lo “complementó” y hoy, para superar los efectos de la violencia colonial, debemos encontrar esos conocimientos corporalizados suprimidos y “originalmente buenos”. El argumento de pureza indígena, igualitarismo, alteridad y antiimperialismo está simplemente asumido, pero nunca cabalmente desarrollado.

Lo que resulta claro para los estudios transatlánticos al considerar las propuestas no-subalternista de Ortega y subalternista de Mignolo es que ambos paradigmas imponen a sus estudiosos una decisión ética, no analítica. Para Mignolo, esta decisión está asociada con ser cómplice de la construcción imperial de la Modernidad. Si continuamos adoptando conceptos académicos que la epistemología europea ha marcado, sean marxistas, deconstructivistas, historicistas, etc., nuestro trabajo puede ser percibido, al menos, como una perpetuación del statu quo colonial o bien como una supresión del conocimiento indígena. Por tanto, como investigadores debemos tomar la decisión ética de quizá, romper con el eurocentrismo y apoyar las formas indígenas de conocimiento en todo su esplendor igualitario, puro, como otredad y no opresivo o corremos el riesgo de tomar la decisión no-ética de continuar con la perpetuación del poder y la hegemonía europea sobre el mundo, el académico y más allá de él. Esta decisión ética obvia la analítica, que podría estar más preocupada por desarrollar una comprensión más sistemática e ilustrativa de la relación colonial.

En el caso de Ortega, la decisión ética no es tan obvia como en el de Mignolo, y sin embargo tiene el mismo efecto. En lugar de exigir que se escoja entre apoyar a la resistencia indígena –la histórica, no la actual– o legitimar el régimen colonial europeo en tiempos modernos, Ortega plantea la cuestión ética como una cuestión de textualidad, memoria histórica y agencia subjetiva. En *Transatlantic Translations* (2006), Ortega explica que su meta es “examinar cómo lo nuevo se ha percibido en términos de lo ya concebido, lo diferente constituido

como lo que ya era conocido y lo innostrado visto a través de lo ya visto” (p. 9). Pero lo que el autor claramente insinúa por lo “ya concebido, conocido o visto” es español, no amerindio. El paradigma del mestizaje propuesto no puede dar cuenta de las grandes discrepancias políticas, económicas y sociales que moldearon el encuentro colonial, mucho menos de su legado, y contraviene su presentación como la alternativa igualitaria frente a la postura subalternista que apoya la política de la identidad indígena de manera acrítica. Lejos de darle un peso equitativo a ambos lados del mestizaje, la idea de hibridación que Ortega apoya incorpora las divisiones imperiales del poder en un marco teórico transatlántico que se supone debería exponerlas críticamente.

Aunque tiene razón en criticar a los subalternistas por su auto-atribución de “militancia ilustrada culturalista [que] concibe lo nativo como heroico o particularmente dotado de sabiduría, y que lo presenta como una ‘minoría’ victimizada en necesidad de compensación”, Ortega propone en su lugar una aproximación un tanto ahistórica, apolítica y orientada hacia lo tradicional, que privilegia “un campo semántico de textualidad rica” (p. 9). La suya es una filología sin historia, una crítica textual sin contexto, un análisis de discurso sin indagación teórica. En suma, la propuesta de Ortega para los estudios transatlánticos tan solo disfraza la decisión ética de Mignolo con un código diferente: o se está a favor de renunciar al “espíritu de [la década] de los sesenta” (p. 9) también conocido como teoría crítica para retornar en cambio a un análisis textual serio, o se está a favor de insistir sobre el estudio de un episodio histórico –sea el encuentro colonial o la década de 1960– que la hibridación y el mestizaje ya resolvieron. La elección ética de Ortega es un espejo invertido de la de Mignolo. Este último apoya un proyecto que intenta reclamar cierto tipo de pureza amerindia, categorizar la historia completa de la Modernidad basada en una sola idea y apoyar incansablemente a la víctima que ha decidido nombrar. En contraste, Ortega solo está interesado en la impureza o lo que él llama “intermezcla” al estudiar la textualidad carente de contexto histórico y en adjudicarse

descaradamente el manto del perpetrador, simbolizado por la lengua castellana. Aunque parecerían de orientación opuesta, Ortega y Mignolo comparten un marco ético para los estudios transatlánticos. Ninguno de estos autores parece estar consciente, ya no digamos interesado, en prescindir de la ética como modelo de la indagación crítica transatlántica.

Mignolo y Ortega son avatares para las dos corrientes dominantes en los estudios transatlánticos hoy. La dicotomía a la que dan lugar el subalternismo y el textualismo puede caracterizarse de manera más amplia como una bifurcación entre la teoría y la no-teoría, donde esta última incluye trabajos que podrían considerarse como post o anti teóricos. Aun con las diferencias en los trabajos que en un inicio Ortega y Mignolo produjeron y aquellos en que tuvieron influencia, ambos autores, como espero haber demostrado, enmarcan sus proyectos de manera similar a través de la toma de decisiones éticas y, por tanto, pueden leerse como trabajos que comparten más de lo que los separa. No obstante, las disputas éticas no tienen por qué ni deberían ser el objetivo de la investigación académica. Si bien se reconoce el trabajo de Mignolo y Ortega, y en efecto hay mucho que reconocerles, esta similitud sorprendente debería preocupar a los estudiosos de lo transatlántico en otros campos. Este enfoque sobre lo ético desplaza el propio ímpetu académico que tanto Mignolo como Ortega pretenden difundir. Mientras la política historiza, contextualiza y lucha, la ética deshistoriza, aísla y pondera. Si los estudiosos transatlánticos buscan hacer intervenciones políticas a través de su trabajo, entonces, para hacerlo, primero deben remplazar las preocupaciones éticas por las políticas. Este reemplazo debe considerar las condiciones históricas, sociales y económicas no como un telón de fondo insignificante donde se proclamen lealtades anacrónicas, sino como un primer plano donde se establezcan los elementos informativos indispensables para estudiar los textos de cualquier época. Recurrir a la toma de decisiones éticas en los estudios transatlánticos no hace más que reproducir la lucha perversa al interior de la academia hispánico-norteamericana entre latinoamericanistas y

peninsularistas que simulan romper el impasse. En estos términos, los estudios transatlánticos simplemente podrían concebirse como nacionalismos por otros medios.

Existen numerosos estudios que asumen una aproximación muy diferente a los estudios transatlánticos y que no reducen las preguntas políticas, estéticas e interpretativas a decisiones éticas dicotómicas que suponen cierto tipo de activismo político magnánimo. Los libros discutidos aquí, sin que sus autores sean necesariamente responsables de ello, ejemplifican, desafortunadamente, los aún rígidos muros que separan los campos constitutivos al interior de la disciplina de los estudios hispánicos. Mucho de esto tiene que ver con las divisiones institucionales en las universidades que toma tiempo superar. Después de leer las primeras páginas de cualquier libro reciente de estudios hispánicos transatlánticos, por ejemplo, se puede distinguir con facilidad si el autor es investigador de literatura peninsular o latinoamericana. Imaginemos el día de un futuro no tan lejano donde por lo menos unos cuantos académicos del área de estudios hispánicos se formen en clave transatlántica desde el inicio de sus estudios de posgrado y preserven algo de la historia, política y literatura tanto de España como América Latina que tengan a su alcance al tiempo que escriben sus disertaciones. La aproximación que estos y otros investigadores podrían tomar o han tomado ya –sin subsumir restos de literatura bajo una misma categoría analítica ni sanitizar la interpretación literaria de la historia, la política y la sociedad– ha comenzado a teorizar el espacio transatlántico en sí mismo. Esta bienvenida transformación –teorizar sus propias preguntas en lugar de simplemente apropiarse de los interrogantes de otros campos– sugiere que más allá de ser una moda académica de vida corta o una forma de hispanofilia con otro nombre, los estudios transatlánticos ya han ocasionado reacomodos disciplinarios e intelectuales en el tablero hispanista norteamericano.

Bibliografía

- Adelman, J. (2009). *Sovereignty and Revolution in the Iberian Atlantic*. Princeton: Princeton University Press.
- Adorno, R. y Andrien, K. (eds.). (1992). *Transatlantic Encounters: Europeans and Andeans in the Sixteenth Century*. Berkeley: University of California Press.
- Altman, I. (2000). *Transatlantic Ties in the Spanish Empire: Brihuega, Spain and Puebla, Mexico, 1560-1620*. [Relaciones transatlánticas en el imperio español. Brihuega, España y Puebla, México 1560, 1620]. Stanford: Stanford University Press.
- Altschul, N. R. (2012). *Geographies of Philological Knowledge: Postcoloniality and the Transatlantic National Epic*. Chicago: University of Chicago Press.
- Calvo Carrilla, J. L. (1993). Núñez de Arce y Rubén Darío en L. Sanz (ed.), *Congreso Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: Vol. 2*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 269-274.
- Cheah, P. (noviembre/diciembre, 2006). The Limits of Thinking in Decolonial Strategies. *Townsend Center for the Humanities Newsletter*, pp. 9-11.
- Close, G. S. (2000). *La imprenta enterrada: Baroja, Arlt y el imaginario anarquista*. César Aira (trad.). Rosario: Beatriz Viterbo.
- Colombi, B. (2004). *Viaje intelectual: Migraciones y desplazamientos en América Latina (1880-1915)*, Rosario: Beatriz Viterbo.
- Conway, C. (2008). “Próspero” y el teatro nacional: encuentros transatlánticos en las revistas teatrales de Ignacio Manuel Altamirano, 1867-1876 en J. Ortega y C. del Palacio (eds.), *México transatlántico*. México: Fondo de Cultura Económica, pp. 132-157.
- Díaz Quiñones, A. (1993). La conquista intelectual: Menéndez Pelayo y Pedro Henríquez Ureña en L. Sanz (ed.). *Congreso Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: Vol. 2*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 295-312.

Faber, S. (2008). Fantasmas hispanistas y otros retos transatlánticos en M. Moraña (ed.). *Cultura y cambio social en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, pp. 315-345.

Fernández, J. D. (1996). America Is in Spain: A Reading of Clarín's Borroña en M. Pérez de Mendiola (ed.). *Bridging the Atlantic: Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Cultural Ties*. Albany: State University of New York Press, pp. 31-43.

Ferrer, A. (2014). *Freedom's Mirror: Cuba and Haiti in the Age of Revolution*. [El espejo de la libertad. Cuba y Haití en la era de la Revolución]. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, H. y Labanyi, J. (eds.). (1995). *Spanish Cultural Studies: An Introduction. The Struggle for Modernity*. Oxford: Oxford University Press.

Herzog, T. (2015). *Frontiers of Possession: Spain and Portugal in Europe and the Americas* [Fronteras de posesión. España y Portugal en Europa y las Américas]. Cambridge: Harvard University Press.

Iarocci, M. (2006). *Properties of Modernity: Romantic Spain, Modern Europe, and the Legacies of Empire*. Nashville: Vanderbilt University Press

Ibsen, K. (2010). *Maximilian, Mexico, and the Invention of Empire*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Katra, W. (1996). Spain in the Thought of the Argentine Generation of 1837 en M. Pérez de Mendiola (ed.). *Bridging the Atlantic: Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Cultural Ties*. Albany: State University of New York Press, pp. 57-69.

Kirkpatrick, S. (1989). *Las Románticas. Women writers and subjectivity in Spain. 1835-1850* [Las románticas. Escritoras y subjetividad en España, 1835-1850]. Berkeley: University of California Press.

Latin American Subaltern Studies Group. (1993). Founding Statement. [Manifiesto Inaugural]. *boundary 2*, 20(3), 110-121.

Lorenzo Sanz, E. (ed.). (1993). *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, 2 vols. Valladolid: Junta de Castilla y León.

- Loureiro, Á. G. (2003). Spanish Nationalism and the Ghost of Empire. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 4(1), 65-76.
- Martínez-San Miguel, Y. (2008). *From Lack to Excess: "Minor" Readings of Latin American Colonial Discourse*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- Michaelsen, S. y Shershow, S. C. (2007). Rethinking Border Thinking. *South Atlantic Quarterly*, 106(1), 39-60.
- Mignolo, W. D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization* [El lado más oscuro del Renacimiento]. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Mignolo, W. D. (2000). The Larger Picture: Hispanics/Latinos (and Latino Studies) in the Colonial Horizon of Modernity en J. J. E. García and P. De Greiff (eds.), *Hispanics/Latinos in the United States: Ethnicity, Race, and Rights*. New York, UK: Routledge, pp. 99-124.
- Mignolo, W. D. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking* [Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo]. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, W. D. (2005). *The Idea of Latin America*. [La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial]. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Mignolo, W. D. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, Durham: Duke University Press.
- Ortega, J. (2003). Post-teoría y estudios transatlánticos. *Iberoamericana*, 3(9), 109-117.
- Ortega, J.. (2006). *Transatlantic Translations: Dialogues in Latin American Literature*. Philip Derbyshire (Trad.), London: Reaktion Books.
- Pérez de Mendiola, M. (ed.). (1996). *Bridging the Atlantic: Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Cultural Ties*. Albany: State University of New York Press.
- Pratt, M. L. (1992). *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* [Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación]. London: Routledge.

Resina, J. R. (2005). Cold War Hispanism and the New Deal of Cultural Studies en B. Epps y L. Fernández Cifuentes (eds.). *Spain Beyond Spain: Modernity, Literary History, and National Identity*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press, pp. 70-108.

Rovira, J. C. (1993). Unamuno y Amauta: textos y contextos de una relación en L. Sanz (ed.). *Congreso Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo: Vol. 2*. Valladolid: Junta de Castilla y León, pp. 555-560.

Said, E. (2004). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo (Trabajo original publicado en 1978).

Sanders, J. E. (2014). *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America*. Durham: Duke University Press.

Santana, M. (2000). *Foreigners in the Homeland: The Spanish American New Novel in Spain, 1962-1974*. Lewisburg, PA: Bucknell University Press.

Seed, P. (1991). Colonial and Postcolonial Discourse [El discurso colonial y postcolonial]. *Latin American Research Review*, 26(3), 181-200.

Surwillo, L. (2014). *Monsters by Trade: Slave Traffickers in Modern Spanish Literature and Culture*. Stanford: Stanford University Press.

Trigo, A. (2012). Los estudios transatlánticos y la geopolítica del neo-hispanismo. *Cuadernos de literatura*, 31, 16-45.

El giro hacia el género y las sexualidades*

Robert Mckee Irwin y Mónica Szurmuk

Si bien podría decirse que los comienzos de la década de 1990 constituyen un momento importante para los estudios sobre cuestiones de género y sexualidades en América Latina, en lugar de hablar de un solo “giro”, otro tropo para ayudar a cartografiar el último cuarto de siglo en estas áreas podría ser el de “torceduras”. Dado que los estudios de género y sexualidades han seguido a veces caminos convergentes, pero también muy separados, no siempre es posible pensar en ellos desde un desarrollo sincrónico. Es más, en diferentes

* Traducido por Agostina Invernizzi. (Nota de la traductora): En el transcurso de los años de la publicación original de este artículo [2017] al corriente 2021 se han producido diferentes cambios en materia legislativa y a nivel social en América Latina que han dado paso a otro momento en la historia. Los feminismos y activismos de la disidencia sexual han sentido un impulso renovado en su visibilización desde las primeras manifestaciones por el NiUnaMenos, hasta las apariciones y vigiliadas de la Marea Verde en diversas latitudes del territorio. Las producciones académicas se han hecho eco de los avances y numerosas publicaciones de jóvenes investigador*s han surgido con vigor en el último período reconfigurando la cartografía actual de los estudios de género y de las sexualidades en América Latina. En este sentido, consideramos que la presente traducción se extiende hasta el año de su publicación original e intenta forjar una genealogía que data un momento histórico preciso.

momentos, estas áreas han experimentado una dinámica entre l*s latinoamericanistas en la academia estadounidense que no han coincidido con las de las instituciones latinoamericanas. En la última década, los avances legales en los derechos LGBTQI han traído consigo nuevos conocimientos académicos, exploraciones artísticas y desafíos a las ortodoxias revisadas. Este ensayo intenta exponer algunas de las tendencias generales que se han producido en las últimas décadas, identificando la década de 1990 como un decenio de cambios importantes que se produjeron de manera gradual a lo largo del tiempo y el espacio, asimismo incorpora algunos giros más recientes.

Antes de 1990, aun cuando el sexismo estaba profundamente arraigado en el habitus de las instituciones académicas latinoamericanas y latinoamericanistas, ocurría un cambio demográfico generacional en el cual una gran cantidad de mujeres estaba transformando estos espacios. Bajo la rúbrica de estudios de las mujeres se estaba comenzando a legitimar gradualmente la investigación centrada en las mujeres en la literatura, el arte, la política, y en la vida cotidiana, entre muchos otros temas. En América Latina, los sangrientos regímenes dictatoriales que habían dominado la escena política en las décadas de 1970 y 1980 impusieron rígidas definiciones del género y un sistema de censura que prohibió producciones artísticas y académicas que ofrecían visiones alternativas de la sexualidad y el género. En algunos contextos nacionales y regionales, esta atmósfera represiva permanecería más tiempo que en otros.

También se estaba publicando un pequeño conjunto de investigaciones sobre cuestiones de sexualidad, casi siempre, homosexualidad masculina. Este trabajo fue, la mayoría de las veces, llevado adelante por activistas o investigador*s independientes, sin ninguna afiliación académica o respaldo. De hecho, los “estudios gay-lésbicos” (frecuentemente designados como estudios sobre gays y lesbianas pero, como se mencionó anteriormente, la atención hacia las lesbianas fue prácticamente nula) fueron tácitamente despreciados por much*s académic*s, si no abiertamente, y la homofobia institucionalizada a menudo convertía el tema de la sexualidad en un tabú.

Estudios de algun*s artistas y escritor*s, conocid*s por haber tenido relaciones sexuales con personas del mismo sexo, o cuyos trabajos incorporaron elementos provocativamente homoeróticos de manera evidente, se caracterizaron durante este período por silencios incómodos o frases extrañas que eludieron torpemente el homoerotismo o los detalles biográficos.

El giro que comenzó a tomar fuerza aproximadamente a principios de la década de 1990 podría pensarse de naturaleza postestructuralista, ya que se alejó de las definiciones rígidas o fijas, y en su lugar buscó complejidades, anomalías, variaciones, volatilidades e indeterminaciones. Y aunque las contribuciones a la teoría de género y a la sexualidad en la década de 1980 y principios de la siguiente fueron varias (algunas figuras clave: Eve Kosofsky Sedgwick, Michel Foucault, Gayle Rubin, Adrienne Rich, Julia Kristeva, Joan Scott, Jeffrey Weeks, Teresa de Lauretis, Donna Haraway), en retrospectiva, podríamos entender el *zeitgeist* del momento a través del trabajo de una sola teórica: Judith Butler. Sus trabajos: *Gender Trouble* (1990) [traducido en castellano como *El género en disputa*] y *Bodies That Matter* (1993) [traducido en castellano como *Cuerpos que importan*] produjeron un enorme e inmediato impacto en l*s lector*s de idioma inglés en las Américas y no tomó demasiado tiempo para empezar a circular con algunas traducciones en castellano, apareciendo tempranamente, como en el año 1992, en la revista feminista *Feminaria* de Buenos Aires. Sus libros, sin embargo, no fueron publicados en castellano hasta el nuevo milenio.

Los dos libros de Butler articulan con gran sofisticación y precisión teórica un enfoque y una comprensión del género y la sexualidad que se basaron en el diálogo con una gama de líneas de pensamiento existentes (Foucault, Monique Wittig, Kristeva, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Simone de Beauvoir, entre otras), y podría pensarse que se encuentran en el centro de una especie de movimiento intelectual que logró varias cosas con una simultaneidad aproximada.

Un resultado sencillo fue el impacto rotundo en el campo de los estudios de las mujeres. El concepto de género ya estaba sacudiendo

el campo al expandirse más allá de un enfoque en las mujeres. Estudios sociológicos como el influyente trabajo de Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering* (1978) [traducido en castellano como *El ejercicio de la maternidad*] y ensayos provocativos como “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence” de Adrienne Rich (1986) [traducido en castellano como “Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana”] tensionaron este campo de estudios desafiando los supuestos básicos sobre la feminidad. Se estaba haciendo evidente que los estudios de las mujeres se basaban en premisas esenciales que ya no se podían defender fácilmente en el plano psicológico, sociocultural o incluso en términos biológicos, como Diana Fuss presentó de manera contundente en su *Essentially Speaking* (1989).

El género en disputa, de Judith Butler, retoma los escritos de académicas feministas cuyos trabajos desafiaron las ortodoxias de los estudios de las mujeres, incluido el trabajo de Simone de Beauvoir, una pensadora fundacional para el campo, que había afirmado en *El segundo sexo* (publicado originalmente en francés en 1949), “No se nace mujer, se llega a serlo”, llamando la atención sobre la desconexión entre el sexo biológico y el género socialmente asumido. Esta línea particular de pensamiento fue reintroducida en los debates del campo de estudios de las mujeres desde la perspectiva del psicoanálisis en 1980 por Monique Wittig, en su ensayo “No se nace mujer”. Si bien la teoría psicoanalítica había sido productiva para los estudios de las mujeres –por ejemplo, en la obra de Luce Irigaray y Hélène Cixous– la obra de Wittig utilizó el psicoanálisis para desafiar las convenciones heterosexistas del campo. Butler se basó en los trabajos de de Beauvoir y Wittig, con respecto a la naturaleza construida del género, pero agregó una capa de complejidad a los debates al introducir la noción de performatividad de género. La identidad de género no solo no es producto de esencias biológicas, ni es una mera construcción social; en cambio, es una práctica encarnada específicamente en las representaciones cotidianas de género, rasgos que se aprenden y a menudo se actúan inconscientemente, pero que también pueden realizarse conscientemente de conformidad con o en oposición a las normas y expectativas sociales.

La teoría de género de Butler fue ampliamente leída y persuasiva para much*s. Respuestas de feministas tradicionales, incluidas las que insistieron en la importancia de centrar la atención en la difícil situación de la materialidad de la feminidad en un mundo todavía muy sexista, no eran lo suficientemente fuertes para frenar la influencia de Butler o el cambio de paradigma desde los estudios de las mujeres hasta los estudios de género. El Colegio de México, por ejemplo, fundó en 1983 su pionero Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer. La fundación del Programa Universitario de Estudios de Género en la Universidad Nacional Autónoma de México en 1992; sin embargo, marcó un claro cambio generacional, incorporando desde el inicio un interés en temas relacionados no solo a las mujeres, sino al género de manera mucho más robusta, y a la sexualidad. Ese mismo año se crea el “Área Interdisciplinaria de Estudios de la Mujer” en la Universidad de Buenos Aires, pero su denominación cambió a género cuando se estableció como el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género cuatro años después.

Un segundo resultado muy poderoso del trabajo de Butler y otr*s pensador*s reconocid*s y altamente respetad*s que se ocuparon de cuestiones relacionadas con las sexualidades —especialmente la homosexualidad y otras orientaciones, deseos e identidades no normativas— fue la legitimación de los estudios de la sexualidad y la transformación radical de los enfoques de lo sexual. El carácter sofisticado de la base teórica de Butler y la innovación de su pensamiento le proporcionó a su trabajo un espesor crítico que era inusual para una intelectual poco conocida. Sus enfoques teóricos de la sexualidad, junto con los de Sedgwick, Foucault, Wittig y de otr*s autor*s, cuyos escritos comenzaron a circular con cierto fervor a principios de la década de 1990, establecieron lo que se conocería como “teoría *queer*”. La discusión de Butler sobre la performatividad de género dialoga significativamente con la obra de Wittig y con la de Michel Foucault, cuyos tres volúmenes de *Historia de la sexualidad* (las traducciones al inglés se publicaron entre 1978 y 1986, y las traducciones al castellano entre 1977 y 1987; las ediciones originales en francés

habían salido entre 1976 y 1984) comenzaron a circular ampliamente en la segunda mitad de la década de 1980. Mientras que la sexualidad fue una de las principales temáticas subyacentes a lo largo de *El género en disputa*, *Cuerpos que importan* se comprometió muy directamente con la noción de lo *queer* que estaba siendo discutida en ese momento, sobre todo en el capítulo titulado “Acerca del término *queer*”, que también se presentó en el número inaugural de *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* en 1993.

La teoría *queer*, al mismo tiempo que legitimó el estudio de la sexualidad, también problematizó significativamente el floreciente campo de estudios gay-lésbicos, que en ese momento solo había hecho leves incursiones en los espacios académicos. La teoría *queer* era intrínsecamente postestructuralista y rechazó las nociones de identidad sexual (por ejemplo, lesbiana o gay) como esencias. En su lugar, veía enfoques más productivos de la sexualidad a través de las teorías performativas, que permitían otras posibilidades más allá de los binarismos: hombre/mujer, heterosexual/homosexual. Los tres volúmenes de *Historia de la sexualidad* de Foucault, centrados en los regímenes de normas, estimularon aún más este impulso, que promovió conferencias, colecciones de ensayos, nuevos cursos y la fundación de revistas como *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. Esta publicación buscaba generar alianzas con la investigación, en gran parte marginada, que se había desarrollado durante años bajo la rúbrica de estudios gay-lésbicos, al tiempo que incorporaba la novedosa “perspectiva *queer*”, que en el primer número l*s editor*s de la revista definían como “díscola” y “disruptiva” (Dinshaw y Halperin, 2010, p. iv).

Los estudios gay-lésbicos intentarán definir y legitimar lo que se asumía como identidades estables (por lo general presentadas como “orientaciones” en lugar de “preferencias”), mientras que los estudios *queer* tratarían de desafiar todas las categorías de identidad esencializadas, especialmente aquellas que se vuelven normativas. Los estudios gay-lésbicos buscaron un lugar legítimo dentro de la infraestructura académica (historia lésbica y gay, literatura lésbica y gay, cultura

lésbica y gay), mientras que los estudios *queer*, a menudo, apuntaban a desestabilizar las normas disciplinarias. Una nueva generación de académic*s aplicaría la teoría *queer*, no solo a cuestiones vinculadas a la sexualidad, sino que más tarde consideraría su enfoque para el cuestionamiento de las normas en una amplia gama de contextos, incluida la fenomenología (Ahmed, 2006), el nacionalismo y el patriotismo (Puar, 2007) y la temporalidad lineal (Freeman, 2010).

En el contexto de los estudios latinoamericanos en el ámbito académico metropolitano (Estados Unidos y Europa Occidental), el giro hacia el género y las sexualidades se fue imponiendo gradualmente a partir del impulso que originó la publicación de una serie de colecciones de ensayos de alto perfil, tanto de académic*s consagrad*s, como de una nueva generación de pensador*s. Dentro de los textos clave se encuentran: *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*, editado por Paul Julian Smith y Emilie Bergmann (1995); *Machos, Mistresses, Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, editado por Marit Melhuus y Kristi Anne Stolen (1996); *Sex and Sexuality in Latin America*, editado por Daniel Balderston y Donna Guy (1997) (traducido al castellano en 1998 como *Sexo y sexualidades en América Latina*); *Hispanisms and Homosexualities*, editado por Sylvia Molloy y Robert McKee Irwin (1998); *Reading and Writing the Ambiente: Queer Sexualities in Latino, Latin American, and Spanish Culture*, editado por Susana Chávez-Silverman y Librada Hernández (2000) y *Sexualidad y nación*, editado por Daniel Balderston (2000). También comenzaron a aparecer monográficos, incluidas obras influyentes de autor*s del campo de las ciencias sociales: Roger Lancaster, Matthew Gutmann, Annick Prieur, Guillermo Núñez Noriega, y de las humanidades: Debra Castillo, Daniel Balderston, José Quiroga, Jorge Salessi, James Green y Emilio Bejel.

Una figura particularmente influyente para la introducción del género y la teoría *queer* en los estudios latinoamericanos fue la crítica literaria argentina, radicada en Nueva York, Sylvia Molloy. Aparte del volumen coeditado, mencionado anteriormente, que se basó en el trabajo presentado en una conferencia histórica organizada por

Molloy en 1994 en Nueva York, la autora publicó una serie de ensayos que serían citados con frecuencia y que años más tarde serían recogidos en su antología, *Poses de fin de siglo: desbordes del género en la modernidad* (2012). Sin embargo, la marca de Molloy es aún más profunda, siendo ella profesora y asesora académica de much*s de l*s protagonistas de este movimiento: Balderston, Quiroga, Salessi, Ben Sifuentes-Jáuregui, Licia Fiol-Matta, Robert McKee Irwin, Óscar Montero, Gabriela Polit y Gabriel Giorgi, entre otr*s. Su propio trabajo, extraído de su investigación sobre la literatura de fines del siglo XIX y principios del siglo XX, introdujo tanto conceptos como el de “pose” (“La política de la pose”) –en el que se leía a la disidencia sexual latinoamericana, a menudo con gran incomodidad y actitud defensiva, como una imitación o una performance de extranjería– como una metodología rigurosa de *close reading*, o de lectura de cerca, profundamente imbuida por el género y la teoría *queer*. Estos aportes han sido capaces de dilucidar, tanto la disidencia sexual profundamente enraizada en América Latina, como las estrategias empleadas para marcarla como intrascendente para las culturas e historias nacionales. Otro ensayo fundamental de la autora, “La flexión del género en el texto cultural latinoamericano”, aboga específicamente por impulsar territorios más incómodos respecto a las masculinidades, los nacionalismos *queer*, las lecturas a contrapelo de escritores canónicos y de figuras históricas.

Unos pocos años después del nuevo milenio, a pesar del obstinado sexismo institucional y de la homofobia residual (Molloy, 2000) los tiempos habían cambiado, e investigar desafiando las ortodoxias de género y enfocándose en la cultura *queer* o en aspectos *queer* de las culturas nacionales dominantes, en su mayor parte, había dejado de ser controvertido. El lugar destacado que se otorga a las discusiones sobre género, sexualidades y teoría *queer* en textos de referencia como *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (Szurmuk e Irwin, 2008), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought* (Martínez-San Miguel *et al.*, 2016), junto con términos como nación, modernidad, mestizaje, globalización, estética y oralidad, es una

evidencia de que el género y la teoría *queer* modularon los enfoques de los estudios latinoamericanos, convirtiéndose en debates propios del campo.

En América Latina, la academia era en muchos sentidos más conservadora e inflexible con respecto a cuestiones de género y sexualidades, y gran parte del impulso inicial del cambio provino de teóric*s respetad*s que se ubicaron parcialmente, sino completamente, fuera de la academia, posición que les otorgó mayor libertad. Marta Lamas, una distinguida antropóloga mexicana, fue capaz de utilizar la publicación independiente *Debate Feminista*, fundada en la Ciudad de México en 1990, para difundir traducciones de artículos importantes de académic*s metropolitan*s como Joan Scott, Teresa de Lauretis y Evelyn Fox Keller en 1992; Norma Alarcón en 1993; Gayatri Chakravorty Spivak en 1994; Jeffrey Weeks y Elizabeth Gross en 1995; bell hooks en 1996; y Doreen Massey y Judith Butler en 1998, junto con el trabajo de académic*s mexican*s, como Carlos Monsiváis, Gabriela Cano, Luis González de Alba, Julia Tuñón, Margo Glantz, Marisa Belausteguigoitia, entre otr*s. Los trabajos de est*s últim*s, que incorporaron estos nuevos enfoques de género y la sexualidad, no habrían sido fácilmente aceptados por una gran parte de académic*s reconocid*s, en revistas de México, especialmente en la década de 1990 y principios de los 2000. Los propios escritos de Lamas sobre género, incluidos varios ensayos fundamentales publicados en *Debate Feminista* (por ejemplo, “Cuerpo: diferencia sexual y género”, 1994; “Género, diferencias de sexo y diferencia sexual”, 1999), junto con sus libros (en particular: *Cuerpo: diferencia sexual y género*, 2002) jugaron un papel central. Estos escritos introdujeron a l*s lector*s mexican*s conceptos clave de las teorías de género y de las sexualidades, sugiriendo las particularidades de la cultura mexicana que podrían prestarse a su reflexión y problematización.

Carlos Monsiváis (1938-2010), el intelectual público más destacado de México en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del nuevo milenio, también jugó un papel importante en la legitimación de los estudios centrados en el género y las sexualidades, o

inspirados en el género o en la teoría *queer*. Escritor prolífico y crítico ampliamente aclamado, publicó ensayos dedicados específicamente a temas de sexualidad, frecuentemente en *Debate Feminista* y otras revistas, y se presentó en innumerables conferencias públicas, alcanzando una amplia audiencia interdisciplinaria tanto de académic*s, como de lector*s y aficionad*s en general, tanto en el campo de la cultura y la historia popular como de la élite. Monsiváis, cuyo trabajo abarcó un alcance enormemente amplio, y se caracterizó por un agudo ingenio, un profundo conocimiento histórico y un ojo crítico astuto, se convirtió en una referencia obligada en casi cualquier tema sobre historia y cultura mexicana. Sus escritos sobre género y sexualidades incluyen los ensayos que describen las genealogías de la homofobia en México, destacan los desafíos a las normas sexuales en la obra de importantes escritores mexicanos como Salvador Novo, y registran los actos de militancia de figuras como Nancy Cárdenas. Estas obras influyeron profundamente en el trabajo de la siguiente generación de académic*s dedicad*s al género y a las sexualidades en México, como por ejemplo, Gabriela Cano, Rodrigo Laguarda, Antonio Marquet, Gloria Careaga y Claudia Hinojosa.

Nelly Richard, nacida en Francia, fue otra figura clave para el giro hacia el género y las sexualidades en América Latina. Como editora de la publicación independiente chilena *Revista de Crítica Cultural*, desde su lanzamiento en 1990 hasta su desaparición en 2008, trabajó para fomentar la investigación y el debate en Chile en diversas áreas, entre las cuales el género y las sexualidades ocuparon un lugar destacado. Su trabajo de 1993, *Masculino/femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática* produjo un impacto notable a partir del cual Richard alcanzó el reconocimiento como crítica y teórica destacada a lo largo de las Américas en la década de 1990.

En Brasil, la prolífica Heloísa Buarque de Hollanda editó la antología *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura* (1994), divulgando a importantes académic*s del campo de los estudios de género, como Gayatri Spivak y Donna Haraway. Ese mismo año fue protagonista, además, de la fundación del Programa Avanzado de

Cultura Contemporânea en la Universidade Federal do Río de Janeiro, que se convirtió en un sitio clave para la innovación académica en las humanidades y las ciencias sociales en Brasil. Posteriormente ha publicado *Horizontes plurais: novos estudos de gênero no Brasil* (1998) y *Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas* (1999). Sus trabajos han fomentando un importante giro en los estudios de género y sexualidades en Brasil.

Si bien este giro se manifestó, en muchos casos, en una proliferación de trabajos críticos sobre historias, literaturas y culturas nacionales, así como en una conexión directa al activismo en temas relacionados con el género y las sexualidades a nivel local, nacional y transnacional, también adquirió diferentes formas y obtuvo diversos momentos de aceleración y grados de resistencia en América Latina hacia principios de la década de 2000, pese a los actos persistentes de sexismo y homofobia institucionalizados. Estos sucesos se reflejaron, por ejemplo, en la expulsión en el año 2013 del evento anual “Ciclo Rosa” del campus de la Pontificia Universidad Javeriana en Bogotá, a pesar de las vociferantes protestas del profesorado y la comunidad: “Cancelan Ciclo Rosa en la Javeriana por presiones del catolicismo” (*El Tiempo*, 13 de agosto de 2013). El giro hacia el género y las sexualidades fue evidente en todo el hemisferio a través de las disciplinas, como se puede ver en la siguiente serie de antologías: *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidades en Argentina* (Pecheny et al., 2008); *Estudios sobre sexualidades en América Latina* (Araujo y Prieto, 2008), publicado en Ecuador; *Sexualidades en México: algunas aproximaciones desde las perspectivas de las ciencias sociales* (Lerner y Szasz, 1998); la colección colombiana *Otros cuerpos, otras sexualidades* (Serrano Amaya, 2006); y, de Brasil, *Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder* (Barbosa y Park, 1999).

Si bien la genealogía anterior exhibe algunas tendencias que apuntan a una relación de imperialismo académico, bajo la cual solo una línea de pensamiento se establece como teoría académica y es importada y adoptada en América Latina, la dinámica es mucho más compleja. De hecho, hubo un paralelismo en la recepción

de las teorías de género y sexualidades en el Norte y en el Sur, pese a que tomó un poco más de tiempo la movilización institucional en el Sur. Esto puede observarse en las trayectorias de académic*s como Norma Mogrovejo, cuya tesis doctoral de la década de 1990 sobre el activismo lésbico en México se topó con una resistencia significativa en la academia mexicana y cuya investigación dependía sustancialmente del apoyo del Center for Lesbian and Gay Studies de la Universidad de Nueva York. Curiosamente, las configuraciones y trayectorias particulares de la teoría *queer* han sido cuestionadas de manera reciente tanto desde el Norte y como desde el Sur.

En los Estados Unidos, la noción de interseccionalidad, referida al cruce (intersección) de los diferentes ejes de opresión y discriminación, sirvió para criticar a la teoría *queer*, que en su mayor parte no había tenido en cuenta adecuadamente las cuestiones de diferencias raciales o étnicas. Se argumentó, a menudo de manera bastante elocuente, que la falta de preocupación de la teoría *queer* por la raza y la racialización terminó reforzando jerarquías raciales. El pensador latino-*queer* Michael Hames-García (2011) recuerda sus experiencias tempranas con la teoría *queer*: “The message seemed clear: people of color were to provide raw experience for white academics to theorize” (p. 19) [“El mensaje parecía claro: la gente de color servía para proporcionar experiencias crudas para que los académicos blancos teorizaran”, nuestra traducción].

Esta tendencia inicial en la institucionalización de la teoría *queer* se produjo a pesar de algunas intervenciones muy tempranas de pensador*s de color que tomaron en cuenta preguntas sobre la raza en sus discusiones críticas sobre la sexualidad. En particular, el encumbrado trabajo de Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La frontera*, publicado tres años antes de *El género en disputa* de Judith Butler, interroga no solo las fronteras nacionales, sino también las de idioma, etnia y sexualidad. Este libro fue muy influyente en el establecimiento de estudios fronterizos como un campo de estudio interdisciplinario, pero en el contexto del surgimiento de la teoría *queer* se vio eclipsado por el trabajo de Sedgwick, Michael Warner, Leo Bersani y otros. La política del lenguaje, central en la

obra de Anzaldúa, ejemplificada en su firme fidelidad al bilingüismo, la mantuvo alejada de la tradición central de la teoría *queer*, tanto en Estados Unidos como en América Latina.

Un descontento latente comenzó a surgir de manera gradual entre l*s académic*s de color, que se evidencia en la obra de figuras como José Muñoz. En *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics* (1999), el autor propone estrategias de desalineación, frente a la oposición radical y a la corriente principal de los márgenes sexuales y raciales como un medio para negociar y transformar la cultura estadounidense, las normas y convenciones sociales y los mecanismos de marginación y exclusión. Las obras de Muñoz y otr*s pensador*s como Juana María Rodríguez, José Quiroga, Alicia Arrión, Lázaro Lima y Laura Gutiérrez insistieron en abordar lo que Rodríguez (2003) llama “the spastic contradictions and wild paradoxes of bodies and sites, identities and spaces intersecting [...] exemplified by the juxtaposition of the terms “queer” and “latinidad” (p. 9) [“Las contradicciones espásticas y las paradojas salvajes entre cuerpos y sitios, identidades y espacios que se entrecruzan [...] ejemplificadas por la yuxtaposición de los términos “queer” y “latinidad”, nuestra traducción]. Estos términos intentaban reflejar las posiciones de subjetividad construidas sobre complejas genealogías y dinámicas propias del colonialismo, imperialismo, racismo, sexismo y homofobia.

Un conjunto de trabajos recientes, realizado por latin*s y otr*s académic*s de estudios étnicos en los Estados Unidos, buscó teorizar el género y las sexualidades desde una perspectiva interseccional que, teniendo muy en cuenta las cuestiones de raza y clase, llegó a asumir su propia rúbrica: “crítica *queer* de color” (Ferguson, 2003). Esta perspectiva se articulaba muy a menudo en términos que eran específicamente decoloniales, pero no era necesariamente transnacional. Es interesante observar que, si bien la teoría de género y *queer* establecida inevitablemente viajó y tuvo un impacto significativo en América Latina, la crítica *queer* de color ha recibido mucha menos atención. Mientras que vari*s académic*s establecid*s en Estados Unidos han extraído significativamente de Anzaldúa, por ejemplo,

sus intervenciones descolonialistas en América Latina y diálogos con académic*s latinoamerican*s (Mignolo, 2000; Grosfoguel, 2007), la interseccionalidad no ha sido un tema clave en sus trabajos, que ha tendido a centrarse mucho más en cuestiones de raza y clase que en las de género y sexualidades. Curiosamente, mientras que la tradición central de la crítica *queer* de Estados Unidos viaja, las críticas de estos textos por parte de personas de color a menudo se leen como provinciales en el contexto internacional.

Así, l*s teóric*s de América Latina que han comenzado a practicar enfoques autóctonos de las teorías de género y sexualidades, por ejemplo, aquell*s que trabajan bajo la rúbrica no de teoría *queer* sino cuir, en su mayoría han posicionado sus trabajos en relación con los centros hegemónicos de producción de conocimiento, sin tener en cuenta lo que son, en efecto, críticas de las epistemologías dominantes de género y sexualidad que se realizan no desde fuera de la academia, sino desde dentro de ella. Y si bien estos últimos puntos de vista pueden ser opuestos e incluso radicales, los sitios de articulación de teóric*s como Muñoz (Universidad de Nueva York) o Rodríguez (Universidad de California, Berkeley) difícilmente puedan considerarse marginales. Por otro lado, la circulación de sus obras fuera de Estados Unidos y en castellano o portugués ha sido menor.

En cambio, l*s académic*s de América Latina han recurrido a las genealogías locales. Las primeras investigaciones y escritos de intelectuales activistas como el argentino Néstor Perlongher, el chileno Pedro Lemebel o el brasileño Luiz Mott comenzaron a articular problemáticas a nivel local radicalmente críticas en torno a cuestiones de género y sexualidad desde la década de 1980, desde la precariedad de los regímenes dictatoriales del Sur y las primeras épocas posteriores a la dictadura. El trabajo de Perlongher, *O negócio do michê: prostituição viril em São Paulo*, que lleva a cabo un estudio sobre la prostitución masculina en Brasil, y que cuestiona los paradigmas dominantes hetero/homo, masculino/femenino –de la misma manera en que la teoría *queer* lo haría en la década de 1990– fue publicado por primera vez en 1987. Lemebel, en colaboración con Francisco Casas,

comenzó a realizar performances e intervenciones públicas radicales, interrogando el género y sexualidad, y haciendo declaraciones públicas sobre temas de salud pública y prostitución, en espacios institucionales, que han tenido un enorme impacto en los últimos años de la dictadura de Pinochet (finales de la década de 1980), aunque su primera colección de *crónicas* no se publicó hasta 1995. Las controvertidas reelaboraciones efectuadas por Luiz Mott sobre la historia colonial de Brasil, como *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição* (1988), estimularon la obra contemporánea del argentino Carlos Figari (2012). Este impulso fue parte del proceso que Figari (2016) ha llamado la “canibalización” de la teoría *queer* por parte de l*s latinoamerican*s bajo la rúbrica que se ha conocido conocida como “disidencia sexual”, en un ejercicio consciente de distanciamiento de las posiciones hegemónicas del conocimiento.

La terminología de disidencia sexual también es retomada en Chile por el Colectivo Universitario de Disidencia Sexual, que mantiene una revista en línea llamada *Disidencia Sexual*, junto con un archivo titulado “Teoría cuir”, que articula posiciones como: “Es importante cuando lo cuir comienza a escribirse con c, cuando ya no es necesario solo mirar hacia el norte para escribir y habitar políticas de la desobediencia sexual”. Esta cita proviene de una reseña de Cristeva Cabello (2014), “Ya no leo a Butler, leo a valeria flores”, del fanzine, “Desmontar la lengua del mandato, criar la lengua del desacato” (Flores, 2014). Flores, un* escritor* argentin*, que se identifica como un* feminista posicionad* fuera de los circuitos hegemónicos nacionales, publica (cuando lo hace en Argentina) desde la Patagonia, provincia de Neuquén. Asimismo, Sayak Valencia, que también se esfuerza por repensar los géneros, cuerpos y sexualidades de su entorno local particular del norte de México en la ciudad fronteriza de Tijuana, desde una perspectiva que identifica como transfeminista, insiste en emprender este proyecto desde un “cuir” (y no desde una perspectiva “*queer*”). Su enfoque decolonial, enmarcado como una crítica del capitalismo, mira hacia las epistemologías, prácticas y políticas locales buscando extender nuevas teorías capaces de establecer diálogos,

pero sin depender específicamente de la producción de conocimiento del Norte Global. La artista trans chilena “Hija de Perra” afirma: “Soy una nueva mestiza latina del cono sur que nunca pretendió ser identificada taxonómicamente como queer y que ahora según los nuevos conocimientos, estudios y reflexiones que provienen desde el norte, encajo perfecto, para los teóricos de género, en esa clasificación que me propone aquel nombre botánico para mi estrafalaria especie bullada como minoritaria” (Valencia, 2014, p. 11).

Es probable que las políticas raciales específicas articuladas en la crítica *queer* de color radicada en Estados Unidos no se traduzcan en ningún otro lugar, y que el enfoque del Sur practicado por la “teoría cuir” y la “disidencia sexual” latinoamericana no se preocupe por una divulgación en el Norte. Sin embargo, resulta curioso que estos dos enfoques descoloniales de la teoría *queer*, los cuales esgrimen fuertes argumentos para cuestionar la hegemonía de lo que se ha convertido en el canon de la teoría *queer*, hayan tenido tan poco o casi ningún contacto entre sí. Tampoco han coincidido sus trayectorias particulares, ya que ni la raza ha emergido como un término clave de interrogación para la teoría cuir, ni la crítica *queer* de color ha expresado un interés significativo en pensar transnacionalmente.

Ha habido algunos esfuerzos diplomáticos por parte de pensador*s como Marisa Belausteguigoitia, una académica feminista mexicana que obtuvo su doctorado en la Universidad de California, Berkeley y que luego regresó a México para dirigir el Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG) en la Universidad Nacional Autónoma de México, desde donde ha establecido productivos diálogos transnacionales, que han visto resultados fructíferos. Bajo su dirección, el PUEG lanzó programas pedagógicos y de publicaciones que revelaron las profundas conexiones entre las desigualdades raciales y sexuales, y que destacaron la importancia de la frontera de Estados Unidos-México. La obra de Anzaldúa, central en su programa, fue finalmente publicada por el PUEG de manera reciente, después de encontrar años de resistencia en México. Las palabras clave de referencia, recientemente publicadas en *Critical Terms in*

Caribbean and Latin American Thought: Historical and Institutional Trajectories, de las cuales Belausteguigoitia es coeditora (junto con San Miguel y Sifuentes-Jáuregui), incluye un ensayo sobre “*Queer / Sexualidades*”, perteneciente a Licia Fiol-Matta, crítica puertorriqueña residente en Nueva York, con una respuesta (“*Articulaciones queer*”) del académico argentino Carlos Figari, cuya perspectiva es claramente latinoamericana.

Las agendas sobre sexualidades en América Latina se han preocupado por el avance en materia de derechos y también por temas relativos al capitalismo, y a los cuerpos con una profunda crítica de la modernización y del liberalismo. Desde 2010, se legalizó el matrimonio entre personas del mismo sexo en cuatro países de Sudamérica (Argentina, Brasil, Colombia y Uruguay) y las uniones civiles son reconocidas en Chile y Ecuador. El matrimonio entre personas del mismo sexo es legal en la Ciudad de México y en nueve estados diferentes, con tribunales obligados a realizar matrimonios cuando se solicitan en todos los estados. Las personas trans* pueden elegir nombres e identidades de género en la mayoría de los países de América del Sur y, en general, los avances en materia de adopción y de derechos familiares para parejas del mismo sexo están sujetos a las legislaciones liberales. Los únicos países con un acceso libre de restricciones al aborto, sin embargo, son Guyana, Guayana, Cuba, Puerto Rico, Uruguay y recientemente se ha incorporado Argentina, hacia finales de 2020. La cuestión podría ser que en América Latina el apogeo de la crítica feminista de los Estados Unidos sucedió bajo la represión y que la crítica *queer* tuviera mayor facilidad para establecerse en la academia, tendiendo a socavar, a menudo, la importancia de los feminismos antepasados. Con este mismo espíritu, se podría argumentar que los derechos asociados con la disidencia sexual, desde las operaciones de cambio de sexo hasta los tratamientos hormonales, están más extendidos y presentan mayor accesibilidad que los abortos seguros.

Una crítica radical de la violencia estatal ha suscitado el interés por examinar las conexiones entre liberalismo, modernización,

capitalismo y violencia extrema contra los cuerpos. Ejemplos de tales críticas aparecen en los últimos trabajos de Jean Franco e Ileana Rodríguez y Rita Segato. Los cuerpos son centrales en la agenda de estos estudios y una nueva generación de crític*s fuertemente dedicad*s al activismo LGBTQI ha señalado los cuerpos como objetos de abyección, intervención estatal y placer.

La influencia del pensamiento del filósofo feminista español Paul (antes Beatriz) Preciado es clara en esta coyuntura, en el momento en el que su obra, ya desde el *Manifiesto contrasexual* (2003), articula claramente los lugares de lucha. Beatriz Preciado, una mujer cis documentó en *Testo Yonki* su transformación a través de la autoinoculación de testosterona durante un período de tres meses. Preciado combina textos autobiográficos en los que registra la autoadministración de testosterona y los encuentros sexuales con un desarrollo teórico de lo que llama “el régimen farmacopornográfico”, que describe como “los procesos de un gobierno biomolecular (farmaco) y semiótico-técnico (pornográfico) de subjetividad sexual”. El trabajo de Preciado se basa en gran medida en la obra de Deleuze y Guattari, así como también en la de Haraway.

Otr*s académic*s han combinado su pensamiento sobre el género y las sexualidades con una atención al cosmopolitismo. El brasileño Silvano Santiago, en línea con lo que se ha dado a conocer como “epistemologías del sur” (Santos), ha observado la localización sociopolítica de los desarrollos teóricos sudamericanos y ha insistido en la política de la alianza, en oposición a lo que él percibe como una actitud de división en las “prácticas de *outing*” (revelar públicamente la orientación sexual o la identidad de género de las personas LGBTQI sin su consentimiento) estadounidenses. El interés de Santiago (2004) por el “Cosmopolitismo do pobre” [cosmopolitismo de los pobres] destaca la multiplicidad de experiencias tanto de exclusión como de placer disponibles. Gabriel Giorgi revisa la noción de cosmopolitismo “a la luz de las políticas sexuales y de género que esta subtiende” (Giorgi y Garrido, 2015, p. 261). Actor clave en los debates sobre biopolítica y posthumanismo, Giorgi (2014) también se

ha centrado en cómo el animal “explora nuevos modos de contigüidad; suspende, en fin, ‘un orden de individuaciones’” (p. 17). Las lecturas de Giorgi están informadas tanto por la teoría *queer* como por el trabajo de Giorgio Agamben y Roberto Espósito, dos críticos cuyos trabajos conjugan los giros de la memoria y de género/sexualidades en América Latina.

Estas últimas desviaciones quizá sirvan para demostrar que los giros hacia el género y las sexualidades se han consolidado en los estudios latinoamericanos fuera de la región, así como a lo largo de América Latina. Estas apropiaciones localizadas son recientes y están en evolución, y su influencia, indudablemente, estimulará otros giros y vueltas adicionales en los próximos años.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2006). *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham: Duke University Press.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Araujo, K. y Prieto, M. (eds.). (2008). *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito: FLACSO.
- Arnés, L. (2016). *Ficciones del sexo: modos de leer, modos de enseñar, modos de escribir*. Ponencia presentada en la conferencia “Los mil pequeños sexos”, Centro Interdisciplinario de Estudios de Sexualidad y Políticas de Género, Universidad Nacional de Tres de Febrero, julio 2016.
- Balderston, D. (ed.). (2000). *Sexualidad y nación*. Pittsburgh: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana.

- Balderston, D. (2004). *El deseo, enorme cicatriz luminosa: ensayos sobre homosexualidades latinoamericanas*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Balderston, D. y Guy, D. J. (eds.). (1997). *Sex and Sexuality in Latin America*. New York: New York University Press.
- Barbosa, R. M. y Parker, R. (eds.). (1999). *Sexualidades pelo avesso: direitos, identidades e poder*. São Paulo: Editora 34/ Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Beauvoir, S. de. (2011). *The Second Sex*. Constance Borde y Sheila Malovany-Chevalier (trad.). New York: Vintage Books.
- Bruschini, C. y Buarque de Hollanda, H. (eds.). (1998). *Horizontes plurais: novos estudos de gênero no Brasil*. São Paulo: Editora 34/ Fundação Carlos Chagas.
- Buarque de Hollanda, H. (ed.). (1994). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Buarque de Hollanda, H. y Rolim Capelato, M. H. (ed.). (1999). *Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. New York and London: Routledge.
- Cabello, C. (2014). Ya no leo a Butler, leo a valeria flores. *Disidencia Sexual: Revista Virtual de Arte y Política Feminista de la CUDS*.
- Castillo, D. (1998). *Easy Women: Sex and Gender in Modern Mexican Fiction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chávez-Silverman, S. y Hernández, L. (eds.). (2000). *Reading and Writing the Ambiente: Queer Sexualities in Latino, Latin American, and Spanish Culture*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.

- Dinshaw, C. y Halperin, D. (1993). From the Editors. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 1(1), iii-iv.
- Ferguson, R. (2003). *Aberrations in Black: Toward a Queer of Color Critique*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Figari, C. (2012). Semióticas queer: subversiones simbólicas de experiencias abyectas. *DeSignis*, 19, 47-57
- Figari, C. (2016). Queer Articulations en Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes Jáuregui y M. Belausteguigoitia (eds.), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 231-238.
- Fiol-Matta, L. (2016). Queer/Sexualities en Y. Martínez-San Miguel, B. Sifuentes-Jáuregui y M. Belausteguigoitia (eds.), *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 217-230.
- Flores, V. (2014). *Desmontar la lengua del mandato, criar la lengua del desacato*. Santiago de Chile: Colectivo Utópico de Disidencia Sexual (CUDS).
- Foucault, M. (1988-1990). *History of Sexuality*, (Vols. 1-3). Robert Hurley (trad.). New York: Vintage Books.
- Freeman, E. (2010). *Time Binds: Queer Temporalities, Queer Histories*. Durham: Duke University Press.
- Fuss, D. (1989). *Essentially Speaking: Feminism, Nature and Difference*. New York: Routledge.
- Giorgi, G. (2014). *Formas comunes: Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Giorgi, G. y Garrido, G. (2015). Dissident Cosmopolitanisms en I. Rodríguez y M. Szurmuk (eds.), *The Cambridge History of Latin American Women's Literature*. New York: Cambridge University Press, pp. 261-278.
- Green, J. (1999). *Beyond Carnival: Male Homosexuality in 20th-Century Brazil*. Berkeley: University of Chicago Press.
- Grosfoguel, R. (2007). The Epistemic Decolonial Turn. *Cultural Studies*, 21(2-3), 211-223.
- Gutmann, M. (1996). *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico*. Berkeley: University of California Press.

- Hames-García, M. (2011). Queer Theory Revisited en M. Hames-García y E. J. Martínez (eds.), *Gay Latino Studies: A Critical Reader*. Durham: Duke University Press, pp. 19-45.
- Irigaray, L. (1985). *The Sex Which Is Not One*. Ithaca: Cornell University Press.
- Lamas, M. (1994). Cuerpo: diferencia sexual y género. *Debate Feminista*, 10, 3-31.
- Lamas, M. (1999). Género, diferencias de sexo y diferencia sexual. *Debate Feminista*, 20, 84-106.
- Lancaster, R. (1992). *Life Is Hard: Machismo, Danger, and the Intimacy of Power in Nicaragua*. Berkeley: University of California Press.
- Lerner, S. y Szasz, I. (coords.). (1998). *Sexualidades en México: algunas aproximaciones desde las perspectivas de las ciencias sociales*. México: El Colegio de México.
- Martinelli, L. (ed.). (2016). *Fragmentos de lo Queer: Arte en América Latina e Iberoamérica*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Martínez-San Miguel, Y., Sifuentes-Jáuregui, B. y Belausteguigoitia, M. (eds.). (2016). *Critical Terms in Caribbean and Latin American Thought*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mignolo, W. (2000). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Molloy, S. (1998). The Politics of Posing en S. Molloy y R. McKee Irwin (eds.), *Hispanisms and Homosexualities*. Durham: Duke University Press, pp. 141-160.
- Molloy, S. (2000). La flexión del género en el texto cultural latinoamericano. *Revista de Crítica Cultural*, 21(11), 54-56.
- Molloy, S. (2012). *Poses del fin de siglo: desbordes del género en la modernidad*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Molloy, S. e Irwin, R. McK. (eds.). (1998). *Hispanisms and Homosexualities*. Durham: Duke University Press.

- Monsiváis, C. (2010). *Que se abra esa puerta: crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual*. México: Paidós.
- Mott, L. (1989). *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Papirus Editora.
- Muñoz, J. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Núñez Noriega, G. (1999). *Sexo entre varones: poder y resistencia en el campo sexual*. México: El Colegio de Sonora/ Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pecheny, M., Figari, C. y Jones, D. (comps.). (2008). *Todo sexo es político: estudios sobre sexualidades en Argentina*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Perlongher, N. (1987). *O negocio do michê: prostituição virile em São Paulo*. São Paulo: Brasiliense.
- Preciado, B. (2013). *Testo Junkie: Sex, Drugs, and Biopolitics in the Pharmacopornographic Era*. New York: The Feminist Press.
- Priour, A. (1998). *Mema's House, Mexico City: On Transvestites, Queens, and Machos*. Chicago: University of Chicago Press.
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Quiroga, J. (2000). *Tropics of Desire: Interventions from Queer Latino America*. New York: New York University Press.
- Rich, A. (1980). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs*, 5(4), 631-660.
- Richard, N. (1993). *Masculino/ femenino: prácticas de la diferencia y cultura democrática*. Santiago: Francisco Zegers Editor.
- Rodríguez, J. M. (2003). *Queer Latinidad: Identity Practices, Discursive Spaces*. New York: New York University Press.
- Salessi, J. (1995). *Médicos, maleantes y maricas*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Santiago, S. (2004). *O cosmopolitismo do pobre*. Belo Horizonte: Universidad Federal de Minas Gerais.

Serrano Amaya, J. F. (ed.). (2006). *Otros cuerpos, otras sexualidades*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Smith, P. J. y Bergmann, E. (eds.). (1995). *¿Entiendes? Queer Readings, Hispanic Writings*. Durham: Duke University Press.

Szurmuk, M. y McKee Irwin, R. (2009). *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI.

Valencia, S. (2010). *Capitalismo gore y necropolítica en el México contemporáneo*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina.

Valencia, S. (2014). Teoría transfeminista para el análisis de la violencia machista y la reconstrucción no-violenta del tejido social en el México contemporáneo. *Universitas Humanística*, 78, 65-88.

Wittig, M. (1992). *The Straight Mind and Other Essays*. Boston: Beacon Press.

El giro afectivo*

Laura Podalsky

Quiero empezar diciendo, un poco perversamente, que no estoy segura de que haya habido un “giro afectivo”. Es cierto que una serie de libros y artículos que se ocupan del rol de la emoción y/o el afecto en la cultura latinoamericana han sido publicados (Peluffo, 2005; Gonzalbo Aizpuru *et al.*, 2009, 2014; Beasley-Murray, 2010; Podalsky, 2011; Moraña y Sánchez Prado, 2012; Kantaris y O’Byren, 2013; Arellano, 2015; Reber, 2016).¹ Sin embargo, el alcance disciplinario de estos estudios es bastante limitado puesto que la mayor parte del trabajo latinoamericanista sobre la emoción y el afecto se ha realizado en los campos de estudios literarios, crítica cultural, estudios de cine y, hasta cierto punto, en antropología. Esto contrasta claramente con la forma en que geógrafos (Thrift, 2004), antropólogos

* Traducido por Juan Poblete.

¹ Escribí este trabajo antes de la publicación de ciertas obras (Reber, 2016) y descubrí otras más bien tarde en el proceso de escritura (Gonzalbo Aizpuru *et al.*, 2009; Arellano, 2015). Por ello no he podido reconocer adecuadamente sus contribuciones y me he limitado a reseñarlas brevemente. Andrea Noble es una de las pocas que lo hace. Ella apunta que “parece haber una distancia entre el trabajo histórico sobre las emociones, dentro del cual la ‘teoría del afecto’ parece no existir, y la ‘teoría del afecto’ donde los estudios históricos brillan por su ausencia” (250n1).

(Lutz y Abu-Lughod, 1990), e incluso científicos políticos (Marcus, 2002) analizando fenómenos similares en otras partes del mundo se han ocupado del tema, a menudo bajo la rúbrica de “emoción”. Y, aunque el historiador estadounidense Peter Stearns (1994) ha discutido la aparición del “American cool” como un “estilo emocional” a mediados del siglo XX y Barbara Rosenwein (2002) ha explorado la constitución de “comunidades emocionales” en la Edad Media, los historiadores latinoamericanos/istas, hasta hace muy poco, han mostrado escaso interés en investigar la historia de las emociones en la región. En resumen, si ha habido un giro afectivo en los estudios latinoamericanos, este ha ocurrido a lo largo de rutas particulares y no ha marcado un cambio sísmico similar al del ‘giro lingüístico’ sino, en cambio, un reconocimiento del rol de la emoción, el afecto y/o lo sensorial en procesos socioculturales y políticos más amplios.

Con esta advertencia en mente, comenzaré este ensayo señalando las líneas de investigación que han guiado a los latinoamericanistas (en algunas disciplinas) a “pensar el afecto” como una forma de iluminar dinámicas socioculturales latinoamericanas, poniendo un énfasis particular en los factores que han motivado estas investigaciones. La siguiente sección discutirá las limitaciones potenciales de este ‘giro afectivo’ según se lo ha practicado hasta ahora; y, luego, ofrecerá algunas sugerencias sobre lo que falta por hacer. En cuanto totalidad, este ensayo se autopoiciona como una intervención meta-crítica que se inspira y despega de otras intervenciones anteriores que han cartografiado las diferentes teorizaciones sobre afecto y emoción (Moraña, 2012a, pp. 313-322; Podalsky, 2011, pp. 9-15; Thrift, 2004).

Puntos de partida

Las investigaciones latinoamericanistas sobre el afecto (y la emoción) se han concentrado en tres problemáticas. La mayoría de ellas han sido esfuerzos por diagnosticar configuraciones socioculturales,

políticas y económicas hacia fines del siglo XX y en el comienzo del siglo XXI, como parte de iniciativas que analizan el después de la vida psico-social en contextos de dictaduras y conflictos armados (Franco, Manz, Richard); y/o como parte de la investigación de nuevas estructuras y dinámicas económicas que pueden ser subsumidas bajo las categorías de neoliberalismo y globalización (Trigo; Poblete). Dentro de esta problemática algunos estudiosos han prestado atención al afecto como una manera de entender las continuidades entre períodos marcados por el cambio político (de la dictadura a la democracia). Han así cuestionado distinciones sobre la naturaleza del poder estatal y, al hacerlo, han complicado distinciones fáciles entre represión y liberación. Una segunda problemática en la investigación es la que se concentra en el rol del afecto en la constitución y mantención de ciertos colectivos. Caben aquí esfuerzos como los que se ocupan de la producción cultural *queer* o cuir, así como los que se dedican a los movimientos sociales y al activismo político a fines del siglo XX y comienzos del XXI. Estos diversos estudios han recurrido al afecto como una respuesta a lo que perciben como limitaciones de otros conceptos (identidad e ideología) para teorizar la cohesión de ciertos grupos sociales. A través del estudio de casos, algunos de estos trabajos sostienen que ciertos lazos afectivos o sentidos de pertenencia (en vez de rasgos definitorios o creencias plenamente articuladas) son lo que mantiene unidos a ciertos grupos y los moviliza hacia la acción colectiva (Beasley-Murray, Muñoz). La tercera problemática se ha enfocado en la emoción desde un punto de vista histórico, especialmente en su rol en la política y el orden social en el período colonial y en los proyectos de construcción de la nación en el siglo XIX. El trabajo pionero de historiadores mexicanos como Pilar Gonzalbo Aizpuru y sus colegas comenzó a ser publicado hacia finales del siglo XX. Más recientemente, historiadores sociales que trabajan en los Estados Unidos se han ocupado del problema de la emoción para entender mejor procesos de control social en el México colonial que no pueden ser cabalmente explicados por las acciones estatales o los códigos sociales (por ejemplo, el honor) (Villa-Flores y Lipsett-Rivera).

Por su parte, los críticos literarios han comenzado a revalorar la ficción sentimental del siglo XIX para entender cómo es que las novelas han hecho que sus lectores se sintieran parte de una comunidad (nacional) más grande, que es tanto sentida como imaginada (Peluffo). El giro conceptual desde el afecto (a menudo usado en estudios sobre el momento actual) a la emoción (en la producción sobre períodos históricos anteriores) es significativo y será examinado luego. Baste por ahora señalar que, a pesar de las muchas diferencias entre los estudios de estas tres problemáticas, estas comparten una comprensión de lo sensorial como una fuerza cultural, social y política significativa, ya sea para impulsar un sistema económico particular (el capitalismo tardío de fines del siglo XX), unir a un colectivo social, o reforzar un cierto orden sociopolítico o una formación estatal (en el período colonial o en el siglo XIX).

Reconceptualizando los legados autoritarios y las promesas neoliberales

Se podría decir que el giro hacia el afecto comenzó como un intento por lidiar con los complejos legados del terrorismo de estado y/o los años de guerra civil que tuvieron lugar en la última parte del siglo pasado en países como Argentina, Chile, Guatemala, El Salvador y Perú. Las cuestiones políticas y económicas en esta área han sido siempre importantes para la investigación social (por ejemplo, la naturaleza de las así llamadas transiciones a la democracia, las cambiantes formas de expansión del capitalismo) así como lo han sido también varias investigaciones sobre la memoria cultural. Otros acercamientos, sin embargo, han intentado dar cuenta de los duraderos efectos psicosociales de esos años a nivel corporal. Desde los últimos años de la década de 1990 y comienzos de este siglo, en la misma medida en que la violencia comenzó a decrecer, los antropólogos se interesaron especialmente en estudiar cómo diversas comunidades respondían

a las campañas genocidas desarrolladas contra ellas. En algunos casos, esto tomó la forma del estudio del dolor en una comunidad particular para seguir las huellas de cómo las acciones públicas gradualmente comenzaron a “ligar... los individuos a los procesos colectivos que lidiaban con el miedo, el estrés y la recuperación” (Manz, 2002, p. 301). En otros casos, hubo un esfuerzo por reconocer cómo ciertas creencias alternativas (indígenas) sobre las conexiones entre cuerpo y mente influyeron tras las dolorosas situaciones de violación sufridas por las víctimas y sus comunidades (Theidon, citado por Franco, 2013, pp. 89-90).

Si bien estos estudios ciertamente respondían a los recientes eventos traumáticos en América Latina, eran también parte de un cambio más grande dentro la antropología como disciplina. En su excelente ensayo “Coming to our Senses: Anthropology and Genocide” (2002), la antropóloga médica Nancy Scheper-Hughes proponía que “una antropología del sufrimiento ha surgido como una nueva teodicea, una investigación cultural sobre las maneras en que la gente intenta explicar, dar cuenta y justificar la presencia del dolor, la muerte, la aflicción y la maldad en el mundo” (p. 375). Para Scheper-Hughes –cuyo debatido libro *Death without Weeping* (1999) estudió la “falta de dolor o remordimiento maternal” debido a muertes de bebés entre las mujeres pobres del nordeste brasileño (p. 146)– la atención etnográfica al dolor de los otros en nuestro momento actual ha conducido a una autoreflexión de la antropología sobre sus propias prácticas disciplinarias a lo largo del siglo XX, período durante el cual “una parte de la humanidad trató a la otra como el objeto” de una investigación distanciada (p. 351). Aunque la crítica de Scheper-Hughes resonaba con las que en la década de 1980 habían hecho James Clifford, George Marcus y otros, los términos de su intervención, lo que ella llama un “[c]oming to our senses” o sea un despertar a nuestros sentidos, implícitamente interroga las limitaciones (y los costos) de los métodos racionales como los únicos apropiados para la investigación. En ese sentido, Scheper-Hughes reconoce que la “antropología del sufrimiento” involucra preguntas difíciles sobre la importancia

ética de “los esfuerzos para darle sentido al sufrimiento de los otros” (p. 154) y de actuar no solo como un testigo sino también como un transcriptor/traductor del dolor de otros individuos o grupos.

La tarea de confrontar el después del terrorismo estatal fue enfrentada de manera distinta por los estudiosos de la literatura, el cine y la performance. Ellos examinaron las maneras en que diversas formas de producción cultural (desde los testimonios, las novelas, los documentales y los filmes de acción a las instalaciones artísticas y performances) desde la década de 1980 hasta los primeros años de la década de 2000 intentaron representar y mediar los legados autoritarios de la violencia, el dolor y el sufrimiento. En estas áreas se desarrolló un fuerte interés por reconocer nuevos formatos textuales para dar cuenta de experiencias traumáticas. Muchos de estos críticos han visto las interrupciones o vacíos formales de estos filmes, novelas y testimonios como un reconocimiento de que todo intento por representar el pasado violento es necesariamente insuficiente. El valor de tales textos, de acuerdo a estos estudiosos, reside en su capacidad para hacer que el pasado se haga presente para los lectores y espectadores contemporáneos de maneras viscerales, que, a su vez, se contrapongan a los intentos fáciles por impedir el diálogo público sobre el terrorismo de estado y sus legados.

En su libro *Cruel Modernity* (2013), Jean Franco amplía el alcance histórico de tales análisis para estudiar no solo las repercusiones afectivas de dichas prácticas dictatoriales represivas, sino también las motivaciones subyacentes que precedieron a estos hechos. Basándose en la obra de figuras como Giorgio Agamben y Darius Rejali, Franco propone que la violencia extrema es una característica de la modernidad, que aunque no exclusiva de América Latina, encuentra en la región formas particulares de origen colonial. Si bien la emoción y el afecto no son los puntos centrales de su investigación, aparecen como un leitmotiv recurrente en sus análisis de los legados coloniales que subyacen a los actos contemporáneos de brutalidad extrema y a las repercusiones sociales y psíquicas de tales actos, así como en sus exploraciones sobre la ética de textos literarios,

fotográficos y filmicos que intentan representar estas atrocidades. Franco propone de manera convincente que la naturaleza monstruosa de las acciones militares (golpear niños contra los árboles, violar mujeres para luego mutilarlas sexualmente, comerse el cuerpo del enemigo) sobrepasan toda “ventaja táctica” y, por lo tanto, solo pueden ser explicadas como el resultado de la larga historia de deshumanización de los más pobres (con frecuencia poblaciones rurales y/o indígenas). Franco descubre las raíces de esta falta de empatía y desprecio por la humanidad de (algunos de los) otros en el período colonial y en el racismo “inculcado con la conquista, que dejó una herencia de culpa y, sobre todo, miedo de que los viejos dioses volvieran” (p. 7). De acuerdo a su relato, estos legados afectivos profundamente enraizados fueron reanimados en el siglo XX durante procesos de modernización desigual, y se asociaron a la ansiedad y la incertidumbre de los sectores privilegiados sobre su capacidad para desarrollar estructuras económicas y políticas que imitasen los modelos estadounidenses y europeos de modernidad. La “profesionalización” de la policía y de las fuerzas militares crearon una vía para amalgamar los viejos miedos y las nuevas ansiedades, y darles curso por la vía de programas represivos que buscaban eliminar todos los obstáculos al desarrollo según el modelo occidental. Lo que propone Franco al identificar las raíces múltiples de la violencia contemporánea no es completamente nuevo, ni lo es su insistencia de que la escala e intensidad de la brutalidad es constitutiva de la modernidad (en vez de excepcional o aberrante). Sin embargo, lo que es particularmente notable en su explicación es el reconocimiento del rol clave de las fuerzas afectivas en las macro dinámicas sociales, es decir, su caracterización de dichas fuerzas como intensidades productivas en vez de simples epifenómenos.

Aunque se ocupan de otros temas, los estudios *Cruel Modernity* (2013) de Franco, *Actos melancólicos* (2007) de Gundermann y *Cultural Residues* (2004) de Richard, tiene en común el ocuparse de la carga afectiva de los textos culturales, en la que ven un medio vital de dar cuenta de la irrepresentable densidad de la experiencia pasada así

como una forma de intervenir en los debates públicos contemporáneos. En este contexto, es útil reconocer que estas obras surgen junto a otras (a menudo, escritas por los mismos estudiosos) que mostraron una preocupación similar o aún más grande por el rol del afecto en la “administración de la memoria” en los regímenes postdictatoriales y por el simultáneo ascenso de las políticas y plataformas neoliberales. En lo que podría considerarse una versión refractada de las ideas de Fredric Jameson sobre el contemporáneo decrecimiento del afecto, intelectuales como Beatriz Sarlo (así como Franco y Richard) expresaron su preocupación sobre la intensificación de los flujos mediáticos y la permanente “cultura de la inmediatez” que funcionan como tácticas del olvido y como “un necesario complemento a las reformas neoliberales, un medio de alimentar el consumismo y despoliticizar a la ciudadanía” (Podalsky, 2011, p. 18). De esta forma, dichos intelectuales escribieron agudos ataques contra lo que entendían como las nuevas configuraciones socioculturales dominadas por lo sensorial (y, por lo tanto, carentes de pensamiento) que transformaban la interfaz entre sujeto y tecnología, priorizando y automatizando reacciones viscerales. Sarlo y Richard explicaron cómo las industrias culturales “fabricaban” las sensaciones y las articulaban en una red que intentaba suturar los traumas de la dictadura.

Aunque con enfoque distinto, otros estudiosos han compartido esta preocupación por cómo la “administración del afecto” se ha vuelto una de las tácticas preferidas del capitalismo contemporáneo, por ejemplo como una forma de extraer mayor productividad de los inmigrantes indocumentados (ya sean jornaleros o trabajadores de restaurantes) (Poblete, 2012, pp. 68-70). En cierta medida, este tipo de análisis de puntos nodales de miedo, desconfianza, resentimiento y ansiedad, así como de micro-regímenes de terror, encuentra sus precursores en el trabajo de críticos culturales como Susana Rotker, Jesús Martín Barbero (citados por Poblete, 2012, p. 72) y Rosanna Reguillo quienes, en la primera década de este siglo, examinaron cómo los discursos sobre el miedo y el terror (especialmente los que circulaban en diarios y la televisión) contribuían a la atomización social y a la

consolidación espacial de las polaridades de clase en contextos urbanos (en, por ejemplo, el auge de las urbanizaciones cerradas desde la década de 1990 en muchas ciudades latinoamericanas). Sin embargo, a diferencia de esos estudios más tempranos que se concentraban en los marcos discursivos y sus flujos, los estudios más recientes han prestado mayor atención a cómo funcionan las dinámicas sensoriales dentro de regímenes biopolíticos, es decir, “cómo el poder trabaja directamente sobre los cuerpos, dentro de una vida cotidiana que antes aparecía como un refugio frente a la política” (Beasley-Murray, 2010, p. xiii). Se ha dado también un énfasis particular a la exploración de cómo las dinámicas afectivas se relacionan con los quiebres de lo social y apoyan la expansión capitalista contemporánea. Abril Trigo (2012) ha desarrollado un análisis especialmente lúcido de esta problemática: “Hoy, bajo el régimen de acumulación global, flexible y combinada un [nuevo] imaginario global se ha impuesto reemplazando antiguas ideologías e imaginarios nacionales con una nueva economía político-libidinal dentro de la cual la catexis del deseo (la inversión afectiva, la energía libidinal) es capturada por el capital y la lógica de las mercancías” (p. 39).

En dicho artículo, Trigo propone que aún cuando este nuevo régimen estimula un “sentimiento de libertad”, nos enfrentamos en realidad a “la explotación de la fuerza/poder del deseo a través de la manipulación del afecto” (p. 44).

Reconceptualizando la constitución de colectividades contemporáneas

En contraste con los estudios recién mencionados que ven en la transmisión de la sensación un ejercicio del poder al servicio del capital, hay una segunda línea de investigaciones que se enfoca en el potencial del afecto como una forma de canalizar otras movilizaciones. Muchas de estas pesquisas conceptualizan el afecto en la

línea de las reflexiones feministas sobre el cuerpo y sus posibilidades epistémicas –es decir, reconociendo en el cuerpo un lugar distinto de conocimiento– y lo entienden “como una forma de conocimiento y práctica corporalizadas” (Bosco, 2006, p. 346, citando a Nigel Thrift, 2004, p. 60). De esta manera, aunque el afecto no sea comprendido como una forma necesariamente contrahegemónica, se transforma en un medio para repensar las dinámicas contestatarias de los grupos no-dominantes de maneras que evitan los cerrados debates sobre la identidad, la conciencia de clase o las formaciones ideológicas. Los *queer studies*, que desarrollan este acercamiento alternativo, han usado conceptos como “estructuras de sentimiento” o “archivos de sentimiento”. El primero proviene del trabajo de Raymond Williams, y puede ser entendido como una configuración social emergente que funciona como una respuesta colectiva a ciertas condiciones socio-históricas, en este caso, las estrategias de contención del patriarcado blanco y heteronormativo (Negrón-Muntaner, 1996, p. 63, citando a Greg Bordowitz; Muñoz, 2004; Cvetkovich, 2003, pp. 1-7). El concepto de “archivos de sentimiento” se refiere a “las colecciones efímeras y personales de objetos” a los cuales el sujeto “da valor emocional o incluso sentimental”, así como a “las prácticas que enmarcan su producción y recepción” y que sirven como la base sobre la cual se activa la memoria y como “modos alternativos de conocimiento” (Cvetkovich, 2003, pp. 7-8). José Esteban Muñoz (2000) entiende el afecto en términos de prácticas y performances dentro de las cuales se dan acciones de grupos minoritarios que son consideradas excesivas por los sectores dominantes (pp. 77-78). Muñoz sostiene –aludiendo a la melancólica música del cubano Bola de Nieve y a la obra dramática *The Sweetest Hangover (and Other STDs)* de Ricardo Bracho– que las performances de este tipo de creaciones no re-presentan las experiencias latinoamericanas (*queer*) sino que más bien proporcionan los medios a través de los cuales se constituyen y confirman circuitos de pertenencia y reconocimiento (Cvetkovich, 2003). Por su parte, la cineasta y académica Frances Negrón-Muntaner encuentra estructuras de sentimiento no solo en y a través de performances, sino

también en las estrategias formales de los filmes y videos alternativos como *Mérida proscrita* (Raúl Ferrera-Balanquet y Enrique Novello-Cascante, 1990) y *Carmelita Tropicana: Your Kunst Is Your Waffin* (Ela Troyano, 1993, pp. 63-64). Entre otras cosas, Negrón-Muntaner (1996) destaca la invocación y la reinención de “formas culturalmente específicas de compartir con el mundo” como el *bolero* que funciona como “vehículo para hacer público el deseo (queer)” (p. 70). La apropiación de una forma musical romántica que “seduce al oyente no por la vía de su verdad discursiva sino a través de sus vagas insinuaciones” se convierte en una manera de “constatar el sufrimiento personal y de hacerlo [...] culturalmente legítimo (o incluso sublime)” (p. 71). La sugerencia implícita en este argumento es que el uso filmico del bolero proporciona un suplemento necesario a las narrativas sobre el trayecto personal de los artistas/protagonistas homosexuales mientras estos navegan “dislocamientos geográficos” y convenciones patriarcales y heteronormativas. El bolero funciona, entonces, más allá del registro representacional (es decir, más allá de lo que sus letras “dicen”, de lo que sus tramas sugieren y de lo que se puede ver en la pantalla) y existe a través del exceso que “da voz a una irracionalidad que la voz del sujeto/cantante no puede explicar ... o [no tiene] las palabras para hacerlo” (p. 71).

Estos acercamientos contrastan con los ya mencionados anteriormente, especialmente por la vía de alejarse del análisis de la representación y acercarse a una consideración de las formas de la interpelación y los circuitos relacionales. El análisis de las maniobras textuales (o las convenciones representacionales) queda supeditado al reconocimiento de protocolos alternativos de interpretación en discusiones sobre cómo y por qué el artista queer se apropia de modos narrativos (el melodrama) y de formas musicales (el bolero) conocidos por su exceso sensorial. Al hacerlo, este tipo de investigaciones ofrece una perspectiva menos determinista de la atracción sensorial de la cultura de masas y, significativamente, coloca al afecto en función de circuitos relacionales que no están (completamente) determinados.

Si Muñoz y Negrón-Muntaner se han ocupado especialmente del rol del afecto en la generación de redes de pertenencia entre los latinoamericanos gay, lesbianas y queer, otros estudios destacan cómo las dinámicas afectivas están en la base de la formación y mantenimiento de la acción colectiva al nivel sociopolítico en el momento contemporáneo. El geógrafo Fernando Bosco (2006), por ejemplo, afirma que “la movilización sostenida de los miembros de las Madres de Plaza de Mayo” les ha permitido “sostener una acción colectiva y su movilización a lo largo del tiempo”, en contraste con otros grupos cuyas intervenciones están más circunscritas en el tiempo (pp. 342-343). Otros estudios se ocupan del rol del afecto en tanto dinámica emergente en otras situaciones en donde los lazos que existen entre los miembros del grupo son tenues, como, por ejemplo, en el caso de situaciones de trabajo precario en donde, a veces, pueden generar alianzas interraciales “enraizadas en un afecto alternativo” [mutuamente conectivo] (Poblete, 2012, p. 68). En estos ejemplos podría verse el interés académico sobre las dinámicas afectivas como un reconocimiento y respuesta al fracaso de las políticas tradicionales de izquierda (y/o a nuestros errores al conceptualizarlas), al surgimiento de las políticas alternativas (que persiguen, por ejemplo, intervenciones tácticas más que campañas revolucionarias), y a los debates sobre el efecto a largo plazo de tales esfuerzos.

El esfuerzo más desarrollado, del que tengo conocimiento, por explicar el potencial político del afecto es el capítulo “Escalón 1989: Deleuze and Affect” del libro *Post-Hegemony* (2010) de Jon Beasley Murray. Allí el autor usa el concepto (junto a la noción de *habitus*) para corregir las limitaciones de las existentes teorías sobre la sociedad civil (así como del acercamiento de los estudios culturales al populismo y la política). Siguiendo las ideas de Spinoza, Deleuze y Massumi, Beasley Murray define al afecto como “un índice de poder” que puede ser usado para instaurar un orden pero nunca para contenerlo del todo. Según el autor, el afecto “siempre se da entre cuerpos, en la frontera entre estados afectivos mientras los cuerpos se intergran o desintegran en el proceso de transformarse en otros ante sí mismos”

(p. 128). De esta forma, aunque reconoce que el afecto puede ser capturado, Beasley Murray presta particular atención a lo que excede la contención como una manera de teorizar la insurgencia. Usando el caso del grupo guerrillero Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN), en El Salvador, el autor proporciona una versión alternativa de la militancia, proponiendo, como hace también Bosco, que los compromisos ideológicos son insuficientes para inspirar y sostener la participación durante períodos más largos. El FMLN, que funcionó entre 1980 y 1992, se hizo crecientemente móvil y disperso tras los primeros años de lucha, en un esfuerzo por ganarle la partida al ejército, mucho mejor financiado. En este proceso, sus miembros fueron animados no tanto por “un conjunto específico de creencias [compartidas]” como por las exigencias nuevas de las operaciones clandestinas. De acuerdo a Beasley-Murray, fue esta felicidad de “devenir otro”, es decir, de separarse de “las subjetividades individualizadas... [hacia] una comunidad despersonalizada” y “las nuevas maneras de estar o ser juntos” las que motivaron y nutrieron a los guerrilleros (pp. 133, 139, 141). Este paradigma reimagina las movilizaciones sociopolíticas en términos de inmanencia en vez de en términos de oposiciones cristalizadas a través del discurso (O’Byrne, 2013).

Reconociendo el rol de las emociones en el pasado

Aunque la mayoría de los trabajos asociados con el giro afectivo se ocupan del período contemporáneo (es decir, de los siglos XX tardío y XXI), hay también algunos esfuerzos sobre épocas anteriores realizados por críticos literarios e historiadores. Entre los primeros, Ana Peluffo investiga cómo la literatura del siglo XIX sirvió para promover un sentido compartido de pertenencia a la nación. Su trabajo sobre las ramificaciones socioculturales y políticas de las novelas sentimentales ha llevado a un cuestionamiento más amplio sobre el rol de la emoción en la canonización literaria y las políticas de género.

Como ya señalé, los historiadores solo se han asomado recientemente al terreno de lo afectivo, motivados por un deseo de entender las dinámicas socioculturales que no pueden ser atribuidas simplemente a los preceptos legales y las normas sociales. Estas dos líneas de investigación, que han operado bajo la rúbrica de sentimiento y emoción, reconocen la importancia de historizar la emoción y sus roles en lo social. Es decir, entienden que las emociones son fenómenos *socialmente* reconocidos; que esta “identificación” puede cambiar con el tiempo; y que la relación entre emoción y razón –así como las normas sociales sobre quién, dónde, cuándo y cómo se pueden expresar las emociones– son contingentes, específicas y no universales.

De este modo, el agudo libro *Lágrimas andinas* de Peluffo (2005) demuestra cómo el siglo XIX tardío fue un período especialmente transformador en la generificación (gendering) de ciertas emociones en un proceso que asociaba fuertemente el sentimiento con lo femenino. Este estudio ofrece una visión revisionista del libro *Aves sin nido* de Clorinda Matto de Turner que comienza por interrogar los horizontes de expectativa de la época, recordándonos que lo que hoy podría provocar risa al ser leído como la emoción hiperbólica en la novela “produjo lágrimas en el siglo XIX” de parte tanto de los lectores masculinos como femeninos (pp. 28-29). Peluffo señala que “los protocolos de lectura del siglo XIX [eran] radicalmente diferentes de los que usamos en la época contemporánea” y agrega que la novela se alimentaba de tradiciones culturales y literarias bien establecidas que celebraban el peso moral de expresar públicamente las emociones (apropiadas) (p. 39). De esta manera, la autora ancla su análisis de la sentimentalidad en la novela en el horizonte literario dentro del cual fue producida y leída y en las condiciones sociohistóricas que establecían parámetros potenciales de sentimientos compartidos. En un horizonte histórico con una alta tasa de mortalidad, especialmente tras la Guerra del Pacífico (1879-1883), “los lectores se interesaron por la literatura [sentimental] con sus obsesivas meditaciones sobre lo trágico, la enfermedad, la pérdida y la muerte como una forma de procesar al nivel cultural esos eventos traumáticos” (p. 51). El

llamado cristiano a amar al prójimo, cuidar del otro y a realizar actos caritativos, es también muy importante en la historia que cuenta la novela sobre el sufrimiento indígena (en la figura de Marcela) y la piedad criolla (encarnada por Lucía) (p. 74). Además de su contribución complejizando nuestra comprensión del atractivo emocional de la literatura, el estudio de Peluffo hace también una importante intervención metacrítica al demostrar cómo, hacia comienzos del siglo XX, las evaluaciones críticas procedieron a devaluar y condenar este tipo de exigencias sentimentales en la lectora o el lector. Este último aspecto tiene clara relevancia hoy, como discuto luego.

El libro de Peluffo encuentra su contrapartida en trabajos recientes sobre la historia de las emociones hechos por historiadores latinoamericanistas y latinoamericanistas. A partir de la primera década de este siglo, y liderados por la labor de Gonzalbo Aizpuru y sus colegas en México, estos esfuerzos se han distanciado de estudios anteriores sobre *mentalités*, *sensibilidades nacionales* y otros temas a partir de su tratamiento novedoso de las relaciones de género, de parentesco y de la educación sentimental en el período colonial. Como señalan Javier Villa-Flores y Sonya Lipsett-Rivera (2014), hay ahora un “análisis sistemático y mucho más metódico de las emociones encontradas en los archivos y un acercamiento a otras disciplinas para entenderlas mejor” (p. 3). Sin cerrar la posibilidad de la universalidad de las emociones, los historiadores examinan ahora cómo los discursos que describían esos estados corporalizados “calzan dentro de los estándares de sentimiento y expresión de su época” (p. 2) así como de qué manera cambia con el tiempo el valor social de las emociones (como la pena) (Holler, 2014, p. 20). Para hacer esto último los ensayos incluidos en el libro *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico* de Villa-Flores y Lipsett-Rivera investigan la forma en que las instituciones sociales, la iglesia católica y el estado, contribuyeron a darle forma a la vida emocional de la colonia proporcionando modelos y expectativas para la expresión y la conducta apropiadas. Los sermones sobre el sufrimiento de Cristo y las imágenes de su cuerpo sangrante, por ejemplo, estimulaban a los feligreses a expresar

su pena (dentro de ciertos límites) como una manera de acercarse a Dios, mientras que las representaciones visuales de la Virgen María como mater dolorosa demostraban la manera (apropiada) de la pena maternal (pp. 23-24). Por su parte, el estado validaba las respuestas emocionales que mejor sintonizaban con los sistemas de creencias dominantes sobre, por ejemplo, las relaciones de género y el orden patriarcal. Esto se puede apreciar en casos judiciales en los cuales los acusados describían sus acciones (matar a un pariente, por ejemplo) como una respuesta visceral a una transgresión percibida (por ejemplo, las quejas de una esposa sobre la embriaguez de su marido). Al aceptar, en vez de castigar, tales conductas, el estado reconocía la ira del marido como una reacción apropiada a la insubordinación de la esposa, según los preceptos establecidos por San Agustín (Villa-Flores y Lipsett-Rivera, 2014, pp. 1-2). Los historiadores, a través del estudio de casos judiciales y obras teológicas, han comenzado a establecer como el manejo de las emociones fue una parte importante de “las dinámicas de dominación colonial” (p. 3).

Aunque la atención a las dinámicas institucionales le ha permitido a estos historiadores hacer sistemáticamente la historia de las emociones por la vía de examinar la abundante evidencia documental dejada por los oficiales judiciales y de la iglesia, otros investigadores han reconocido que las emociones no estaban reguladas exclusivamente desde el poder hacia abajo. Varios de ellos citan la productividad potencial de usar el concepto de “comunidades emocionales” –o grupos sociales (definidos por lazos familiares, relaciones laborales u *oficios* y prácticas) “que se ajustan a las mismas normas de expresión y valor emocional, o infravaloran las mismas emociones u otras asociadas” (p. 7)– como el pilar de un modelo más dinámico de los circuitos socioemocionales. Desafortunadamente, el reconocimiento de la productividad de este modelo no ha generado aún un estudio de caso específico, tal vez por la dificultad de encontrar nuevas fuentes, más allá de los documentos estatales o eclasiásticos, y desarrollar nuevos métodos. Lo que sí ha tenido un impacto más inmediato en los historiadores de la colonia latinoamericana es

la obra de William Reddy (un estudioso de la historia francesa) que ha sido clave para comprender “las declaraciones y gestos emocionales” como tácticas, es decir, como formas de intervención social y no simplemente como un informe de los sentimientos del hablante (p. 5). Esto le ha permitido a dichos historiadores establecer la posibilidad de algún nivel de agencia, al destacar, por ejemplo, cómo los individuos o grupos pueden “apropiarse” de guiones emocionales establecidos cuando se mueven en esferas estatales o eclesiásticas. Como señalan Villa-Flores y Lipsett-Rivera en la introducción de su volumen, un abogado “podía ajustar la conducta de un acusado [criollo] a los estándares de sentimiento y expresión de la época” (p. 2). Y un acusado indígena, al menos en el período colonial medio o tardío, podía tratar de hacer lo mismo, una vez que aprendiese “cómo leer las expresiones emocionales [de los no-indígenas]” y cómo reconocer las expectativas coloniales sobre el espectro emocional y las conductas de los indígenas. Estos últimos podían estructurar sus testimonios de forma que enfatizaran la falta de compostura (y por ello la incapacidad administrativa) de un oficial colonial español y, también, para mostrar su propia humildad de una manera que “reconociera su lugar en la jerarquía colonial” (Fisher, 2014, pp. 171, 179, 192).

Este tipo de estudios ejemplifica el giro cultural tomado por muchos historiadores latinoamericanos y latinoamericanistas, una cierta conciencia de la diferencia entre sentimientos (como experiencias incorporadas) y su representación, y la potencial utilidad de nociones como “performance” e “imitación colonial” para interpretar la presentación de la emoción en los documentos coloniales. Si bien muestran la influencia de la teoría literaria y cultural sobre la historia como disciplina, esos estudios también apuntan a cómo los estudios históricos pueden hacer aportes significativos a la investigación sobre el afecto y las emociones, útiles para otras disciplinas. Los historiadores pueden, especialmente, ayudar a moderar afirmaciones demasiado generales sobre el rol de lo sensorial en la sociedad contemporánea por la vía de hacer visible la existencia de “regímenes” emocionales y su función clave en el ejercicio del poder en períodos

históricos previos. Aún así, dada la escasez de trabajo académico en el área, no es seguro que la atención prestada a la utilidad de la obra de Reddy (2001) y de Rosenwein (2006) demuestre un completo “giro emocional” dentro de la historiografía latinoamericanista.

Problemas potenciales, callejones sin salida, sobresaltos en la ruta y salidas de camino

Aun reconociendo la productividad de lo afectivo como línea de investigación, algunos estudiosos han señalado su preocupación, por un lado, por la tendencia a celebrar el afecto como “una práctica que en sí misma funciona como una herramienta de emancipación” (una duda frente a la cual yo soy más bien escéptica); y, por otro, acerca de las limitaciones de la investigación histórica (una crítica que me parece más convincente) (Sánchez Prado, 2014, p. 2). En relación con la primera duda, muchos estudios sobre el tema reconocen los peligros de las versiones demasiado optimistas del afecto. Como señalan Kantaris y O’Byren (2013) en la introducción de su volumen, los “flujos (afectivos)... no pueden ser separados fácilmente de ... la hidráulica del poder” (pp. 37-38; ver también O’Byren, 2013, p. 246). Pero incluso Beasley-Murray (2010), un promotor del uso del concepto, se niega a hacer al afecto equivalente a potencial liberador. Describiendo la interfaz entre imperio y multitud (luego citada por O’Byren, 2013), Beasley-Murray insiste que si bien el “[a]fecto es una ‘disposición a cambiar’... el cambio también puede ser para peor” (Beasley-Murray, 2010, p. 165). Por ello, en mi opinión, el entusiasmo académico por el afecto (y la emoción) como línea de investigación no ha producido posiciones acrílicas ni celebraciones fáciles de las posibilidades liberadoras de las dinámicas sensoriales.

De hecho, aún cuando hoy el afecto está posicionado como una parte significativa (y todavía más, constitutiva) de los procesos sociopolíticos, todavía hay una tendencia académica a identificar

dinámicas sensoriales con la manipulación y a ignorar (o descartar) sus posibilidades epistémicas. Si recordamos ahora los estudios de Richard, Sarlo y Franco mencionados antes, sería útil destacar que sus críticas de la contemporánea “cultura de la immediatez” eran la expresión de una preocupación sobre (y no un interés en) los flujos afectivos (Podalsky, 2011, pp. 6-7). En un grado significativo, esa reticencia surgía de la valorización de “la distancia crítica” como definidora de la investigación en las humanidades y las ciencias sociales y podría haber influido el estudio de la emoción de maneras que esos mismos investigadores, con frecuencia, no reconocen. Scheper-Hughes se ocupa de esta posibilidad en “Coming to Our Senses” (2002). Sus reflexiones metacríticas sobre la antropología ponen de relieve cómo la auto-caracterización de la disciplina como una forma más objetiva de evaluación de la conducta humana coexistía con (y tal vez dependía de) la falta de reconocimiento del genocidio y “formas menos dramáticas, *permitidas*, de los actos de violencia cotidianos que hacen posible la participación (bajo otras condiciones) en actos genocidas” (p. 369). Scheper-Hughes sugiere que los orígenes de este ‘descuido’ se encuentran en la falta de interés de los antropólogos tempranos en detenerse en las prácticas de asesinatos masivos en las sociedades no-occidentales, antes de su contacto con Europa, por miedo a reforzar los prejuicios eurocéntricos de superioridad y con ello, intensificar la estigmatización de dichas sociedades. Sin embargo, esta tendencia se transformó pronto en dejar pasar o ignorar “las acciones genocidas de los colonizadores occidentales, el estado policial moderno, y otras instituciones políticas y militares de destrucción masiva” (pp. 348-349). El argumento de la autora sugiere cómo en el mismo movimiento por conservar su distancia, los antropólogos ignoraron imperativos éticos básicos en nombre de la investigación científica y se volvieron ciegos a las creencias mundanas, las prácticas y los estados afectivos que subyacen y hacen posible la brutalidad contra “los otros” a escala masiva.

Otros antropólogos piensan que la inclinación a separarse del afecto fue el resultado del legado sociológico de la disciplina, que

impulsaba a los investigadores a concentrarse en estructuras sociales como aquello que distinguía una sociedad de otra. Joanna Overling y Alan Passes destacan precisamente este problema en la introducción a su volumen *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia* (2000). Después de señalar que la investigación de las emociones “constituye un campo relativamente nuevo en los estudios de la Amazonía”, los autores proponen que su perspectiva ayuda a superar “un prejuicio en la teoría política, legal, social y moral occidental” (que fue heredada por la antropología y la filosofía moral). Este prejuicio distingue entre lo público/racional y lo privado/afectivo y, al hacerlo, influye en cómo “nosotros” traducimos las formas de razonamiento de “los otros” sobre el mundo social (IX, 3). En este caso, el reconocimiento de la emoción como algo fundamental en la forma en que los pueblos amazónicos se conceptualizan a sí mismos (y, por ello, un prisma esencial para el estudio etnológico) depende de la auto-reflexividad disciplinaria.

La autoconciencia metacrítica sobre las limitaciones epistemológicas del trabajo intelectual (entendido como una labor racional y distanciada) ha llevado a estudiosos en otras disciplinas a desafiar los acercamientos previos a la emoción. Villa-Flores, Lipsett-Rivera y Holler citan, en este sentido, la crítica de Rosenwein del “modelo desarrollista de la emoción humana” elaborado por historiadores anteriores (como Johan Huizinga y Norbert Elias) quienes proponían que las emociones eran “disciplinadas por las fuerzas de la modernidad” (14n21; 20; 40n6). Como señala Fisher (2014), dichas propuestas eran atractivas por una serie de razones, que incluían la confirmación aparente de una “visión cómoda, progresista de la historia, que acentuaba las diferencias entre lo moderno y lo premoderno” (p. 190). Villa-Flores, Lipsett-Rivera y Holler –en tanto historiadores latinoamericanistas que intentan lidiar con los desafíos de elaborar una historia de la emoción en la región– tratan de evitar los modelos teleológicos que dependen de equivalencias preestablecidas entre el autocontrol emocional y lo moderno. En el campo de los estudios literarios, como vimos, el libro *Lágrimas andinas* (2005) de Peluffo

cuestiona el proceso de canonización literaria (basado en la infravaloración de la ficción sentimental) realizado por autores y críticos masculinos, pero también problematiza los esfuerzos de las críticas feministas cuya valoración de la obra de mujeres autoras depende de poner entre paréntesis o ignorar sus atractivos sensoriales (pp. 24-25). De cualquier modo, estas autorreflexiones sobre las prácticas disciplinarias son poco frecuentes y la sospecha sobre la emoción (como algo que es siempre excesivo) es todavía muy común.

Una segunda crítica del giro afectivo en los estudios latinoamericanos (y, en mi opinión, una crítica más ajustada, se relaciona con lo que nos ha dicho y lo que nos *puede* decir sobre el pasado. En relación al primer punto, como ya señalé antes, faltan más exploraciones de lo sensorial en períodos históricos pasados aún cuando “la cuestión de la historicidad de las emociones” es absolutamente vital para una comprensión más sofisticada de su potencial sociocultural y político (Sánchez Prado, 2014, p. 2). Aparte de las obras historiográficas ya mencionadas y del trabajo de Peluffo, hay muy pocos otros trabajos hechos por críticos literarios o culturales. Entre ellos, sin embargo, se cuenta el de Andrea Noble (2013) sobre cómo los despliegues públicos de emoción por figuras famosas como Pancho Villa crearon la posibilidad en el México posrevolucionario de una comunidad de sentimiento a comienzos del siglo XX. Este tipo de estudios contribuyen a nuestra comprensión del rol (constitutivo) de la emoción en los procesos sociopolíticos y de la presencia de “guiones” emocionales o “sistemas de sentimiento” (p. 267) que estabilizan un horizonte de posibilidades para las interacciones públicas y privadas. Sin embargo, necesitamos muchos más estudios de casos, nuevas perspectivas y renovados métodos. Aún más, los estudiosos de la literatura y de la cultura deben ir más allá del análisis de la representación (es decir, de cómo las novelas, ensayos, obras de teatro y filmes muestran la emoción), reconociendo así que el representacional es solo uno de los registros a través de los cuales las producciones culturales “tienen sentido”. Debemos dedicar más atención a los protocolos de lectura y visionado (cómo los textos y las performances interpelan a sus

lectores y espectadores a nivel sensorial), así como a los horizontes de recepción (en la línea de las investigaciones de Peluffo y Noble). En relación con lo que el estudio de lo afectivo nos *puede* decir sobre el pasado, será clave desarrollar colaboraciones con historiadores para producir comprensiones sofisticadas y densas de los regímenes emocionales que designan estados de sentimiento en diferentes momentos históricos. Al tener un diálogo interdisciplinario, los estudiosos de la cultura y los historiadores pueden establecer una versión más refinada y completa de los micro-circuitos de la producción del sentido, incluyendo, por ejemplo, cómo contribuyen las prácticas culturales al establecimiento de comunidades emocionales localizadas. Para hacerlo, será necesario que los historiadores encuentren *nuevas* fuentes, más allá de las teológicas, filosóficas o judiciales (Holler, 2014, p. 19) y desarrollen nuevos métodos. Todo ello nos permitirá ir más allá de la documentación de las normas dominantes para llegar a las prácticas que las apoyan, enfrentan y atraviesan.

Dicho esto, es necesario también admitir que hay un límite a lo que tales estudios podrían revelar sobre las dinámicas sensoriales de períodos pasados, si consideramos que es posible que el afecto pueda referirse a algo que no es equivalente a su contención discursiva en conceptos tales como tristeza, aflicción o melancolía. Esta posibilidad es importante, claramente, para académicos como yo, que se nutren del marco conceptual de Deleuze y Massumi que define, primero, al afecto en términos de las intensidades que fluyen entre los cuerpos a través de los enunciados, los flujos mediáticos y las performances, y que son luego “captadas” en los lugares de recepción”; y, en segundo lugar, a la emoción como “la fijación socio-lingüística de la calidad de una experiencia” y hablan del “punto convencional, consensual de inserción de la intensidad en progresiones semántica y semióticamente formadas, es decir, en circuitos de acción/reacción narrativizables como funciones o significados” (Podalsky, 2011, p. 166n51). En este contexto, se torna muy difícil, tal vez imposible, producir una narrativa histórica de los flujos afectivos, puesto que no se los encuentra “en” los documentos. Después de todo, los

documentos escritos (ya sean novelas, tratados filosóficos o casos judiciales) registran la interrupción de las intensidades sensoriales y su “inserción” en las redes comunicacionales existentes. De hecho, como apunta Beasley-Murray (2010), “la teoría [n]arrativa [misma] es el resultado de un proceso que selecciona, reduce y captura un flujo afectivo que es, en rigor, impredeciblemente móvil y está siempre en continua variación” (p. 131).

Los esfuerzos con que contamos por examinar lo sensorial en períodos históricos previos de la mayoría de los historiadores y críticos literarios no parecen reconocer este tipo de distinciones o sus consecuencias historiográficas.² A pesar de los esfuerzos iniciales por identificar cómo el significado de categorías emocionales específicas cambiaba a través del tiempo y cómo los enunciados y gestos emocionales podían ser usados tácticamente, hay aún hoy muy poco reconocimiento del valor potencial de entender las sensaciones corporalizadas según fueron experimentadas en el pasado. Beasley-Murray reconoce las dificultades metodológicas de intentar hacerlo y propone una solución parcial llamando a que “el afecto sea leído a través de las emociones y, así, reinsertado en la historia y la política” (pp. 131-132). Él mismo ejemplifica este acercamiento en su estudio del FMLN, al considerar los testimonios de los militantes para seguir el proceso de su “devenir-guerrilla” como experiencia radicalmente transformadora. Así lee sus descripciones de liminalidad y movilidad como registros de inmanencia y de los flujos sensoriales que “hacen posible nuevas maneras de estar juntos”. De la misma manera, explica cómo entienden los ex-guerrilleros ciertos estados emocionales como la felicidad (por ejemplo, como una “pasión dichosa” de matar al enemigo) (pp. 140-141, 144-145). Parte del objetivo de Beasley-Murray es demostrar, por sobre el compartir una ideología, la importancia de los flujos sensoriales y sus resonancias en la constitución y

² Andrea Noble es una de las pocas que lo hace. Ella apunta que “parece haber una distancia entre el trabajo histórico sobre las emociones, dentro del cual la ‘teoría del afecto’ parece no existir, y la ‘teoría del afecto’ donde los estudios históricos brillan por su ausencia” (250n1).

cohesión de las fuerzas guerrilleras.³ Sin embargo, este acercamiento (que lee el afecto a través de sus huellas en los documentos escritos) no logra superar el impasse. Todavía es un método insuficiente para entender las intensidades corporalizadas puesto que, para emplear de manera tal vez distinta a la intención del autor una frase del mismo Beasley-Murray, “algo siempre se escapa” (p. 132).

Esto me lleva a una limitación del trabajo existente sobre el afecto y la emoción: la relativa falta de análisis de *cómo* ocurren las dinámicas sensoriales. Desde mi punto de vista, este no es un problema insuperable, por lo menos no lo es para el examen del período contemporáneo. Como ya señalé, tenemos que ir más allá del análisis de la *representación* de la emoción en textos particulares (ya sean filmes, novelas, periódicos, revistas populares, o programas de televisión), e, incluso, más allá de nuestra dependencia de los textos como medios para entender la configuración sociocultural del afecto (por ejemplo, en el uso de los testimonios como registros de la experiencia sensorial). Estos últimos son claramente métodos importantes, pero necesitan ser suplementados (y tal vez, reemplazados) por el análisis de la interfaz entre los cuerpos en el sentido más amplio. De este modo, además de analizar los marcos discursivos (es decir, cómo se narra la emoción y la sensación) es importante examinar el modo de la interpelación, en particular cómo las producciones culturales interpelan a sus audiencias a nivel *sensorial*. Esto puede realizarse investigando los protocolos de lectura que nos invitan a llorar cuando un personaje querido muere, o analizando los protocolos de espectaduría que hacen que los filmes inviten a sus espectadores a sentarse en el borde de sus asientos.

³ El modelo de Beasley-Murray (2010) podría ofrecer un sugerente punto de partida para los historiadores interesados en reposicionar conceptos como regímenes emocionales y comunidades emocionales. En vez de analizarlos como configuraciones ya realizadas, tal vez sea más útil privilegiar el rastreo de su *emergencia* para identificar los procesos a través de los cuales las intensidades corporalizadas son capturadas o *no son capturadas*. De esta manera, podríamos dar cuenta de fidelidades y movilizaciones que no pueden ser atribuidas al poder animante y disciplinario de la ideología; y de cómo las rutinas de la vida cotidiana pueden “asegurar el orden social” (pp. 187-203).

El análisis formal, si se amplía más allá de la representación, puede ayudar a entender el rol de la producción cultural como un punto clave en la circulación y transmisión de los flujos afectivos. Pero, claramente, no es suficiente. Cuando Cvetkovitch (2003) habla de “archivos de sentimiento” para referirse a diversos textos audiovisuales o escritos (testimonios orales o en video, memorias, cartas, diarios) así como a monumentos, rituales y performances, destaca la importancia de ir más allá de los “textos mismos” para examinar “las prácticas que se asocian con su producción y recepción” (p. 7). Junto a los estudios de recepción a gran escala (combinando, tal vez, los acercamientos sociológicos con el análisis discursivo) los métodos etnográficos ofrecen, posiblemente, otro medio de hacer esto, permitiéndonos entender la transmisión afectiva y los cambios de escala que pueden ocurrir entre cuerpos en un teatro, una performance callejera o vía Twitter y *fotologs*.

Por supuesto, la observación participante puede iluminar muchas otras áreas, más allá de la producción cultural. El geógrafo Fernando Bosco (2006) usó este método para analizar el caso de las Madres de la Plaza de Mayo. Dada su afirmación de que “las emociones son en lo esencial no-representacionales y no se limitan al discurso solamente”, Bosco no tuvo que depender únicamente de los datos de archivo (informes, correspondencia personal u organizacional, apuntes) para captar las tácticas sensoriales (lo que él y otros han llamado “trabajo emocional” en dicho movimiento social (p. 344). Sus entrevistas con las mujeres, junto con sus observaciones sobre las acciones de esta últimas, son la base de sus ideas principales. Entre otras cosas, Bosco sostiene que la percepción de la cercanía emocional (el sufrimiento materno) fue clave para desarrollar un sentido de pertenencia de mujeres que vivían en zonas diversas de Argentina; que, además, usaban la emoción de maneras estratégicas durante sus manifestaciones públicas de dolor y pena en la década de 1970, así como en sus interacciones familiares en los últimos años de la década de 1990; y, finalmente, que las redes emocionales “contribuyen a la mantención de la acción colectiva y, específicamente, a la

cohesión interna de organizaciones formales de movimientos sociales o grupos informales de activistas” (pp. 346, 350-352). Además de revelar cómo tales redes sustentan el activismo a través del tiempo, el estudio de Bosco también muestra cómo los métodos etnográficos pueden captar cambios de escala, por ejemplo, cómo ciertos sentimientos experimentados como personales pueden ser movilizados en acciones colectivas y cómo tales movilizaciones ligadas a lugares específicos (plazas) sustentan un sentido de cercanía (emocional) a pesar de la distancia física. Estoy segura de que hay otras importantes posibilidades metodológicas, así como lo estoy de que si no le añadimos densidad a nuestras explicaciones de *cómo* circula el afecto no podremos dar cuenta de su significación o de su trabajo sociocultural y sociopolítico.

Del mismo modo, la productividad futura del giro afectivo va a depender de la capacidad de los estudiosos de cartografiar nuevos terrenos. Además de otear el horizonte para descubrir nuevos objetos de estudio, tenemos que producir nuevos métodos que dependan de la creación de colaboraciones sustantivas con otros investigadores en otras disciplinas y de hacer crecer nuestra caja de herramientas disciplinarias. Necesitamos también una discusión sostenida sobre las contribuciones y limitaciones de los diferentes paradigmas teóricos, algo a lo cual solo he podido aludir en este capítulo. Finalmente, el cabal potencial de estos elementos para densificar y complicar los estudios sobre el afecto y la emoción que ya tenemos, solo será realizable si confrontamos de manera más autorreflexiva las consecuencias epistemológicas de pensar la investigación como un trabajo puramente desapasionado.

Bibliografía

- Arellano, J. (2015). *Magical Realism and the History of Emotions in Latin America*. Lewisburg, Pennsylvania: Bucknell UP.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Post-Hegemony: Political Theory and Latin America*. Durham: Duke UP.
- Bosco, F. J. (2006). The Madres de Plaza de Mayo and Three Decades of Human Rights' Activism: Embeddedness, Emotions, and Social Movements. *Annals of the Association of American Geographers* 96(2), 342-365.
- Cvetkovich, A. (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*. Durham: Duke UP.
- Fisher, A. B. (2014). Keeping and Losing One's Head: Composure and Emotional Outbursts as Political Performance in Late-Colonial Mexico en J. Villa-Flores y S. Lipsett-Rivera (eds.), *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 168-197.
- Franco, J. (2013). *Cruel Modernity*. Durham: Duke UP.
- Gonzalbo Aizpuru, P., Staples, A. y Torres Septién, V. (2009). *Una historia de los usos del miedo*. Mexico City: El Colegio de México/Universidad Iberoamericana.
- Gonzalbo Aizpuru, P. y González, A. (2014). *Amor e historia: La expresión de los afectos en el mundo de ayer*. Mexico City: El Colegio de México.
- Gundermann, C. (2007). *Actos melancólicos: Formas de resistencia en la posdictadura argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Holler, J. (2014). Of Sadness and Joy in Colonial Mexico en J. Villa-Flores y S. Lipsett-Rivera (eds.), *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 17-34.
- Kantarís, G. y O'Bryen, R. (eds.). (2013). *Latin American Popular Culture: Politics, Media, Affect*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis.
- Lutz, C. A. y Abu-Lughold, L. (eds.). (1990). *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge UP.

- Manz, B. (2002). Terror, Grief, and Recovery: Genocidal Trauma in a Mayan Village in Guatemala en A. Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley: University of California Press, pp. 292-309.
- Marcus, G. (2002). *The Sentimental Citizen: Emotion in Democratic Politics*. University Park, PA: Penn State UP.
- Moraña, M. (2012a). Postscriptum. El afecto en la caja de herramientas en M. Moraña e I. Sánchez Prado (eds.), *El lenguaje de las emociones: afecto y cultura en América Latina*, pp. 313-337.
- Moraña, M. y Sánchez Prado, I. (eds.). (2012b). *El lenguaje de las emociones: afecto y cultura en América Latina*. Madrid: Iberoamericana/Vervuert.
- Muñoz, J. E. (2000). Feeling Brown: Ethnicity and Affect in Rolo Bracho's 'The Sweetest Hanover (and Other STDs)'. *Theatre Journal* 52(1), 67-79.
- Muñoz, J. E. (2004). "Being' North, 'Feeling' South: Queer Latino Performance, Affect, and Belonging." Trabajo presentado en LASA, Las Vegas, 7-9 Octubre.
- Negrón-Muntaner, F. (1996). Drama Queens: Latino Gay and Lesbian Independent Film/Video en C. A. Noriega y A. López (eds.), *The Ethnic Eye: Latino Media Arts*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 59-78.
- Noble, A. (2013). The Politics of Emotion in the Mexican Revolution: The Tears of Pancho Villa en G. Kantaris y R. O'Bryen (eds.), *Latin American Popular Culture: Politics, Media, Affect*, pp. 249-270.
- O'Bryen, R. (2013). Affect, Politics, and the Production of the People: Meditations on the Río Magdalena en G. Kantaris y R. O'Bryen (eds.), *Latin American Popular Culture: Politics, Media, Affect*, pp. 227-248.
- Overling, J. y Passes, A. (eds.). (2000). *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. New York: Routledge.
- Peluffo, A. (2005). *Lágrimas andinas: sentimentalismo, género y virtud republicana en Clorinda Matto de Turner*. Pittsburgh: Instituto Iberoamericana/Serie Nuevo Siglo.

- Poblete, J. (2012). La productividad del afecto en un contexto post-social en M. Moraña e I. Sánchez-Prado (eds.), *El lenguaje de las emociones: afecto y cultura en América Latina*, pp. 55-72.
- Podalsky, L. (2011). *The Politics of Affect and Emotion in Contemporary Latin American Cinema: Argentina, Brazil, Cuba, and Mexico*. New York: Palgrave Macmillan.
- Reber, D. (2016). *Coming to Our Senses: Affect and an Order of Things for Global Culture*. New York: Columbia UP.
- Reddy, W. (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of the Emotions*. Cambridge: Cambridge UP.
- Richard, N. (2004). *Cultural Residues: Chile in Transition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rosenwein, B. H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, NY: Cornell UP.
- Sánchez Prado, I. (2014). Regimes of Affect: Love and Class in Mexican Neoliberal Cinema. *Journal of Popular Romance Studies*. Internet.
- Scheper-Hughes, N. (2002). Coming to our Senses: Anthropology and Genocide en A. Laban Hinton (ed.), *Annihilating Difference: The Anthropology of Genocide*. Berkeley: University of California Press, pp. 348-381.
- Scheper-Hughes, N. (1999). Un-doing: Social Suffering and the Politics of Remorse en M. Cox (ed.), *Remorse and Reparation*. London: Jessica Kingsley, pp. 145-170.
- Stearns, P. (1994). *American Cool: Constructing a Twentieth Century Emotional Style*. New York: NYU Press.
- Thrift, N. (2004). Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect. *Geografiska Annaler* 86B(1), 57-78.
- Trigo, A. (2012). La función de los afectos en la economía político-libidinal en M. Moraña e I. Sánchez Prado (eds.). *El lenguaje de las emociones: afecto y cultura en América Latina*, pp. 39-53.
- Villa-Flores, J. y Lipsett-Rivera, S. (eds.). (2014). *Emotions and Daily Life in Colonial Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

El giro posthegemónico: América Latina y la crisis de la hegemonía*

Abraham Acosta

En el transcurso de los últimos veinte años y con una inquietud considerable sobre las implicaciones políticas e intelectuales generales, aunque indeterminadas, los críticos han comenzado a plantear que América Latina, y tal vez el mundo entero, ha entrado en una era posthegemónica. Hay ya varios libros –como *Subalternity and Representation* (1999) de John Beverley, *The Exhaustion of Difference* (2001) de Alberto Moreiras, *The Other Side of Popular* (2002) de Gareth Williams, *The Ends of Literature* (2001) así como *Market and Thought* (2004) de Brett Levinson hasta el más reciente y oportunamente titulado *Posthegemony* (2010) de Jon Beasley-Murray– que significan intentos provocativos y siempre pertinentes por conciliar el aumento de la discordancia entre las teorías contemporáneas del poder del Estado y las contradicciones históricas intensificadas por la reestructuración

* Traducido por Berenice Ortega Bayona. (Nota de la traductora): Como parte del ejercicio de traducción de este capítulo, en la lista de referencias se incluyó entre corchetes el título de las obras citadas con versiones publicadas en castellano.

neoliberal del Estado nación, cuya forma geopolítica parece no ser cabalmente reconocida en América Latina y cuyas realidades críticas ya no podemos ignorar. Este viraje en la base contemporánea de la organización política moderna no necesariamente sugiere que el Estado nación ya no exista o se haya tornado obsoleto, porque no es así; al contrario, todavía parece jugar un papel vital para el capital global. Tampoco significa que los argumentos críticos de este viraje deban convencernos de que el Estado nación representaba cierto tipo de forma ideal de organización social que al final fue traicionada y corrompida por un malvado capitalismo global, porque en realidad nunca hubo un momento en la historia del Estado nación donde este no estuviera inmerso en conflictos con las comunidades por tierra, trabajo y salarios. Lo que los críticos destacan mediante esta idea de la era histórica posthegemónica son los efectos jurídicos y económicos acumulados derivados de una serie de intervenciones concertadas y respaldadas por Estados Unidos en varios países latinoamericanos como Guatemala en 1954, Cuba en 1961 y Chile en 1973 que no solo minaron la posibilidad de limitar el imperialismo estadounidense en la región, sino que de manera más reciente y a mucho mayor escala, a través de incentivos económicos a corporaciones transnacionales y acuerdos comerciales multinacionales, generaron una transformación más profunda y de largo alcance en la propia naturaleza y estructura de la soberanía estatal y su relación con el capital global.

Se entiende entonces por posthegemonía no solo esta forma descentralizada del Estado nación bajo las condiciones contemporáneas del neoliberalismo sino, en consecuencia, la necesidad de repensar fundamentalmente las teorías actuales del poder político estatal para ofrecer un recuento más adecuado de sus efectos sociales, políticos y culturales. Un modelo teórico predominante destaca de manera particular y merece un replanteamiento crítico: la propia noción de hegemonía. Tal como fue desarrollada por Antonio Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel* en la década de 1930, la noción de hegemonía se refiere al poder político compartido entre la élite y

las clases sociales aliadas y se caracteriza principalmente por ser un sistema de dominación sobre clases subalternas mediante una combinación de liderazgo, coerción y consentimiento, es decir mediante la dominación, así como mediante la ideología (Williams, 2015b). En otras palabras, la clase dominante, en efecto, es la clase que domina, pero la hegemonía en sí misma solo se obtiene cuando el resto de la población es interpelada por una explicación normativa de la realidad que permite que de manera voluntaria –es decir, mediante el consenso– esa población sea gobernada en esos términos. Por tanto, la hegemonía siempre es tentativa, nunca definitiva o completa, puesto que las alianzas, como la interpelación ideológica, siempre son temporales y permanentemente dinámicas. Aun así, lo que parecería una limitación de la hegemonía es en realidad su fuerza, ya que esta estructura de poder es inherentemente flexible y capaz de adaptarse y mantener el control en los momentos más críticos de protesta social y económica.

En consecuencia, la teoría de la hegemonía de Gramsci ha probado ser instrumental en la formalización de las dinámicas y contradicciones internas propias del modelo del Estado nación moderno y, particularmente, en los estudios latinoamericanos ya que posibilitó un entendimiento detallado de las formas en que los Estados nación latinoamericanos experimentaron su independencia de España en el siglo XIX así como el período revolucionario y nacional-popular a lo largo de la primera mitad del siglo XX. Pero desde la segunda mitad del siglo XX hacia la actualidad, de las dictaduras militares en el Cono Sur y las subversiones contrarrevolucionarias en Centroamérica, hasta las incesantes y progresivas crisis inflacionarias y las devaluaciones, los rescates financieros internacionales y los acuerdos de libre comercio como el TLCAN y el CAFTA, el poder estatal en la región ya no se ejerce del mismo modo. Es como si las mismas dinámicas y procesos atribuidos a la hegemonía hubieran sufrido alteraciones irrevocables que los hacen ahora irreconocibles. O si, como algunos argumentan, Gramsci hubiera estado equivocado desde un inicio y la hegemonía nunca se hubiese logrado mediante la ideología y es solo hasta ahora que esto se ha comprendido.

En todo caso, la posthegemonía en sí nombra la coyuntura crítica del presente ya que la noción de hegemonía ya no se sostiene como modelo interpretativo adecuado para entender la organización actual del poder político y la estructura de gobernabilidad del Estado nación. Lo que estamos presenciando entonces, es una reconfiguración profunda e irrevocable de los campos sociales y culturales como resultado de que la racionalidad económica se haya colocado como el único árbitro de la soberanía, la gobernanza y el ordenamiento social. Más específicamente, presenciamos el debilitamiento crítico del Estado nación como un modelo de organización social vinculante política y culturalmente, el fin de las que alguna vez fueron las categorías hegemónicas que ofrecían coherencia lingüística, étnica y cultural y una ausencia general del lenguaje crítico que se necesita para dar cuenta de estos cambios con cierta precisión. A nivel disciplinario, en relación con el estudio de América Latina, las implicaciones de este debate son de largo alcance y señalan un punto de inflexión para el pensamiento crítico sobre la región. En efecto, el debate sobre la posthegemonía podría colocar en cuestión la centralidad y relevancia de los textos alguna vez canónicos de estudios literarios y culturales en América Latina. Textos más generales como *La ciudad letrada* (1996 [1984]) de Ángel Rama, *Culturas híbridas* de Néstor García Canclini (1995 [1990]) y *Escribir en el aire* (2013 [1994]) de Antonio Cornejo Polar, pero también y de manera más contundente, obras críticas que se proponen posicionar a la literatura, al Estado nación moderno y a las preguntas sobre la hegemonía bajo escrutinio como *Myth and Archive* (1990) de Roberto González Echevarría, *Foundational Fictions* (1991) de Doris Sommer así como *The Art of Transition* (2001) de Francine Masiello. Todos ellos se encuentran con frecuencia en problemas y quizá tendrían que dar lugar a una reconceptualización urgente de sus marcos políticos, culturales y teóricos, alguna vez favorecidos en la región.

En efecto, la cuestión de la posthegemonía más bien exige una indagación crítica desde suposiciones radicalmente diferentes a las de hace tan solo unos años. La integridad del Estado, por ejemplo, o del

control hegemónico del Estado sobre la población ya no puede asumirse dentro de los análisis literarios y/o culturales que dependen de distinciones entre identidades nacionales, regionales y/o minoritarias, o entre grupos de élite y subalternos. Este eje ha sido ahora invertido: es la misma ausencia de una autoridad soberana efectiva frente al capital globalizado la que genera la necesidad de nuevos marcos para el análisis literario y cultural. Gareth Williams, por ejemplo, inicia su libro *The Other Side of the Popular* (2002) refiriéndose al “tránsito desigual e incompleto de los paradigmas culturales y políticos nacionales a posnacionales” que resultan de su “redefinición y reestructuración profunda y de largo alcance ante realidades transnacionales crecientes”. Y agrega, “las transformaciones económicas y socioculturales profundas de los últimos treinta años, junto con el surgimiento reciente del llamado orden neoliberal, indican un giro radical y un debilitamiento fundamental en las bases del Estado nación moderno” (p. 1). A John Beverley, por otro lado, si bien al final declina abandonar el concepto de Estado nación, no le queda más que aceptar el hecho de que el Estado nación ha alcanzado un punto de quiebre, por lo que el libro escrito una década antes en coautoría con Marc Zimmerman, *Literature and Politics in the Central American Revolutions* (1990) queda como un testimonio histórico desafortunado. No obstante, en el libro *Subalternity and Representation* (1999), se puede observar un Beverley devoto e insistente en la capacidad todavía determinante del Estado nación en tiempos neoliberales: “Avanzar más allá del Estado nación como punto de referencia para la política de izquierda... parecería no obstante, de ‘ultra-izquierda’. A menos que sea posible imaginar una nueva forma de hegemonía que ya no dependa de la territorialidad de la nación, la hegemonía aún debe ser ganada o perdida a nivel del Estado nación y/o del Estado local. En otras palabras: la hegemonía aún debe pasar por el Estado nación en algún momento u otro” (p. 152).

Aquí, Beverley simplemente asegura que la única forma de ir más allá del Estado nación es, de hecho, a través del mismo Estado. Es decir, aún después de la exclusión de cualquier reformulación

fundamental de la noción de hegemonía, el Estado permanece igual que antes, como si el Estado nación y hegemonía significaran lo mismo y por tanto fueran colindantes. Es evidente que Beverley simplemente esquivo la cuestión, ya que esto es precisamente lo que la noción de posthegemonía plantea: una reconceptualización del poder político después del desgaste del Estado nación en tiempos neoliberales, o como Beasley-Murray (2010) sugiere, “[la posthegemonía] es más que simplemente lo que viene después de la caducidad patente de la hegemonía, [es más bien] una revisión crítica de la época en la cual la hegemonía se desvaneció” (p. 236). Otros, como Brett Levinson (2004), han argumentado que ni siquiera hemos iniciado el trabajo de pensar más allá del Estado nación y no porque no haya voluntad, sino porque aún somos incapaces de imaginarlo. Así señala:

Aunque pocos negarían que los eventos globales recientes exigen repensar el Estado nación contemporáneo y, posiblemente, la historia completa de la forma-Estado, semejante reevaluación es más sencilla en el dicho que en el hecho. En efecto, los esfuerzos actuales por reubicar al Estado mediante teorías de transnacionalidad o globalización tienden a recuperar al Estado nación tradicional, con frecuencia como parte de una noción de internacionalismo, como su base, y por tanto reevalúan la forma Estado como el horizonte indispensable de toda cuestión política, ya sea para trastocarlo o para aceptarlo. Es como si la forma Estado tuviera la misma influencia sobre la política que la metafísica tiene sobre la filosofía: el instante mismo en que un proyecto se libera del Estado es el momento en que más firmemente cae entre sus garras (p. 123).

Como tal y aunque parezca difícil, lo que se entienda cuando se hable de posthegemonía, si pretende ser de utilidad en cualquier forma significativa, debe comenzar sin duda con una reevaluación de las categorías políticas que alguna vez fueron predominantes y generalizadas. Williams (s/f), nuevamente, presenta la cuestión de esta manera: “Si entendemos a la globalización como una época que resitúa y rediseña todo lo relacionado con la palabra ‘nosotros’ junto con todos los

legados conceptuales y políticos y formas de organización social que han acompañado esa palabra durante toda la modernidad, entonces palabras como nación, territorio, poder, control, libertad, guerra, vida, etc ya no significan lo que antes y por tanto requieren una reevaluación” (p. 8).

Lo que Williams busca sugerir aquí es que todo el vocabulario crítico desarrollado en torno a la comprensión del Estado nación en sus distintos procesos, dinámicas y contradicciones es ahora inservible y esto requiere de un nuevo discurso teórico para dar cuenta de estos cambios tectónicos en la espacialidad geopolítica. De hecho, los críticos arriba mencionados no están solos en esta observación, pues forman parte de una conversación más amplia que documenta estas modificaciones en el orden político global. El momento presente, entonces, nos coloca en una coyuntura donde vemos investigaciones producidas por varios especialistas dedicados a ofrecer una revisión crítica de estas condiciones culturales y políticas contemporáneas radicalmente desancladas. Quiero dedicar el resto de este ensayo a una reflexión más específica y comparativa que retome múltiples explicaciones del pensamiento posthegemónico. Sin embargo, antes de continuar con esta discusión, quiero primero contextualizar la coyuntura presente dentro de las afirmaciones teóricas amplias de la teoría afectiva, particularmente la que ha elaborado el crítico cultural Brian Massumi (2002). Ahora, debe señalarse que no soy el primero en plantear la relación entre afecto y posthegemonía: en su libro *Posthegemony* (2010), Beasley-Murray presenta un vínculo crítico y sostenido con el afecto, en particular con la versión de Massumi. Si bien diré más sobre *Posthegemony*, en esta sección aprovecharé la oportunidad para reflexionar en torno a una arista del pensamiento de Massumi que toca preocupaciones intelectuales contemporáneas de manera más amplia. Siento que la justificación disciplinaria y epistemológica que plantea Massumi para la teoría afectiva no puede descartarse tan fácilmente y que, al revés, delimita de manera apta y muy productiva en mi opinión, los términos y todo lo que está en juego con la cuestión de la posthegemonía tal como se concibe en los

estudios latinoamericanos. En resumen, podría incluso atestiguar que “el afecto” ha surgido como el discurso contemporáneo principal dentro del cual el debate posthegemónico se está desarrollando.

Antes de continuar, pienso que es importante revisar algunos de los principales planteamientos de Massumi (2002) en torno a la noción de afecto, así como algunas de las disputas teórico-disciplinarias más amplias que, al mismo tiempo, condicionan y surgen de su pensamiento cristalizado en esta formulación citada con frecuencia: “el afecto tiene la llave para repensar el poder posmoderno después de la ideología. Aunque la ideología todavía está con nosotros, muchas veces en las formas más virulentas, ya no lo abarca todo. Ya no define la forma global del funcionamiento del poder” (p. 42). En otras palabras, si la lectura de la ideología en Massumi se concibe en los mismos términos en la teoría afectiva a como se concibe ahora el Estado nación en la noción de posthegemonía, entonces podría ser que posthegemonía y afecto tengan mucho en común y hayan surgido simultáneamente para responder a problemas teórico-políticos muy distintos, aunque interrelacionados. ¿Y si es justo esta misma coyuntura entre afecto y lo posthegemónico lo que define esta era contemporánea?

En su libro *Parables for the Virtual* (2002), Massumi introduce la noción de afecto y presenta las condiciones teóricas y disciplinarias para abordarlo. Mediante una serie de términos entrelazados y concebidos oposicionalmente, planteados no como binarios sino como unidades dinámicas –esto es importante–, Massumi propone la necesidad lógica de pensar afectivamente como forma de comprender mejor las condiciones materiales del presente. Lo primero y, en definitiva, lo más fundamental y central para estos debates, es la distinción que señala entre posición y movimiento. Su argumento es el siguiente: los métodos críticos convencionales se enfocaron solamente en lo ideológico, lo discursivo o el *posicionamiento* subjetivo de identidades sin prestar atención a los movimientos corporales que las condicionan. El autor afirma:

“El Cuerpo”. ¿Qué es para el Sujeto? No las cualidades de su experiencia en movimiento. Más bien, en línea con una aproximación extrínseca, su *posicionamiento*. Los recuentos ideológicos de la formación del sujeto enfatizan estructuraciones sistémicas. El enfoque en lo sistémico tuvo que ser aterrizado para poder integrar al análisis aquello que las diferencias culturales y las prácticas de resistencia pudieran involucrar. El concepto de “posicionalidad” fue desarrollado ampliamente para este propósito. La formación significativa del sujeto de acuerdo con la estructura dominante se pensó con frecuencia en términos de “codificación”. En este sentido, codificar se pensó en términos del posicionamiento en una cuadrícula. Esta última fue concebida como un marco oposicional de significados construidos culturalmente: masculino vs femenino, blanco vs negro, gay vs heterosexual, etc. Un cuerpo corresponde a un “sitio” en la cuadrícula definido por superposición de uno de los términos de cada par. El cuerpo llegó a ser definido de acuerdo con su posición en dicha cuadrícula (p. 2).

Dado que Massumi entiende que la teoría cultural privilegia la posición sobre el movimiento, se cuestiona si esta subestructura teórica alguna vez ha sido realmente capaz de asegurar para sí una forma de crítica suficientemente radical. De este modo, apunta:

¿Acaso las posibilidades para la gama completa de posicionamientos culturales, incluyendo los “subversivos”, no están precodificadas en una estructura ideológica central? (...) ¿Cómo se puede cambiar a la cuadrícula en sí misma? La idea de posicionalidad comienza por restarle movimiento a la imagen. Pero esto no cambia el hecho de que lo que define al cuerpo no es el movimiento en sí, sino sus puntos de partida y fin. El movimiento está completamente subordinado a las posiciones que conecta. Están predefinidas (...) La noción misma de movimiento como transformación cualitativa está ausente. Hay un “desplazamiento”, pero ninguna transformación; es como si el cuerpo simplemente brincara de una definición [posicional] a la siguiente (p. 3).

Con esta crítica de la prioridad de la posición por encima del movimiento, mediante, es cierto, lo que es fundamentalmente una inversión de sus roles –hablaré más de esto–, Massumi intenta

reconfigurar la naturaleza del campo de inteligibilidad al invertir la jerarquía y enfatizar una primacía concedida ahora al movimiento. Y esta cualidad primaria del movimiento no está limitada a la capacidad singular del cuerpo para transicionar indeterminadamente entre estadios del ser, sino también al cuerpo como medio para concebir el movimiento implícito entre identificaciones sociales o, como él lo llama, la cuadrícula o retícula:

La posición ya no está en primer lugar ni el movimiento tiene un segundo lugar problemático. [La posición] Está en un lugar secundario con respecto al movimiento y deriva del mismo. Es movimiento retroactivo, movimiento residual. El problema ya no es explicar cómo puede existir el cambio dado el posicionamiento. El problema ahora es explicar la incógnita de que pueda haber estasis dada la primacía del proceso. Otra forma de plantearlo es que la posicionalidad es una cualidad emergente del movimiento (...) Si el pasaje es primario en relación con la posición, la indeterminación procesual es primaria en relación con la determinación social. Las determinaciones sociales y culturales en el modelo de posicionalidad también son secundarias y derivadas. El género, la raza y la orientación sexual también emergen y re-construyen su realidad. El pasaje precede a la construcción. Pero, la construcción efectivamente re-construye su realidad. Las retículas ocurren. Entonces las determinaciones sociales y culturales retroalimentan el proceso del cual emanaron (pp. 7-8).

Si el movimiento es primario y el movimiento condiciona la posicionalidad, entonces el movimiento en sí es lo que genera y de manera retroactiva funda el campo de inteligibilidad donde las posicionalidades emergen y se sitúan al final. En resumen, el orden social NO es el garante o coartada del poder; más bien es su retro-construcción. Pero esta distinción va más allá. El movimiento no solo es primario en la relación entre posiciones, entendidas estas como “realidades que pasan entre una y otra como continuidad bajo transformación cualitativa” (Massumi, 2002, p. 8), también es primario en el sentido de que el movimiento es ontológicamente previo a la posicionalidad en sí.

Indeterminación y determinación, cambio y paralización van juntos, son inseparables y de hecho siempre coinciden mientras permanecen disyuntivos en sus formas de realidad. Decir que el pasaje y la indeterminación “están primero” o “son primarios” es más una aseveración de prioridad ontológica que la afirmación de una secuencia de tiempo. Tienen un privilegio ontológico en el sentido de que constituyen un campo de emergencia mientras que los posicionamientos son lo que emerge (...) Es social en el sentido “previo a” la separación de los individuos y los grupos identificables que terminan encerrándose a sí mismos en (posiciones establecidas o fijas) (...) Una de las cosas en relación a las cuales la dimensión de surgimiento es ontogenéticamente “previa a” es, en consecuencia, la propia distinción entre lo individual y lo colectivo así como cualquier modelo de interacción (p. 8).

De esta manera, el movimiento también señala un momento previo a la diferenciación, previo a la distinción oposicional. No de-diferenciación, sino in-diferenciación. Esta distinción es crucial. Es, en otras palabras, lo que en *Location of Culture*, Homi Bhabha (1994) llama diferencia cultural en contraste con la diversidad cultural y, lo que de manera más específica, Alberto Moreiras (2001) coloca como medios críticos para llegar a ese plano, eso que él llama latinoamericanismo de segundo orden.

Esta distinción fundacional entre posición y movimiento es la base de la estructura conceptual de Massumi y lo son también, de manera notable, sus pares analíticos bien conocidos de extensividad/intensividad y emoción/afecto, cada uno definido en oposición al otro cuantitativa y cualitativamente. Es decir, mientras que Massumi (2002) usa extensividad para señalar el movimiento medible, divisible y cuantificable o la actividad de cuerpos o entre cuerpos, la intensidad es retomada para rastrear niveles mínimos, o cuánticos, de movimiento que de otra forma serían poco clasificables, incuantificables e inasimilables vía modelos posicionales narratológicos, discursivos o semiológicos. En consecuencia, a partir de este emparejamiento, la emoción se emplea para señalar nuevamente “contenido subjetivo, fijación sociolingüística de la calidad de una experiencia

(...) intensidad calificada, el punto convencional y consensual de inserción de intensidad en progresiones formadas semántica y semióticamente, en circuitos de acción-reacción narratizables, en la función y el significado. Es la intensidad, apropiada y reconocida” (pp. 27-28). Si la emoción es actividad discursiva calificada plenamente conmensurable dentro del campo dominante de la inteligibilidad, entonces el afecto por su parte, plenamente colindante con la intensidad, se concibe como una experiencia tan incalificable como inclasificable e inasimilable, “no apropiable ni reconocible y por tanto, resistente a la crítica” (pp. 27-28, 33). Por ello, para y a través de Massumi, el afecto sirve como la figura que explica la experiencia de actividad corporal –lógicamente presupuesta aunque tácita e inclasificable– que tanto sustenta como reconstruye las relaciones entre posiciones e identificaciones tales como mente/cuerpo, voluntad/conocimiento, pero también virtualidad/actualidad y actividad/pasividad.

De esta manera, podemos comenzar a ver porqué la lectura de Massumi del afecto constituye un contexto oportuno y relevante en el cual podemos situar esta discusión sobre posthegemonía. Después de todo, ¿qué es la reestructuración neoliberal del Estado nación si no una serie de largos y complicados procesos y pasajes? En otras palabras, mediante categorías siempre ya procesuales –como dependencia, revolución, desarrollo, modernización que incitaron a Ranajit Guha (1988) a que reflexionara sobre el “fracaso histórico de la nación de surgir en sus propios términos” (p. 5), así como otras designaciones autodisyuntivas entendidas de manera perspicaz en América Latina como *transición* (de y hacia la democracia), *apertura* (comercio exterior) y *proceso de reorganización* (golpe militar)– el Estado nación ha servido en la era contemporánea como la figura paradigmática para indexar la posición y el movimiento. Además, parecería que la coyuntura posthegemónica jurídica y espacial se replica en un nivel formal en Massumi (2002) pues este argumenta que “como el marco definicional del modelo posicional es puntual, simplemente no puede atribuir una realidad al intervalo (cuyo cruce es una continuidad, o nada). El espacio del cruce, los vacíos entre las

posiciones en la retícula, caen en una hipotética tierra de nadie” (pp. 3-4). En otras palabras, dado que lo que deducimos de los planteamientos de Massumi es un intento por escapar de las consecuencias e implicaciones de ciertas convenciones establecidas y normativas que gobiernan la centralidad de la posicionalidad en el pensamiento teórico contemporáneo y dado que para Massumi el afecto en sí “implica la clave para repensar el poder posmoderno después de la ideología”, entonces, ¿de qué manera el afecto y su interés por el movimiento y el pasaje se pueden aplicar en una reflexión crítica posthegemónica?

Podemos encontrar un ejemplo clave en el trabajo de Alberto Moreiras sobre posthegemonía, ya que nos ofrece una juxtaposición muy interesante respecto al marco teórico planteado por Massumi. Es posible ver así que los esfuerzos más recientes de Moreiras por enmarcar un lenguaje teórico para hablar sobre la subestructura o lado oculto del pensamiento político no están tan lejos de la preocupación más central de Massumi sobre la posición y el movimiento. Consideremos las primeras líneas en *Línea de sombra* (Moreiras, 2006) donde el autor habla sobre la naturaleza posthegemónica de la figura del no-sujeto de lo político: “que en el mundo hay más que sujeto y objetos, y que la instancia susceptible tanto de agencia como de patencia, activa y pasiva y más allá de ambos órdenes, que voy a llamar el no sujeto de lo político debe ser tomada en cuenta para cualquier conceptualización de pensamiento” (p. 7). Y continúa:

La he tratado de buscar como un zahorí busca agua con un palo en ejercicio de lectura a contrapelo de determinados textos o autores del siglo veinte, en su mayoría proponentes de filosofía política, pero ni siquiera necesariamente los más señalados, ni siquiera necesariamente los más decisivos. Procedo con modestia impuesta e inevitable desde la intuición, creo que teóricamente inarticulable, de que hay en nosotros y más allá de nosotros algo que excede abrumadoramente a la subjetividad, incluyendo a la subjetividad del inconsciente (p. 8).

En estos pasajes percibimos las resonancias entre el proyecto crítico más reciente de Moreiras y la estructura teórica general planteada por Massumi. Allí se inserta, de manera clave, la pregunta de Moreiras sobre lo que prevalece además de sujetos y objetos así como otros estadios auto-disyuntivos –“agencia/patencia”, “activa/pasiva”– que incluye la conciencia y el inconsciente. Estas son proposiciones que parecen indagar sobre las limitaciones de la posicionalidad y del “movimiento residual” que Massumi también retoma bajo el nombre de afecto. Comparemos los pasajes de Moreiras arriba citados con el pensamiento de Massumi (2002) sobre el entendimiento afectivo de la no-conciencia:

La vasta mayoría de las sensaciones del mundo son ciertamente no-conscientes. La no-conciencia es un concepto muy diferente del inconsciente freudiano, aunque sin duda están relacionados. La diferencia es que la represión no se aplica a la percepción no-consciente y que la percepción no-consciente puede ser, con cierto trabajo intelectual, aplicada a la materia inorgánica. Mientras que el sentir la relación puede ser “demasiado pequeño” para caber en la percepción (es *infraempírico*), la relación que registra, por su lado, es “demasiado grande” para caber en una percepción, dado que implica una multiplicidad de variaciones potenciales (es *supraempírica*). Un empirismo radical, si va ser en verdad un pensamiento cabal de lo relacional, debe hallar formas de unir directa y afectivamente lo *infraempírico* con lo *supraempírico* (p. 16).

Nótese, por ejemplo, no solo cómo en Massumi la noción de lo no-consciente es concebida para ser capaz de aplicarse incluso a la “materia inorgánica”, es decir a aquellos “distintos de los sujetos” (“those other-than subjects”) y objetos que Moreiras plantea como una condición de la posibilidad de pensar el no-sujeto de lo político. Aún más, no debemos perder de vista los obvios ecos del prefijo “in-fra” que Massumi retoma para hablar de las intensidades que caen afectivamente por debajo de los niveles indexables y estructurables de determinación consciente y que prevalece como la figura misma que nombra la investigación de Moreiras.

En un trabajo aún más reciente de Moreiras (2015), conforme la noción de infrapolítica comienza a tomar una forma más definida y reconocible, se siguen detectando ciertas congruencias con lo que está en juego dentro del modelo de Massumi. En este artículo, Moreiras habla de la infrapolítica como un “llamado a la transformación de la mirada, a algún tipo de pasaje hacia algo extraño e intematizable distinto de lo político, que también es y debe ser algo distinto a lo político” y nos recuerda, en términos muy afectivos que la “política no puede agotar y no agota la experiencia”, lo cual sugiere entonces que “la experiencia ex-cede o sub-cede la política y puede entonces ser tematizada y estudiada infrapolíticamente” (pp. 12-13). Por “pasaje” por supuesto, haríamos bien en entender la intención original del propio Giacomo Marramao en *The Passage West* (2012) como aquello que “atrae y junta lo continuo con lo discontinuo, el proceso y el punto de retorno” (p. 24). De muchas maneras como se aprecia, la infrapolítica y el afecto son concebidas dentro de formaciones similares y formalmente consistentes. Como se recordará, Massumi asegura que es el movimiento en sí y no la posición lo que es ontológicamente primario. De acuerdo con las formulaciones de Moreiras, a la infrapolítica se le puede atribuir la misma calidad primordial en relación con la política o con lo que él llama la “determinación ético-política”. Así, argumenta: “La infrapolítica sería una región de la razón práctica, una región fronética quizás, ontológicamente previa a cualquier determinación ético-política”.¹ Posición-movimiento; política-infrapolítica. Si para Moreiras la hegemonía surge como un cruce de posicionalidades éticas y políticas, entonces la infrapolítica surge como la práctica crítica que visibiliza al movimiento, a la diferencia o la autodisyunción que emerge al interior de, o previo a, la determinación ético-política. O como sostiene Moreiras (2015), “la infrapolítica, como campo de reflexión o un sitio de reflexión, se

¹ A Hypothesis on Practical Reason, *Infrapolitical Deconstruction Collective* (Blog), septiembre 24, 2014, <https://infrapolitica.wordpress.com/2014/09/24/a-hypothesis-onpractical-reason-by-alberto-moreiras/>

refleja en lo subcedido de la política, es decir, no en la política como subcedida, sino más bien en los infraexcesos activos de la política, cualquiera que sea lo que subyace a la política tal como la conocemos” (p.14). En otras palabras, lo “subcedido” y el “infraexceso” de la política, aquello que es tanto demasiado pequeño como demasiado grande para reconocer, pero que condiciona el campo del surgimiento, es exactamente el terreno que conforma el afecto.

Ahora, mientras que esta imagen de las correspondencias entre la in-frapolítica y el afecto puede presentarse como una coincidencia cuyas últimas consecuencias podrían ser difíciles de discernir, para Jon Beasley-Murray la juxtaposición con la obra de Massumi no debería presentar dificultad alguna. Después de todo, la conceptualización de afecto de Massumi forma parte explícita de la aproximación teórica de Beasley-Murray y es precisamente a partir de tal marco teórico crítico que él puede iniciar su libro con un pronunciamiento como este: “No hay hegemonía y nunca la hubo”. Lo que él adelanta aquí es la propuesta de que la teoría de la hegemonía *nunca* tuvo una interpretación firme con relación a la naturaleza y al funcionamiento del poder político y en su lugar Beasley-Murray (2010) aspira a usar conceptos como afecto, hábito y multitud para ofrecer un recuento fundamentalmente diferente del poder y el ordenamiento social que ya no se basaría en el consentimiento, la coerción o la interpelación ideológica de un sujeto fundamentalmente racional. Tal como lo argumenta:

Pero siempre hemos vivido en tiempos posthegemónicos: el orden social nunca estuvo realmente asegurado por la ideología. Ningún monto ilimitado de fé en la dignidad del trabajo o en la abnegación de los representantes electos podría haber sido suficiente para mantener todos los elementos unidos. El hecho de que la gente ya no ceda su consentimiento en las formas en que solía hacerlo y que, sin embargo, todo siga más o menos igual, es muestra de que el consentimiento nunca fue la cuestión primordial. El orden social se asegura mediante el hábito y el afecto: al plegar el poder constitutivo de la multitud sobre sí mismo para producir la ilusión de trascendencia y soberanía (p. IX).

Por supuesto que es importante señalar que para Beasley-Murray, el sujeto de este recuento político no es el individuo sino la multitud, lo cual no significa una colección de individuos sino más bien una masa social “preindividual” y “enraizada en el afecto y el hábito” (p. 228). La multitud también es algo totalmente distinto al “pueblo”, donde este último es la identificación institucionalmente-generada y privilegiada dentro de la hegemonía. En esta distinción, Beasley-Murray cita a Hardt y Negri (2000): “La multitud es multiplicidad, un plano de singularidades en un conjunto abierto de relaciones, que no es homogénea ni idéntica a sí misma y conlleva una relación inclusiva e indistinta para quienes están fuera de ella. El pueblo, en contraste, tiende hacia la identidad y homogeneidad interna mientras muestra su diferencia frente a lo que queda fuera de sí y lo excluye” (p. 103, citado en Beasley-Murray, 2010, p. 235). En resumen, siempre hemos vivido en tiempos posthegemónicos porque ‘no existen individuos ni pueblo y nunca existieron’, más bien se trata de una multitud heterogénea y diversa que no está sujeta a nada.

No hay duda de que es una postura sumamente provocadora, pero las cosas no son tan claras. Como hemos revisado, el último pasaje comienza con la frase “siempre hemos vivido en tiempos posthegemónicos”. “Siempre”, nos enfatiza el autor. Tal afirmación se distingue inmediata y más dramáticamente de los otros recuentos que derivan sus formulaciones de contextos situados en diferentes contextos históricos y geopolíticos, como Carlo Galli e incluso Hardt y Negri mismos.² Es decir, el recuento de Beasley-Murray (2010)

² En *Political Spaces and Global War* (2010) –publicado originalmente en Italia en 2002– Carlo Galli reflexiona sobre esta cuestión de manera histórica: “En la era global, la espacialidad política moderna –el Estado, con su derecho y capacidad de delimitar una esfera interna con orden y seguridad... ha cesado de ser plenamente efectivo, enfrentado al poder de flujos económicos y las necesidades del capital que exigen una nueva política que no permita al Estado ser el centro operativo de la realidad política y su interpretación... Todos los ejes espaciales a partir de los cuales se construyó el propio Estado –internos/externos, públicos/sociales/privados, centro/periferia, orden/desorden– se han tornado obsoletos... La globalización es la época en la cual el Estado ya no protege a sus ciudadanos de la turbulencia externa” (pp. 157-158). También retomamos a Michael Hardt y Antonio Negri, quienes en su obra *Imperio* (2000) colocan

plantea la idea de la multitud como una predisposición política primordial y fundamental a la cual él asigna una cualidad universalizante, enteramente inmanente e incluso instintiva: que detrás de las ficciones políticas modernas del individuo y del “pueblo” siempre ha estado solo la multitud y esta nunca ha sido ni podría haber sido conducida ideológicamente, pero siempre y solo afectivamente, siempre habitualmente. Como plantea el autor, “la multitud es simultáneamente una presuposición histórica, objetivo futuro y constitución presente” (p. 247). Pero mientras la noción de multitud demuestra un poder analítico excepcional y crea posibilidades para muchas perspectivas y aproximaciones críticas contemporáneas, la preocupación aquí es que la formulación de poder un tanto ahistórica de Beasley-Murray –“siempre hemos vivido en tiempos posthegemónicos”– es, a final de cuentas, poco consistente con Massumi. Al retomar el pasaje arriba citado, vemos que incluso para Massumi (2002), la ideología (v. gr. hegemonía, posición) casi siempre fue la estructura de poder dominante, aunque ya no lo sea: “Porque aunque la ideología está todavía con nosotros, muchas veces en sus formas más virulentas, ya no lo abarca todo. Ya no define más la forma global del funcionamiento del poder. Ahora es una forma de poder en un campo más grande que no está definido, en general, por la ideología” (p. 42). Este es un discurso de ideología fundamentalmente diferente al que sugiere que “no existe la hegemonía y nunca ha existido”. En otras palabras, la diferencia entre el argumento de Beasley-Murray, “siempre hemos vivido tiempos posthegemónicos”, y el de Massumi,

esta evaluación histórica en un primer plano: “Hemos sido testigos de una irresistible e irreversible globalización de los intercambios económicos y culturales. Junto con el mercado global y los circuitos globales de producción ha emergido un nuevo orden, una nueva lógica y estructura de mando –en suma, una nueva forma de soberanía–. El Imperio es el sujeto político que regula efectivamente estos cambios globales, el poder soberano que gobierna al mundo. (...) Nuestra hipótesis básica es que la soberanía ha tomado una nueva forma, compuesta por una serie de organismos nacionales y supranacionales unidos bajo una única lógica de mando. Esta nueva forma global de soberanía es lo que llamamos Imperio. La soberanía declinante de las naciones-estado y su progresiva incapacidad para regular los intercambios económicos y culturales es, de hecho, uno de los síntomas principales de la llegada del Imperio” (pp. xi-xii).

“la ideología ya no lo abarca todo” y “ya no define más la forma global del funcionamiento del poder”, no es insignificante, ya que el primero pone en riesgo el potencial crítico de la formulación del segundo, de poder dar cuenta de los cambios históricos en la naturaleza y estructura del poder político mientras lo reduce a una positividad antropológica y ahistórica, el ‘hombre’ siempre, y solo como, multitud. En la lectura de Massumi esa diferencia nos muestra la ambivalencia prevaleciente entre el estatus primordial, *a priori* –o inmanente– del afecto así como el campo de surgimiento establecido de manera retroactiva que la hegemonía establece como su propia garantía de legitimidad. En una segunda lectura, la de Beasley-Murray, se nos sugiere simplemente que la discordancia entre estas dos teorías de poder es en sí misma ideológica a final de cuentas. Lo que puede estar en juego aquí es si sería más productivo para la crítica descartar por completo el consentimiento (*y* la hegemonía *e* ideología así como la suposición de un sujeto racional. o si deberíamos considerar la posibilidad de que el consentimiento no esté obligado exclusivamente a razonar de forma histórica o teórica y pudiera en cambio obtenerse en innumerables formas afectivas. En cualquier caso, lo que no debemos dejar de reconocer es que si bien podemos considerar las reivindicaciones de la teoría del afecto para describir de manera más precisa el funcionamiento en última instancia no racional del mundo natural, la teoría del afecto es tan histórica como las otras formulaciones previas que intenta desplazar y por tanto está ideológicamente ligada a un orden histórico-epistemológico como todo lo demás. Porque como sabemos, la ideología es precisamente un conjunto de suposiciones que, aunque no nos damos cuenta, condicionan las conclusiones a las que llegamos. Por tanto, no hay certeza que nos permita descartar la posibilidad, planteada con anterioridad por Levinson (2004), de que el afecto pudiera todavía estar dentro de lo ideológico: “el instante mismo en que un proyecto se libera de [la ideología], es el momento en que más firmemente cae entre sus garras” (p. 123).

Pero existe aún un problema más grande y no concierne únicamente a Beasley-Murray sino también a Massumi: que el afecto pudiera, al final, no estar preocupado por nada más allá de la posición y el movimiento. Para Massumi (2002), posición y movimiento, como sus otros bien conocidos pares extensividad/intensividad y emoción/afecto, no son binarios sino “unidades dinámicas”, “intervalos” o “continuidades” que abarcan el espectro completo en las interacciones corporales cualificadas y no cualificadas, y en esta lectura el interés primordial del afecto no es invertir estas dinámicas sino simplemente invertir sus polos y enfatizar la transformación cualitativa que el movimiento entre ellos nos revela. El afecto requiere posiciones para poder ser rastreado, incluso posiciones completamente imaginarias; simplemente el afecto no se puede revelar al pensamiento sin ellas. Es decir, es una lectura afectiva de posthegemonía, al rastrear “la coincidencia autodisyuntiva de la inmediatez de algo a su propia variación” que se da entre el movimiento y la posición –o en este caso coerción y consentimiento o razón y soma– definitivamente retiene la integridad de la unidad dinámica que es la relación hegemónica. En otras palabras, el afecto necesariamente naturaliza las posiciones que toma como precondiciones para rastrear el movimiento. Aquello que “siempre ha escapado una y otra vez” y que es “resistente a la crítica” (pp. 28, 35), es algo que simplemente reside dentro del movimiento o como el movimiento en sí; en suma, ni fuera ni más allá del movimiento-posición, ni fuera ni más allá de la coerción-consentimiento como unidades dinámicas. El afecto, podríamos argumentar entonces, es al final una estrategia de lectura contrahegemónica que en realidad solo aspira a desplazar los modelos teóricos pero no la estructura general de la relación hegemónica en sí: movimiento-posición, ética-política, coerción-consentimiento.

Se tendría entonces que evitar el análisis de lo posthegemónico como una relación simple que presupone cualquier posibilidad de salir o de ir más allá de la hegemonía, la ideología, la política y/o la posicionalidad sin perder lo que podría ser su cualidad más crítica y productiva para el pensamiento político a futuro. Es decir, lo

posthegemónico podría significar mucho más que la certeza de que nunca hubo o que ya no hay un orden social determinante (hegemonía, consentimiento, razón), sino más bien, y de manera más radical, la confrontación histórica con la apuesta a que la relación antitética establecida a través de estos debates (ideología-afecto-ética-política) solo es una confirmación de una instalación hegemónica persistente y efectiva, basada en otros términos. Esta posibilidad está expresada de manera clara en la formulación que hace Giorgio Agamben (1998) de la excepción independiente: “lo no lingüístico solo se encuentra en el lenguaje en sí” (p. 50). La apuesta aquí es que, en lo que se refiere a estas antinomias, podría al final no existir un afuera de la hegemonía, ni el otro lado de la ideología y por supuesto ningún origen del afecto, no porque los discursos alternativos del poder estén equivocados, sino más bien porque no hay nada que garantice que los discursos establecidos *no* sobredeterminen y condicionen el surgimiento de la hegemonía simplemente como el exterior constitutivo del afecto. En otras palabras, no es la ideología ni la posición por sí sola la que es hegemónica; más bien la ideología *y* el afecto (posición y movimiento) *juntos* constituyen una relación hegemónica, y la posthegemonía nombra tanto esta contradicción jurídica como el proceso de pensar sus implicaciones políticas y culturales.

Williams (2015a) prueba, una vez más, ser sumamente instructivo y didáctico. Consideremos, por ejemplo, el análisis posthegemónico que hace este autor de las fundaciones antinómicas del Estado nación explicadas mediante nociones clave del nomos (orden, hegemonía) y la anomía (sin normatividad):

El exterior constitutivo de la hegemonía es su negación anómica –su enemigo necesario y por tanto amigo–, una negación que permanece en todo momento intrínseca al auto desdoblamiento y a la extensión de la hegemonía. La hegemonía, en este sentido, es constitutiva de cierto concepto de lo político en el cual no puede haber ningún suceso o disyuntiva ya que un acontecimiento ocurre solo a distancia del razonamiento simétrico de la relación amigo-enemigo;

o sea, a distancia del conocimiento, la razón, el cálculo y la verdad. La hegemonía, en relación con esta externalidad constitutiva, y por lo tanto internalidad, es siempre ya y para siempre, un ir y retornar a la auto-conformación de la razón hegemónica, del Soberano, donde el enemigo solo es asignado un lugar como relación constitutiva del amigo (hegemonía). El exterior constitutivo anómico es siempre constitutivo del nomos (p. 167).

De acuerdo con Williams, la anomia no es una simple exterioridad neutral y accidental del terreno nómico, sino que constituye una relación bastante íntima, familiar y necesaria con él; es una exclusión inclusiva. La anomia es “en todo momento interna” y “siempre constitutiva” de la hegemonía; no excede las funciones de la hegemonía. Por supuesto, esto no sugiere que por tanto todas las posiciones –v. gr. nomos, amigo– sean inmediatas, auto-presenciales y auto-idénticas a sí mismas. Por el contrario, el nomos no está ni más representado ni es más inmanente que la anomia. En su lugar, la relación nomos/anomia y amigo/enemigo oculta una intimidad fundacional entre ellos que hace que cualquier suposición de diferencia sea cualitativamente insignificante.

Un análisis posthegemónico como el de Williams no apela a una relación afectiva entre nomos y anomia o amigo y enemigo; no es una relación declarada o ligada a la posición y al movimiento como límites internos. Más bien, busca lo posthegemónico más allá de *ambos*, más allá de posición y movimiento, hacia la estructura formal más grande y soberana que ellos mismos representan como categorías primordiales del arreglo epistémico. Williams no busca recentrar un campo completo de emergencia en torno a la anomia primordial asumida ontológicamente, como si esto fuera capaz de ofrecer algo significativo; la búsqueda de cualquier momento hacia la anomia y de vuelta a ella o al interior de la misma es en sí una iniciativa sinsentido ya que solo aparece y funciona en el modelo hegemónico al interior del cual está inscrita. La razón es muy sencilla; el punto es que para Williams, al final no hay ningún espacio de la

anomia. Ningún espacio que no esté siempre y fundamentalmente marcado por la decisión nómica que lo condiciona y sobredetermina. Williams se refiere al nomos y a la anomia como los “más íntimos amigo[s] y hermano[s]” (p. 168), Agamben diría algo así como “la anomia solo puede encontrarse al interior del propio nomos”. En suma, no hay ni posición ni movimiento al interior de la posthegemonía, sino que esta manda señales más allá de ambos. Esta es la revelación crítica que nos ofrece la posthegemonía y este es el punto de partida para una reflexión más extensa sobre esta cuestión, ya que la posthegemonía no solo representa la última época del capital salvaje y sin restricciones o la sustitución de un modelo epistemológico por el de su competidor, sino que representa, a final de cuentas según Williams (s/f), “una apuesta por la promesa de una forma de pensar lo político” que se traduce nada menos que en “la reevaluación de los principios de la libertad, la igualdad y la justicia” (p. 4).

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Daniel Heller-Roazen (Trad.). Stanford: Stanford University Press. Trabajo original publicado en 1995.

Beasley-Murray, J. (2010). *Posthegemony: Political Theory and Latin America*. [Posthegemonía. Teoría política y América Latina]. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Beverly, J. (1999). *Subalternity and Representation: Arguments in Cultural Theory*. [Subalternidad y representación]. Durham: Duke University Press.

Beverley, J. y Zimmerman, M. (1990). *Literature and Politics in the Central American Revolutions*. New interpretations of Latin America series. Austin: University of Texas Press.

Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. [El lugar de la cultura]. New York: Routledge.

Cornejo Polar, A. (1994). *Escribir en el aire: ensayo sobre la heterogeneidad sociocultural en las literaturas andinas*. Lima: Editorial Horizonte.

Cornejo Polar, A. (2013). *Writing in the Air: Heterogeneity and the Persistence of Oral Tradition in Andean Literatures*. Durham: Duke University Press.

Galli, C. (2010). *Political Spaces and Global war*. Elisabeth Fay (Trad.). Minneapolis: University of Minnesota Press.

García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

García Canclini, N. (1995). *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

González Echevarría, R. (1990). *Myth and Archive: A Theory of Latin American Narrative*. [Mito y archivo. Una teoría de la narrativa latinoamericana]. Cambridge: New York: Cambridge University Press.

Gramsci, A. (2011). *Prison Notebooks*. 3 vols. Joseph A. Buttigieg (ed. y trad.). New York: Columbia University Press. Trabajo original publicado en 1992.

Guha, R. y Spivak, G. C. (eds.). (1988). *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.

Hardt, M. y Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Levinson, B. (2001). *The Ends of Literature: the Latin American "Boom" in the Neoliberal Marketplace*. Stanford: Stanford University Press.

Levinson, B. (2004). *Market and Thought: Meditations on the Political and Biopolitical*. New York: Fordham University Press.

Marramao, G. (2012). *The Passage West: Philosophy After the Age of the Nation State*. Matteo Mandarini (trad.). London/New York: Verso.

Masiello, F. (2001). *The Art of Transition: Latin American Culture and Neo-liberal Crisis*. [El arte de la transición]. Durham: Duke University Press.

Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press.

Moreiras, A. (2001). *The Exhaustion of Difference: The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke University Press.

Moreiras, A. (2006). *Línea de sombra. El no sujeto de lo político*. Santiago de Chile: Palinodia.

Moreiras, A. (2015). Infrapolitics: The Project and its Politics, Allegory and Denarrativization. A note on Posthegemony. *Transmodernity: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 5(1), 9-35.

Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover, N.H.: Ediciones del Norte.

Rama, Á. (1996). *The Lettered City*. John Charles Chasteen (trad.). Durham, NC: Duke University Press.

Sommer, D. (1991). *Foundational fictions: the National Romances of Latin America*. Latin American literature and culture. [Ficciones fundacionales. Las novelas nacionales de América Latina]. Berkeley: University of California Press.

Williams, G. On Global War and the End of the Katechon: Four Theses on Posthegemony. [Trabajo inédito].

Williams, G. (2002). *The Other Side of the Popular: Neoliberalism and Subalternity in Latin America*. [El otro lado de lo popular: Neoliberalismo y subalternidad en América Latina]. Durham: Duke University Press.

Williams, G. (2015a). Decontainment: The Collapse of the Katechon and the End of Hegemony en F. Luisetti, J. Pickles y W. Kaiser (eds.). *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas*. Durham: Duke University Press, pp. 159-173.

Williams, G. (2015b). Social Disjointedness and State-Form en Á. García Linera, *Culture, Theory and Critique*, 56(3), 297-312.

Sobre los autores y autoras

Abraham Acosta es profesor asociado de Estudios Culturales Latinoamericanos en la University of Arizona (Estados Unidos). Se especializa en el análisis literario y cultural, concentrándose en problemas de subalternidad, poscolonialidad y biopolítica en las Américas. Su libro, *Thresholds of Illiteracy: Theory, Latin America, and the Crisis of Resistance* (2014) fue publicado por Fordham University Press.

Pablo Alabarces es doctor en Sociología por la University of Brighton (Inglaterra) y profesor titular de Cultura Popular en la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (Argentina); es también investigador superior del CONICET. Es considerado uno de los fundadores de la sociología del deporte en América Latina. Entre sus libros se cuentan *Fútbol y patria* (2002); *Resistencias y mediaciones. Estudios sobre cultura popular* (2008, editor); *Peronistas, populistas y plebeyos. Crónicas de cultura y política* (2011); *Héroes, machos y patriotas. El fútbol entre la violencia y los medios* (2014, Segundo Premio Nacional de Ensayo Sociológico); *Historia mínima del fútbol en América Latina* (2018) y, recientemente, *Pospopulares. Las culturas populares después de la hibridación* (2021).

Sonia E. Álvarez es directora del Center for Latin American Studies, Caribbean and Latina/o Studies y profesora Leonard J. Horwitz de Sociedad y política latinoamericanas en la University of Massachusetts-Amherst (Estados Unidos). Es autora o coeditora de los libros *Engendering Democracy in Brazil: Women's Movements in Transition Politics*; *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*; *Cultures of Politics/Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*; *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas*; and *Beyond Civil Society: Activism, Participation and Protest*.

Claudia de Lima Costa enseña teoría literaria, teoría feminista y estudios culturales en la Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil). Es coeditora de *Translocalities/Translocalidades: Feminist Politics of Translation in the Latin/a Americas* (2014). Ha publicado artículos y capítulos de libros sobre traducciones feministas y feminismos decoloniales. Su trabajo actual se concentra en las intersecciones entre feminismos materiales y decoloniales y el giro ontológico.

Nicole Fabricant es profesora asociada de Antropología en Towson University (Estados Unidos). Es autora del libro *Mobilizing Bolivia's Displaced: Indigenous Politics and the Struggle over Land* (UNC Press). Es también coeditora, con Bret Gustafson (Washington U), de *Re-mapping Bolivia: Resources, Indigeneity and Territory in a Plurinational State* (SAR Press, 2011). Ha escrito una serie de artículos en medios profesionales y de más amplia difusión sobre la derecha en Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, extractivismo y la política de los sin tierra en Bolivia.

Erin Graff Zivin es profesora de castellano y portugués y literatura comparada, y jefa del Departamento de Literatura Comparada de la Universidad del Sur de California (Estados Unidos). Es autora de *Anarchaeologies: Reading as Misreading* (2020), *Figurative Inquisitions: Conversion, Torture, and Truth in the Luso-Hispanic Atlantic* (2014,

ganador del premio al mejor libro, Latin American Jewish Studies Association), traducido al castellano y publicado en 2017 por Ediciones La Cebra en Buenos Aires, y *The Wandering Signifier: Rhetoric of Jewishness in the Latin American Imaginary* (2008). Es editora de *The Marrano Specter: Derrida and Hispanism* (2017) y *The Ethics of Latin American Literary Criticism: Reading Otherwise* (2007), y coeditora (con Jacques Lezra, Alberto Moreiras, y José Luis Villacañas) de *Terror: La perspectiva hispana* (2020).

Robert McKee Irwin es profesor en el Departamento de Español y Portugués y subdirector del Global Migration Center en la Universidad de California, Davis (Estados Unidos). Es (co)autor o (co)editor de varios libros, entre ellos: *Mexican Masculinities*, *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, *Hispanisms and Homosexualities*, *Deporte y nacionalismo en América Latina*, *El cine mexicano “se impone”*, *Humanizando la Deportación: narrativas digitales desde las calles de Tijuana*, y *Los 41: novela crítico-social* de Eduardo Castrejón, entre otros. Actualmente coordina el proyecto comunitario Humanizando la Deportación (<http://humanizandoladeportacion.ucdavis.edu/es/>) e investiga sobre las masculinidades, sentimientos y saberes en los contextos actuales de las migraciones y desplazamientos entre Centroamérica, México y Estados Unidos.

Michael J. Lazzara es profesor de literatura y estudios culturales latinoamericanos en la Universidad de California, Davis (Estados Unidos). Es autor de *Civil Obedience: Complicity and Complacency in Chile since Pinochet* (2018); *Luz Arce and Pinochet’s Chile: Testimony in the Aftermath of State Violence* (2011)/*Luz Arce: después del infierno* (2008); *Prismas de la memoria: narración y trauma en la transición chilena* (2007)/*Chile in Transition: The Poetics and Politics of Memory* (2006); *Diamela Eltit: conversación en Princeton* (2002); y *Los años de silencio: conversaciones con narradores chilenos que escribieron bajo dictadura* (2002). Es también coeditor de *Telling Ruins in Latin America* (2009) y de *Latin American Documentary Film in the New Millennium* (2016).

Nelson Maldonado-Torres es catedrático en el Departamento de Estudios “Latinos” y Caribeños en la Universidad de Rutgers, New Brunswick, New Jersey (Estados Unidos). Es también profesor extraordinario del Instituto de Ciencias Sociales y de la Salud de la Universidad de Sudáfrica, y profesor honorario en la Universidad de KwaZulu-Natal en Durban, Sudáfrica. Presidió la Asociación Caribeña de Filosofía (2008-2013), y dirige con Mireille Fanon Mendès France la Fundación Frantz Fanon. Sus publicaciones incluyen *Against War: Views from the Underside of Modernity* (2008) y *La decolonización y el giro decolonial* (2011). Es uno de los co-editores de *Decolonialidad e pensamiento afrodiaspórico* (2018) y del número especial sobre Fanon, la decolonialidad, y el espíritu de Bandung en la revista *Bandung: Journal of the Global South* (2019).

Angela Marino es profesora asociada en el Departamento de Teatro, Danza, y Estudios de performance de la Universidad de California en Berkeley (Estados Unidos). Es autora del libro *Populismo y performance en la revolución bolivariana de Venezuela* (2018). Sus áreas de investigación son performance y la teoría política; fiesta y carnaval en América Latina; teatro popular; historia de teatro; y los estudios latinoamericanos. Es coeditora de *Festive Devils in the Americas* (2015) y ha publicado en *Latin American Theater Review* (2008), *Harvard Revista* (2014), *E-misférica*, la revista del Instituto Hemisférico del Performance y Política (2013) y *Cultural Anthropology* (2014).

Mabel Moraña es William H. Gass Professor de Artes y Ciencias en Washington University en St. Louis (Estados Unidos). Dirige el Programa de Estudios Latinoamericanos. Fue durante diez años directora de Publicaciones del Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana. Ha publicado más de cincuenta libros de su propia autoría y colectivos. Entre ellos se cuentan *Arguedas - Vargas Llosa. Dilemas y ensamblajes* (2013) (Premio Katherine Kovacs otorgado por el MLA y Premio Iberoamericano de LASA), *Crítica impura* (2004), *La escritura del límite* (2010), *Inscripciones críticas. Ensayos de crítica*

cultural (2014), *Bourdieu en la periferia* (2014), y *Churata postcolonial* (2015). Sus libros más recientes son *Líneas de fuga. Ciudadanía, frontera y sujeto migrante* (2021) y *Pensar el cuerpo. Historia, materialidad y símbolo* (2021).

Alberto Moreiras es profesor de Estudios Hispánicos en la universidad de Texas A&M (Estados Unidos). Es autor de *Interpretación y diferencia* (1991), *Tercer espacio: literatura y duelo en América Latina* (1999), *The Exhaustion of difference: the Politics of Latin American Cultural Studies* (2002), *Línea de sombra. El no sujeto de lo político* (2008; segunda edición 2021), *Marranismo e inscripción, o el abandono de la conciencia desdichada* (2016), *Infrapolítica. La diferencia absoluta de la que ningún experto puede hablar* (2019), *Sosiego siniestro* (2020), *Infrapolítica. Manual de instrucciones* (2020) y *Tercer espacio y otros relatos* (2021). Coeditó *Pensar en/la postdictadura* (2002) y *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano* (2017). Es coeditor of *Journal of Spanish Cultural Studies* y *Política común*. A *Journal of Thought*, y de la serie “Border Hispanisms” en University of Texas Press.

Berenice Ortega Bayona es profesora asociada de tiempo completo en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Es doctora en Sociología por la Universidad de Essex, Reino Unido. Sus intereses de investigación se centran en movimientos sociales contemporáneos en América Latina, principalmente en Bolivia y México, en contextos de transformación política y reestructuración económica desde perspectivas de la historia oral y la sociología política. Su publicación más reciente incluye: (en coordinación con Kristina Pirker) *Dilemas de la acción colectiva en América Latina: Entre la incidencia institucional y la protesta social* (Instituto Mora/UNAM, 2019) y numerosos artículos sobre la Asamblea Popular de los Pueblos de Oaxaca (APPO) y el movimiento de ejidatarios de Atenco en México, así como el movimiento de campesinos cocaleños en Bolivia.

Juan Poblete es profesor de Literatura y Estudios Culturales en la Universidad de California, Santa Cruz (Estados Unidos). Autor de *Hacia una historia de la lectura y la pedagogía literaria en América Latina* (2019), *La escritura de Pedro Lemebel como proyecto cultural y político*, (2019), y *Literatura chilena del siglo XIX* (2003); editor de *New Approaches to Latin American Studies* (2018) y *Critical Latin American and Latino Studies* (2003); y co-editor de *Precarity and Belonging: Labor, Migration, and Non-citizenship* (2021), *Piracy and Intellectual Property in Latin America*, (2020), *Sports and Nationalism in Latin America* (2015), *Humor in Latin American Cinema* (2015), *Desdén al infortunio: Sujeto, comunicación y público en la narrativa de Pedro Lemebel* (2010), *Andrés Bello* (2009), and *Redrawing The Nation: National Identities in Latin/o American Comics* (2009).

Laura Podalsky (Universidad Estatal de Ohio, Estados Unidos) es especialista en cine latinoamericano y los estudios culturales latinoamericanos. Ha publicado ensayos sobre varios temas, entre ellos, el cosmopolitismo, las industrias culturales e íconos juveniles en la década de 1960; la estética del desapego en el cine latinoamericano; la masculinidad y el cine mexicano contemporáneo; y los jóvenes y/ en el cine mexicano contemporáneo en revistas como *Transnational Screens*, *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, *Cinemas* y *El Ojo que Piensa*. Es autora de *The Politics of Affect and Emotion in the Contemporary Latin American Cinema: Argentina, Brazil, Cuba and Mexico* (2011) y *Specular City: Transforming Culture, Consumption, and Space in Buenos Aires, 1955-1973* (2004) y coeditora de *The Routledge Companion of Latin American Cinema* (2017).

Nancy Postero es una antropóloga sociocultural, cuyo trabajo estudia la intersección de la raza, la política, y el medio ambiente en América Latina. Es autora de *Now We Are Citizens: Indigenous Politics in Post-multicultural Bolivia* (2007) (traducido al castellano como *Ahora somos ciudadanos*), y *The Indigenous State: Race, Politics, and Performance in Plurinational Bolivia* (2017) (traducido al castellano como

¿El Estado indígena? Raza, política, y performance en Bolivia plurinacional). Es coeditora de *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America* (2003); y *Neoliberalism, Interrupted, Social Change and Contested Governance in Contemporary Latin America* (2013). Actualmente co-edita el *Routledge Handbook of Indigenous Development*.

Bécquer Seguí es profesor asistente de Estudios Ibéricos en la Universidad Johns Hopkins (Estados Unidos) y editor del volumen hispánico de la revista *MLN*. Su primer libro, *The Op-Ed Novel: Spain and the Politics of Literary Persuasion*, está bajo contrato en Harvard University Press. El libro analiza cómo el periodismo de opinión ha dado forma a las carreras de ciertos celebrados novelistas españoles desde la transición a la democracia. Ha publicado artículos de investigación en revistas como *Hispanic Review*, *Hispania*, *Boundary 2* y el *Journal of Latin American Cultural Studies*. También ha publicado ensayos y crítica en *The Nation*, *Slate*, *Dissent* y *Public Books*, entre otras revistas. Actualmente ejerce como miembro investigador internacional en la Kulturwissenschaftliches Institut Essen.

Mónica Szurmuk es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en Argentina. Es autora, editora o coeditora de los siguientes libros: *Mujeres en viaje* (2000), *Women in Argentina, Early Travel Narratives* (2001), *Memoria y ciudadanía* (2008), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (2009), *Sitios de la memoria: México Post '68* (2014), *The Cambridge History of Latin American Women's Literature* (2015), *Entre mundos y lenguas: las cartas de un maestro de la Alliance Israélite Universelle desde Entre Ríos* (2018), y *La vocación desmesurada: Una biografía de Alberto Gerchunoff* (2018). Es la editora de la serie *Latin American Literature in Transition* de la Cambridge University Press.

Ana Wortman es investigadora del Instituto Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y profesora de Sociología Contemporánea. Co-coordina el Grupo de Trabajo

Arte, cultura y sociedad de FOMERCO, Foro Mercosur. Ha trabajado sobre identidades juveniles, clases medias urbanas argentinas, enfocándose en el consumo de cine y la música; políticas culturales y más recientemente sobre gestión de las iniciativas culturales de la sociedad civil en torno al fenómeno de la cultura independiente. Entre sus libros se cuentan *Construcción imaginaria de la desigualdad social* (2007), *Entre la política y la gestión de la cultura y el arte. Nuevos actores de la Argentina contemporánea* (2009), *Mi Buenos Aires querido. Entre la democratización cultural y la desigualdad educativa* (2012) y *Un mundo de sensaciones. Productores y consumos culturales en el siglo XXI* (2018).

Nuevos acercamientos a los estudios latinoamericanos

Cultura y poder

Este volumen realiza una cartografía de los últimos veinticinco años del campo de los estudios latinoamericanos organizada por *giros*. Sus dieciséis capítulos, que recorren desde el giro de la memoria, el decolonial, el transatlántico, hasta el afectivo, incluyen tanto una revisión de la bibliografía clave para entender el cambio paradigmático respectivo y sus efectos en el campo más amplio de los estudios latinoamericanos, así como una evaluación sobre los logros, posibilidades y limitaciones de la mutación estudiada. A través de un panorama amplio, aunque no exento de controversias ni polémicas, de la radical transformación de los temas, problemas, alcances y presupuestos epistemológicos y metodológicos del campo en ese periodo, sugiere algunos caminos para el futuro inmediato.

