

Crítica poscolonial y estudios culturales: conversaciones inestables

Cuadernos de trabajo

Yissel Arce, Frida Gorbach y Mario Rufer
(coordinadores)

Con:
Valeria Añón
Laura Catelli
Mónica Cejas
Alejandro De Oto
Eduardo Restrepo



Crítica poscolonial y estudios culturales: conversaciones inestables

Yissel Arce, Frida Gorbach y Mario Rufer (coordinadores)

Con:
Valeria Añón
Laura Catelli
Mónica Cejas
Alejandro De Oto
Eduardo Restrepo

Cuadernos de trabajo 1

Doctorado en Humanidades – Estudios Culturales y Crítica Poscolonial
Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

México, 2023



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

RECTOR GENERAL

José Antonio de los Reyes Heredia

SECRETARIA GENERAL

Norma Rondero López

RECTOR DE LA UNIDAD XOCHIMILCO

Francisco Javier Soria López

SECRETARIA DE UNIDAD

María Angélica Buendía Espinosa

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

María Dolly Espínola Frausto

SECRETARIA ACADÉMICA

Silvia Pomar Fernández

JEFE DEL DEPARTAMENTO DE EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN

Teseo Rafael López Vargas

Formación y diseño: Concepción Ramírez Watanabe

Imagen de portada: Marta María Pérez Bravo. De la serie Caminos, 1990. 40x50 cm.

Primera edición, 2023

ISBN de la obra: 978-607-28-2820-9

D.R. 2022, Universidad Autónoma Metropolitana,

Unidad Xochimilco

Calz. del Hueso 1100,

Col. Villa Quietud, Alcaldía Coyoacán

C.P. 04960, Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	4
Conversar como refugio, interrogar como apertura <i>Por Mario Rufer</i>	
CONVERSACIÓN I	8
Modulaciones Poscoloniales: cuerpo, representación y método <i>Invitado: Alejandro De Oto</i>	
CONVERSACIÓN II	18
Lo colonial en la contemporaneidad: arqueologías de la racialización y del mestizaje <i>Invitada: Laura Catelli</i>	
CONVERSACIÓN III	32
Estudios culturales: la importancia de “la calle” y la apuesta política por un razonar sin garantías <i>Invitado: Eduardo Restrepo</i>	
CONVERSACIÓN IV	43
Estudios culturales, estudios literarios, crítica (pos)colonial: el problema de la representación <i>Invitada: Valeria Añón</i>	
CONVERSACIÓN V	56
Estudios feministas en clave descolonial <i>Invitada: Mónica Cejas</i>	

PRESENTACIÓN

Conversar como refugio, interrogar como apertura

Por Mario Rufer

Historiador por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Doctor en Estudios de Asia y África, Especialidad Historia y Antropología por El Colegio de México (Colmex). Profesor-Investigador Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco (UAM-X). Escribe sobre estudios culturales y crítica poscolonial, y sobre usos sociales del pasado y de la temporalidad: nación e historia pública, archivo, memoria, museos. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Entre sus libros, como autor o editor, se encuentran *La nación en escenas. Memoria pública y usos del pasado en contextos poscoloniales* (El Colegio de México, 2010); *Entangled Heritages. Postcolonial perspectives on the uses of the Past in Latin America* (co editado con Olaf Kaltmeier, Routledge, 2017); *La colonialidad y sus nombres* (CLACSO- Siglo XXI Editores, 2022).

El material que compone estas “conversaciones inestables” surgió de la docencia en un programa de doctorado en plena pandemia por el virus de la Covid-19. Dentro del Doctorado en Humanidades, línea Estudios Culturales y Crítica Poscolonial (posgrado de la Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Xochimilco), pensamos un seminario como posibilidad para invitar a colegas y amigxs, con quienes veníamos trabajando desde hacía años, a conversaciones virtuales que fueran moduladas por los estudiantes. El seminario, en aquel momento titulado Estudios culturales y crítica poscolonial: f(r)icciones posibles, estuvo coordinado por quien escribe estas líneas, junto con Frida Gorbach y Yissel Arce, y tuvo lugar en pleno confinamiento pandémico por vía totalmente remota, entre septiembre y noviembre de 2020.

La vía remota abría dos posibilidades: invitar a colegas de diferentes partes de América Latina a conversar virtualmente en el formato clásico del seminario (lecturas previas y discusión grupal), y grabar las conversaciones sostenidas en las plataformas digitales disponibles. Los coordinadores invitamos, por orden de aparición en las sesiones, a Alejandro De Oto (Argentina), Laura Catelli (Argentina), Eduardo Restrepo (Colombia), Valeria Añón (Argentina) y Mónica Cejas (México). Todxs ellxs con producción sostenida en investigación acerca de poscolonialismo, colonialidad, estudios culturales críticos. Todxs ellxs, también, compañeros de rutas de reflexión de quien escribe estas líneas y del posgrado mismo desde hace años, compartiendo congresos, coloquios y órganos de difusión en distintas latitudes de América Latina. A su vez, el formato de “conversa” —no clase magistral ni “paper” ni conferencia— nos posibilitaba otra dimensión: trabajar con estudiantes sobre la “cocina” misma de la investigación -una metáfora presente en la sesión con Alejandro De Oto—, y hablar desde las preguntas incómodas nunca confesadas en nuestros escritos, sobre eso que aparece como una falta fundacional en nuestros trabajos, o sobre aquello que, dirá Valeria Añón, rodea en forma de silencio al archivo y, sin embargo, es capaz de ser figurado como pregunta o advertencia: como quien propone un sobresalto para horadar el presente.

Hacer estudios culturales desde la crítica a la colonialidad implica, por lo menos, extrañar las nociones de herencia y ontología en la filosofía, las ideas de archivo y secuencia de la historia, las formas de la observación y la configuración del campo en la etnografía, las predilecciones de archivo y canon en la literatura. Desde esas incomodidades fundacionales, en estas conversaciones pretendemos pensar con preguntas más que con argumentos resolutivos y sobre todo, sostener los interrogantes perdurables como elementos señeros para una política del presente. De ahí el subtítulo de *conversaciones inestables*

que secunda estos cuadernos: las intervenciones de los “conversantes”, entre los que me incluyo, están atravesadas por la duda genuina, por la reticencia a la fijación: son reflexiones en tránsito, en algún modo potentes en su rechazo a la totalidad y a la sistematización. Se trata de pensar atravesando la fragilidad y la contingencia. Desde ese lugar, las ideas vertidas están rubricadas por la voluntad no negociable de interrogar desde los cuerpos y por el retorno punzante del reclamo de Fanon que cierra *Piel negra, máscaras blancas*: “¡oh cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!” (Fanon, 2009, p. 154). De Oto se encargará de recordarnos en la primera conversación que Fanon alude aquí al cuerpo y a su materialidad como principio de la interrogación (y no necesariamente a la razón ni al sentido directamente). Algo similar aparece en la conversación con Mónica Cejas: los feminismos descoloniales exigen habitar los conceptos, encarnarlos; incluir en su genealogía no sólo el *explanans* argumental sino la amalgama afectiva que los hizo emerger contextualmente, la ira o la rabia que los lanzó allí donde no había manera de comprender desde el canon, y proponer el uso de diferentes nociones no como un pastiche sino como polifonía desestabilizadora que impide la sujeción (o al menos la advierte).

La consigna que los coordinadores dimos a lxs estudiantes fue un desafío también. No se los evaluaría “sobre” el seminario, sino “en la ejecución” del seminario. Para cada sesión, dos estudiantes debían revisar la producción del investigador invitado, seleccionar algunos de sus textos que les parecieran relevantes y enviar esa selección a los demás participantes para su lectura con algunas semanas de antelación. El día del encuentro virtual esos dos estudiantes debían presentar al investigador/a, justificar la selección de textos escogida y hacer las preguntas centrales que dispararían la discusión de dos horas que tendríamos después.

La idea detrás era deconstruir las trayectorias mismas de cada “biblioteca” de lectura y del quehacer investigativo: ¿cómo empezamos a leer sobre crítica a la colonialidad, cómo ejercemos un pensar en los *in-between* disciplinares, en sus intersticios? Al respecto, Añón especificará en su conversa que su opción es por “cierto eclecticismo en la aproximación teórico-crítica a los objetos, no por el hecho de que *haga* literatura, estudios culturales e historia, todo a la vez, sino *porque trabajé con otros que piensan desde esos lugares*”: la interdisciplina como un cultivo de la práctica dialógica, manteniendo la tensión constitutiva de sus procederes.

A su vez, ¿qué implica pensar la “marca” de la colonialidad en la producción de nuestros cánones, archivos y discursos? “Lo colonial está presente en los imaginarios, que no entiendo como un conjunto de imágenes flotantes, sino como imágenes que están instituidas y tienen poder instituyente” dice Laura Catelli en su sesión conversada. De esa imaginación emergente estamos hablando: de ese lugar ambivalente y su poder de evocar. ¿Qué enzarza trabajar en estudios culturales con perspectivas situadas desde América Latina? La marca del pensamiento situado está presente en el diálogo tanto como la impronta pandémica: a finales del año 2020 todo lo que ya era inestable se había tornado *sólo esa marca* de fragilidad.

De esas conversaciones sincrónicas entre estudiantes, invitadxs y coordinadores, emergen estos textos transcritos y editados. El resultado es un cuaderno de trabajo y, como tal, está pensado desde la glosa y el comentario: la escritura tachada, las notas al margen, las preguntas sin resolver. Definido por el pulso ínsito de toda charla, no persigue la prolijidad ni el cierre. Exhibe más bien los interrogantes que emergieron de la lectura atenta de una generación de estudiantes en estudios culturales y crítica poscolonial que, a la par que estaban moldeando los objetos de investigación para sus disertaciones doctorales, concertaron preocupaciones metodológicas y epistemológicas: ¿cuál es el acuerdo por el cual los conversantes seguimos llamando “colonial” a nuestra modernidad? ¿Qué preguntas necesarias sobre la temporalidad y la imaginación conceptual abre esa premisa? ¿Cómo trabajar la noción de archivo desde esa constatación?

La crítica a la colonialidad desde el posgrado en cuestión se piensa atravesada por las preocupaciones de los estudios culturales: trabajar allí donde los lenguajes y la mediación de las producciones simbólicas exigen una reflexión con dimensión política sobre la producción de saberes. Para decirlo de un modo

más conciso: se trata de articular problemas de la representación en un presente atravesado y moldeado por la colonialidad (en sus avatares de extractivismos, desapariciones, silenciamientos, “ruinaciones”, reediciones de conquista y sobrevivencias). ¿Alcanzan nuestras palabras, nuestros conceptos, para enunciar? ¿No estamos ante una perplejidad en la capacidad de imaginar y de nombrar? Laura Catelli lo dice con claridad en estas páginas: para poder acceder a una beca posdoctoral en Argentina no pudo “nombrar” al poscolonialismo en su proyecto sobre literaturas coloniales a inicios de los años 2000: eso no era “serio” ni canónico ni necesario. El mapa cambió a fuerza de intempestivas (al menos Argentina ya no pudo desconocer fácilmente su honda raíz colonial después de las crisis iniciadas en 2001, y el repertorio de crítica a la colonialidad se abrió notorio paso). Pero el interrogante persiste: ¿qué formas del tabú adquieren ciertas designaciones y por qué?

Ann Laura Stoler llamó recientemente “afasia” a este síndrome contemporáneo: “la afasia es una condición en la que la oclusión del conocimiento es a la vez un desmembramiento de las palabras desde los objetos a los que se refieren, una dificultad para recuperar los componentes semánticos y léxicos de los vocabularios, una pérdida de acceso que puede rayar en la disociación activa, una dificultad para comprender lo que se ve y lo que se habla” (Stoler, 2016, p. 122). Stoler parece decirnos que hemos desaprendido cómo nombrar lo que persiste en términos de prácticas imperiales, actitudes de saqueo territorial por sobre las soberanías vernáculas y formaciones de racialización que remiten claramente a prácticas coloniales pero que son, al mismo tiempo, *otra cosa*. Estar afásicos es, en esta clave, no solo una condena sino una apertura: un llamado a imaginar un repertorio desde la perplejidad.

La afasia se profundiza si pensamos que el presente de estos cuadernos es uno atravesado por las circunstancias pandémicas: la desorientación y la vulnerabilidad. Pero ese “tiempo” (el de la guerra, el pandémico, el de la “crisis”) es fenomenológico siempre, a la mano del cuerpo, en absoluto trascendente. En la conversación con Alejandro De Oto transitamos la dificultad de pensar los *a priori* kantianos del tiempo y del espacio desde cuerpos racializados. Y no se trata solamente de “insertar” la variable raza para parroquializar el pensamiento local, sino de modular el pensamiento “universal” atravesándolo por las incomodidades que exigen, al decir de Bhabha (2002), el paso de la historia por la teoría. Las nociones de “saturación de poder” o de “ciudadanía algorítmica” no son productivas si no se tamizan por las variables de la diferencia y la racialización. Por eso, nos dice De Oto en su conversación, “cuando uno ve las situaciones que describe Fanon sorprende, por ejemplo, que intervenciones filosóficas como las de Agamben con sus conceptos de *nuda vida* y *homo sacer*, no hayan pensado en las tramas del colonialismo”. Se trata entonces no de negar nuestras bibliotecas originarias, sino de interpelar su carácter de autoridad, suspenderlo un momento para habitarlo con una oscilación, una especie de concesión hermenéutica.

Esa concesión necesita, sin embargo, de un pensamiento sostenido sobre la forma: sobre el lugar de nuestras operaciones con los lenguajes en la producción de la crítica. Hacia allí nos conduce Valeria Añón cuando enhebra: “de Gramsci no me interesaron los textos más famosos sino las cartas, en especial las que escribe a sus hijos mientras está en la cárcel. Me interesó, a propósito de una posdata a su hijo Dino en la que le dice que quizá él no ha visto lagartijas, pero son una especie de cocodrilos que quedan siempre chiquitos; o sea, la capacidad de la metáfora para reconstruir una experiencia vedada. Hay aquí una pregunta por la enunciación. Esa pulsión por conocer, explicar y comprender un mundo al otro, pero también por el poder de la escritura”. De qué modo la metáfora es clave —y no sólo la mimesis— para producir y gestionar un universo de posibilidades, de aperturas, en nuestros espacios.

Pugnar por una elección situada del repertorio de conceptos es un ejercicio necesario que atraviesa todas las conversaciones. Para Eduardo Restrepo “el problema de mucha de la antropología es no poder vincularse con las prácticas más que a través del ejercicio teórico previo en su afán sistemático, disciplinar, profusamente libresco. No es suficiente con leer sesudos textos, escribir elocuentes artículos o hacer movilizadoras ponencias. El texto no reemplaza al mundo”. En efecto, hemos recibido al mundo en ese ejercicio de espera del discurso armado, del “marco teórico”: un lenguaje edificado espera al *Otro* en

un lugar y allí lo recibe, lo aguarda y lo recorre —lo transcribe y lo representa—, dirá De Certeau (2006) sobre el funcionamiento del discurso médico, jurídico y etnográfico y su trabajo específico con la cita y la autoridad textual. “A tu teoría le falta calle” nos recrimina Restrepo, que es una forma de decir con De Certeau: a tu teoría le hace falta esperar al otro en la encrucijada de un interrogante, no de un discurso.

La metáfora en Añón, la analogía en De Oto, el acertijo en Mónica Cejas: todas estas conversaciones proponen el trabajo con figuras retóricas que nos impelen a un ejercicio político de la imaginación mediante una incisión en el lenguaje. Y cuando digo político lo refiero en un sentido específico: un ejercicio de desacuerdo con las inercias que sosiegan las tesis y las teorías; de tachar, parafraseando a Pessoa, “los caminos que nos han llevado siempre a los mismos lugares”. La preocupación por los lenguajes en estas conversaciones es de notoria sutileza: nadie esgrime en estas páginas la ficción tranquilizadora y peligrosa de un canon “otro” (hablar “desde el sur”, por ejemplo, como una especie de exterioridad redentora). Si se necesitan figuras retóricas es justamente para alterar el lenguaje de lo mismo sin dejar de habitar el repertorio que nos reúne y nos concede el derecho a hablar e interpelar. De Mijail Bajtin a De Certeau sabemos que el lenguaje es un espacio de disputa que se activa justo allí donde se interroga y se marca con el cuerpo —no donde se silencia y se abisma en la voz—. Habitar problemáticamente los lenguajes de la ley, el derecho, la justicia, el Estado, la ciudad letrada, la nación, la ciudadanía y el género, es un desafío mucho más desafiante y poderoso (por profundamente histórico) que pensarnos “por fuera de” cualquiera de esos lexemas.

Por último, diré que pensamos estas conversaciones inestables como material de clase y de discusión en aulas (ojalá físicas y corporalmente habitadas más que virtuales, ya que no se hace comunidad entre pantallas). Lo lanzamos para que sirva no tanto de “fuente” (con pretensión de autoridad), como de soporte para más notas, más tachaduras y comentarios glosados. Y ojalá debajo de las enmiendas posibles, se lea apenas nuestro ejercicio de imaginar una crítica a las formas estabilizadas del presente en universidades y centros de investigación: una invectiva a sus cánones, a sus procedimientos, a su “gran costumbre” tan difícil de sacudir (en la doble acepción castellana del verbo: remover y hacer vibrar).

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial [1994].
De Certeau, Michel (2006). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana [1975].
Fanon, Franz (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal [1951].
Stoler, Ann Laura (2016). *Duress: imperial durabilities in our times*. Durham: Duke University Press.

CONVERSACIÓN I

Modulaciones Poscoloniales: cuerpo, representación y método

Invitado: Alejandro De Oto

Profesor-investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional de San Juan. Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina. Estudió licenciatura en Historia, y maestría y doctorado en Estudios de Asia y África en El Colegio de México. Impartió clases de Historia en la Universidad Nacional de la Patagonia, donde también dirigió la Maestría en Letras. Ha sido Research Fellow en Brown University y cuenta con una extensa producción académica.

EL MARCO DE DISCUSIÓN

Alix Almendra

A partir de la propuesta de Alejandro De Oto sobre el título que da nombre a esta sesión, el artículo que él mismo nos proporcionó (“Modulaciones poscoloniales y conocimiento”) y otros dos que nosotros elegimos (“Con la escritura de Fanon al alcance de la mano: teorías, viajes y representaciones” y “Notas metodológicas en contextos poscoloniales de investigación”) del libro *Metodologías en contexto* (2017), editado por él con Mariana Alvarado, queremos destacar algunas resonancias de estas lecturas como preámbulo a la exposición.

Un primer asunto es la discusión central sobre el lugar de la representación, que podría ser una ilusión de estabilidad de los espacios epistemológicos y disciplinares, así como las tensiones que Alejandro propone sobre pensar las arenas de producción de conocimiento como afectaciones de un espacio político y cultural. En segundo lugar, destaca el tema del signo ideológico y del signo nativo, un problema que atañe al lenguaje y a la escritura, el cual nos lleva directamente a Fanon. Por último, reflexionar acerca de la teoría o el pensamiento teórico como género y el compromiso generado con implicaciones metodológicas que son heterogéneas, además de esos *pathos* que menciona y conforman, como Alejandro lo llama, “la cocina metodológica”.

Hay una serie de textos que hemos revisado en el curso del doctorado que valdría la pena tener presentes como complemento a esta discusión: la introducción “Pensar lo colonial” (De Oto, Catelli y Rufer, 2018); “La analogía colonial” (De Oto, 2018a); y “Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual. El ‘colonialismo interno’ en la obra de Pablo González Casanova” (Gandarilla, 2018); “A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación” (De Oto, 2018b), “Géneros confusos. La re(con)figuración del pensamiento social” (Geertz, 1980) y “Teoría viajera reconsiderada” (Said, 2015).

Fernando Mosqueira

Además de lo descrito por Alejandro, quisiera trazar dos ejes gravitatorios, por llamarlos de alguna manera, los cuales ayudan a articular ciertas problemáticas de las investigaciones que estamos desarrollando. El primero deriva de “Notas metodológicas en contextos poscoloniales de investigación”,

cuando él cierra con la propuesta de tres niveles: epistémico, teórico y la analogía que hace con ya mencionada “cocina metodológica”. A partir de la alteración del signo ideológico que fluye entre los regímenes de visualidad, la producción del conocimiento vinculado a una metodología, y el lenguaje y la escritura, ¿cómo podríamos incluir la diferencia en nuestro quehacer intelectual?, ¿cómo acercarnos a esta dimensión del no ser?, ¿qué nos llevaría o nos apunta a una razón contextual?

Un segundo eje gravitatorio sería el otro lado de la moneda: los procesos de subjetivación de la alteridad expresados en esos otros procesos de modernidad-colonialidad. Me gusta mucho la metáfora de “la cocina” porque nos alienta a pensar el aprendizaje o el pensamiento crítico como un proceso de alimentación, un proceso biológico- corporal, que con Fanon pondría en primer plano el signo corporal, la racialización y la aparición de las fantasmagorías del otro, como se desarrolla en el capítulo “Cuerpo colonial, espectros y afección” (De Oto, 2013).

EL PROBLEMA DE LA REPRESENTACIÓN: CUERPO Y CONCIENCIA

Alejandro De Oto

Comenzaré refiriéndome a algunos de los temas destacados por Alix y Fernando. Empezaré por el asunto de la representación, un tópico caro a todos quienes nos inscribimos en las artes, las ciencias humanas, la filosofía etc. En los últimos diez años he estado muy volcado a discusiones que ocurren en el escenario de intervenciones filosóficas, particularmente con relación a América Latina.

Cuando entré a trabajar como investigador nacional en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina, lo hice por el flanco menos pensado: la filosofía. Yo pensaba que era historiador de origen por muchas de las preguntas que están alrededor del problema de la temporalidad, pero un poco por casualidad me introduje en las discusiones acerca de las genealogías de la filosofía en América Latina. Advertí que cuando recorrías mínimamente cualquier clase de historia posible para ver si había alguna parentela con los autores que yo estaba acostumbrado a leer, con las matrices teóricas que estaba acostumbrado a habitar, apareció lo que genéricamente llamamos “crítica poscolonial” y, con ella, las lecturas del “universo fanoniano”. Se cruzaron, entonces, las clásicas lecturas vinculadas con la revolución del Tercer Mundo con lecturas fenomenológicas y la escritura fanoniana. El resultado es un universo sumamente heterogéneo y complejo.

Cuando me propuse discutir la filosofía latinoamericana con esos pensadores del Caribe, di con el viejo dilema de la representación, que en la filosofía conduce a los clásicos griegos. Los que estamos acostumbrados, por ejemplo, a pensar más en los términos de la antropología, de la etnografía, o ciertos registros de la propia historiografía, no percibimos tan claramente la propia operación del *logos*, su despliegue y relación con la escritura, algo que pensadores franceses contemporáneos como Derrida, por ejemplo, habían sugerido como una tarea urgente dentro de la matriz del pensamiento occidental.

Cuando me di cuenta que una de las luchas más intensas en términos epistemológicos, metodológicos y políticos de buena parte de las escrituras anticoloniales, las de Fanon y todos aquellos implicados en las estéticas y las políticas de la negritud, era el problema de la representación, descubrí un doble pliegue: se trataba no solamente de la relación entre pensamiento y representación, entre pensamiento, escritura y representación; sino de todas las disposiciones que la relación ‘pensamiento-cuerpo’ supone. Por lo tanto, los procesos de racionalización, género, sexo, entre otros, atravesaban esa relación colonial. Se trata de una zona de tensión que merece mantenerse abierta.

Una de las preguntas ineludibles de orden filosófico es ¿cómo cerramos esa distancia gigantesca entre una idea de la conciencia y una idea del cuerpo? Las lecturas que yo tengo de Fanon, Césaire y otros pensadores caribeños, están fuertemente atravesadas por esa relación. Es decir, todo el tiempo hay un

intento de ajustar cuentas con esa distancia entre conciencia y cuerpo. No es casual, por dar un ejemplo, que uno de los finales más significativos de uno de los libros célebres de Fanon termine diciendo: “¡Oh, cuerpo mío, haz de mí alguien que interrogue siempre!” ¿Qué implica esa idea del cuerpo interrogando? Porque hay una demanda, justamente, de una materialidad que de otro modo aparece ausente y donde inclusive la discusión sobre el propio signo ideológico y las formas de desestabilizar ese signo serían impensadas si no aparece esa dimensión del cuerpo actual.

La cuestión, por lo tanto, del cuerpo colonial, de los espectros y las afecciones, se ajustaba muy bien a las problemáticas planteadas al principio de esta sesión. Existe una discusión, como saben, por el lado de Derrida, acerca de la espectralidad, pero hay otra de las escrituras anticoloniales que va más allá de la sobreintegración en términos ontológicos, es decir, “aquí el cuerpo real, aquí el fantasma”. El ejemplo tal vez más potente y más impresionante es ese momento fanoniano cuando el martiniqués está tratando de describir el momento de mayor desafiación, ese “no poder tener para sí”.

Con respecto a la escritura, Fanon me permite pensar las posiciones que tenemos con respecto a otras escrituras en las cuales nuestros propios cuerpos transitan; conversaciones distintas a las agregaciones ontológicas, duras, que supone decir “cuerpo racializado”. Esta distinción entre espectros o fantasmas es importante para reconocer a los primeros como operaciones que no necesitan realizarse en un cuerpo, tanto durante el tránsito como hacia el futuro, pero que están todo el tiempo interviniendo en la operación mágica de la representación como un dispositivo que homologa diferencias, que estabiliza identidades. Son presencias muy concretas porque están ahí tensando la cuerda.

Fanon era un prolífico lector y se formó con muchas de las lecturas de mediados de siglo xx francés, entre ellas *Fenomenología de la percepción*, de Merleau-Ponty. Ese texto busca colapsar la diferencia entre cuerpo y conciencia representacional, una suerte de distancia que no debe estar presente cuando pensamos el modo en que se generan conocimientos prácticos. Merleau-Ponty plantea que hay esquemas corporales que nuestro cuerpo diseña para producir conocimiento práctico en el mundo, que hacen que parezca natural nuestra relación con los otros objetos en el espacio social, en el espacio intersubjetivo y con respecto a los objetos inanimados. Esta naturalización de las relaciones del cuerpo no es ideológica. No se trata, y lo cito aproximadamente, de una conciencia representacional que esté operando, sino de pura corporalidad desplegándose, pura relación con las otras dimensiones de la vida social. No hay una conciencia que le ordena a mi mano moverse en este momento de este modo, sino que mi cuerpo lo hace porque está acostumbrado a que cuando hablo mueva las manos. Y sabe que no voy a golpear la computadora que tengo acá a la derecha porque tiene un conocimiento práctico que permite que funciones, justamente, sin que yo esté representando el espacio en el cual mi cuerpo se mueve.

Fanon leyó a Merleau-Ponty a la par que está tratando de pensar cuál es el lugar para un cuerpo negro en la relación social que el colonialismo provee, produce y ofrece en casi todos los discursos disponibles de mediados del siglo xx en Las Antillas. Se da cuenta que al estar su cuerpo racializado, el espacio y el tiempo no se naturalizan de ese modo. Y hablamos de dos variables muy caras a la Historia como disciplina. Sin embargo, espacio y tiempo son dos coordenadas que me han sido allanadas, están expropiadas de mi posibilidad de conocimiento práctico del mundo cuando mi cuerpo está racializado, cuando mi cuerpo atraviesa procesos de racialización, dirá Fanon.

Lo anterior me conduce a los llamados esquemas históricos raciales, es decir, los componentes de esos discursos civilizatorios, coloniales y racistas, que señalan insistentemente, como bien hace ya más de 30 años nos enseñó Homi K. Bhabha, que por medio de la repetición y el proceso del estereotipo se afianza una suerte de verdad sustancial para las relaciones sociales. Puedo establecer una distancia y reírme, pero después hay otra instancia, que es la de la mera articulación de la relación intersubjetiva, cuando me encuentro con alguien más que no es negro. Así fue el caso de Fanon. Cuando mi piel aparece como la primera referencia, se quiebra cualquier posibilidad de relación; cuando me dejan tres lugares libres en el tren; cuando me dicen: “no puedes subir porque eres negro”; cuando establecen una distancia social que no es la de la pandemia, sino otra vinculada con la aparición de una piel racializada, de un

cuerpo no adecuado (podríamos pensar inclusive en el trabajo de William Edward Burghardt Du Bois en Estados Unidos) para pensar en términos del *socius*, para pensar el modo en que se puede producir una articulación intersubjetiva.

Cuando uno ve estas situaciones que describe Fanon sorprende, por ejemplo, que intervenciones filosóficas como las de Agamben con sus conceptos de *nuda vida* y *homo sacer*, no hayan pensado en las tramas del colonialismo. La idea que Fanon pone en juego es que mi cuerpo no es adecuado para ningún esquema. Entonces sobreviene una pregunta muy potente: si no está disponible para ningún esquema, tampoco puede moverse con demasiada comodidad o con ninguna comodidad, si se sigue pensando en términos de la representación, que ahora tiene apellido y es la representación colonial, de los discursos coloniales, de las prácticas sociales en el colonialismo.

Frente a estas percepciones, me interesan mucho las decisiones epistemológicas y metodológicas que uno detecta en muchos textos escritos con voluntad política rebelde. Fanon busca pensar un modo de ciudadanía para aquellos cuerpos fuera de cualquier posibilidad intersubjetiva y decide producir todo el gasto representacional que le queda a esa relación. Fue así que me di cuenta que cuando uno discute la representación, nunca eres un objeto o una relación que ocurre independientemente del contexto, en términos filosóficos, sino que tiene lugar en una encrucijada específica de ese discurso o de una práctica intelectual, teórica y política.

Hoy estamos más acostumbrados a ese tipo de operaciones, pero yo estoy hablando de un texto de 1952. Sigo pensando en la enorme potencia heurística que el pensamiento de Fanon abre. Muchas lecturas contemporáneas sobre él privilegiaron el tema de la Revolución del Tercer Mundo; sin embargo, a mí me interesa ese gesto representacional de agotar todo el combustible que le queda a una relación intersubjetiva y que es llevada casi al paroxismo.

Un asunto clave con la representación son los anclajes. Fanon acelera el gasto representacional que está en juego en esos discursos racializados porque su interés es mostrar que pueden girar sobre sí mismos. Entonces, ahí aparece la otra imagen no tan potente en él, que es, “si yo acelero ese gesto, sin duda voy a ir hacia un lugar terrible”, porque los discursos desafiatorios en cualquier sentido que los quieran asumir son horribles, pero también es cierto que se trata de una plataforma para un auténtico surgimiento, evocando a Simone de Beauvoir.

Esa “zona de no ser” que aborda Fanon, y encontramos en Merleau-Ponty en otra dirección, es la de mayor gasto representacional de esos discursos desafiatorios. Pienso que, con ello, el filósofo antillano encuentra la posibilidad de negociar el signo de otra manera, de convertirlo en un objeto de disputa de otro modo; así también como se da con las palabras y las cosas, se da con las palabras y los cuerpos.

Existe también una lectura sociologizante del trabajo de Fanon, la cual considera que el filósofo habla de un mundo donde están los no vivos, los que no tienen afiliación posible. Entonces, consideramos una zona del no ser y otra del ser. En esta última estamos todos los blancos, heterosexuales, de altos ingresos y, en general, quienes se sitúan dentro de la normatividad estándar; y en la otra, los despojados. Semejante lectura es “un crimen de representación”. Y no por la existencia de desigualdades y procesos de normalización, sino porque en el caso fanoniano están en juego operaciones epistemológicas, políticas y metodológicas mucho más complejas.

También hay una pregunta fanoniana matizada por la experiencia de los cuerpos, de las relaciones intersubjetivas, de las representaciones de la raza; es una pregunta por el quehacer. Por eso rehúyo de las categorizaciones inmediatas al pensamiento de Fanon y me inclino por recuperar la idea de modulaciones (en el sentido del artículo que escribí y citaron al principio). Esa “zona de no ser” fanoniana es problemática. ¿Qué hacer con los binarismos?, ¿con las relaciones estabilizadas por las identidades políticas, culturales, raciales, etc.?, ¿con los imaginarios raciales? Si entendemos esa *zona de no ser* como una forma de actuar frente a los procesos de la representación, evidentemente se desagregan las cosas de un modo menos evidente. La metodología no se convierte, por ejemplo, en una suerte de operación terrorista en la cual hay pautas a seguir frente a los distintos objetos o materiales de

investigación, sino un pacto muy sutil, muy complejo. Siempre hay zonas de tensión y de negociación en las que está en juego la posibilidad de integrar, en el sentido de *la zona de no ser* como categoría sociologizante, el problema *del signo ideológico* en disputa, no solo de lo que vulgarmente llamamos realidad, sino también del discurso.

EL MÉTODO COMO ANALOGÍA

Todos esos regímenes de la alteridad que conocemos tan bien, del “ellos y nosotros”, todas estas producciones de la diferencia desde el interior de *la lógica del sí mismo*, como decían los filósofos de mediados del siglo xx, *nosotros en sí mismos*, tienen implicaciones metodológicas, pues pensamos a partir de cierta noción de gasto representacional. Fanon alimenta esta posición cuando discute con Sartre *el proceso de la negritud*; y lleva al paroxismo *los gestos de la negritud* para mostrar cómo esa operación afincada en fuertes identidades puede terminar en un fracaso político. O cuando discute con los escritores africanos, en una vuelta de tuerca de esta posición, y los conmina a no seguir hablando de África como su patria, porque nunca se descolonizarán, pues la descolonización siempre ocurre en cuerpos, territorios y espacios concretos. Fanon imagina que ese espacio es el nacional. Es decir, si hay algún lugar en donde se producen las resistencias, para pensar con Foucault, o para pensarlo con toda la literatura política alrededor del problema de la resistencia, está siempre situado, pero es ahí en la zona donde lo ubicas, en donde puedes hacer este ejercicio *del gasto representacional*.

Y esto viene a cuento por la pregunta “¿por qué pensar la metodología como *una cocina?*” A raíz de un curso para CLACSO con otras colegas, surgieron una serie de preguntas relacionadas con las preocupaciones del investigador cuando trabaja en el campo y que no suelen figurar en los manuales clásicos: ¿cómo surgieron algunos problemas cuando se investiga?, ¿cómo se resolvieron?, ¿qué cosas permanecieron abiertas? Se trataba de un ejercicio que permitiera ensayar una nueva heurística para pensar *esa zona de no ser fanoniana*. La evocación de *la cocina* venía de mis compañeras que trabajan en clave feminista y veían este lugar con interés dadas las experiencias históricas patriarcales que se desplegaban con relación a la imagen de la cocina como núcleo de socialización.

He escrito algunos textos con Leticia Katzer, quien ha realizado un extenso trabajo etnográfico en Cuyo, en las provincias de San Juan y Mendoza, donde la población rural mayoritaria pertenece a la etnia warpes, uno de los grupos originarios de la región. Tras haber sido una zona muy acuática en otros tiempos, ha sufrido los efectos de la desertificación a causa de las represas. Hay gente que vive en mínimas unidades habitacionales muy separadas entre sí por kilómetros de distancia. Una práctica habitual de las personas que viven en esa zona es salir a caminar, “a campear”. Es muy común escuchar a casi todos los rastreadores decir que en el campear “se corta el rastro”. ¿Qué significa *cortar el rastro?*: cruzarse, por ejemplo, con rastros de animales que van en una dirección, pisadas humanas que van en otra. A partir de ese seguimiento de las huellas, las personas pueden reconstruir todo un sistema de relaciones que está ahí latente y es significativo. Dichas huellas, además, avisan de una sociabilidad que no aparece necesariamente en primer plano, ni en segundo, ni en tercero; es una configuración casi espectral.

En ese sentido, la espectralidad en los textos de Fanon, por ejemplo, los textos anticoloniales, la imaginaba de manera semejante a la de los habitantes de Cuyo: “transitar por esas escrituras cortando el rastro”. Y esto lo pienso como un ejercicio casi poético. No encontrarás en esa escritura los grandes agregados de la perfecta conducta revolucionaria, la perfecta conducta anticolonial, la perfecta conducta antirracista y todo su sistema de relaciones, sino que hallarás zonas altamente inestables, muy frágiles desde el punto de vista de su ligazón, muy sutiles. Existe el riesgo de arribar a conclusiones no necesariamente correctas, pero que articulan posibilidades de pensar, una heurística abierta con respecto a la lectura. En ese sentido, yo pienso la escritura como una suerte de lugar que nos permite movernos como los campeadores warpes.

Así, las analogías, como la de los campeadores y la cocina, las evoco del modo en que Clifford Geertz las vincula con el problema del conocimiento. Suelo usar en mis cursos de metodología el texto de este antropólogo donde desarrolla las relaciones entre analogía y conocimiento científico (1991). Para él, la analogía no es un conocimiento de segundo orden. Los sistemas mentales que armamos para nuestros trabajos a veces provienen de zonas distintas a las de un desarrollo conceptual sistemático o de nuestros delimitados objetos de investigación. La analogía es una operación que nos permite entrar y salir de dichos sistemas. La otra intuición poderosa que había en Geertz era la del texto. Es decir, muestra una especial sensibilidad frente a la emergencia de diferentes discursos en el reino de las ciencias.

Cuando pensamos con Mario Rufer y Laura Catelli el *dossier* aludido al principio de la presentación (De Oto, Catelli y Rufer, 2018), abrigamos la idea que todo era colonial, decolonial o poscolonial. Teníamos dos posibilidades: dirimir, disputar ese uso, pero también pensar ¿qué hace posible que todo sea colonial sin *pensar solamente que se trate de una moda*? Es decir, por qué hay un mecanismo de validación de semejantes términos en nuestros procesos de investigación. Y el espíritu de la analogía colonial fue, representacionalmente hablando, una potencia que nos permitió pensar con otras coordenadas.

INTERLOCUCIÓN PARA EL DEBATE

Paulina Álvarez

Hay un término que aparece recurrentemente en tus textos: *modulación*. ¿Vos pensás tu trabajo en términos de *modulación*, la escritura de Fanon también? Cuando escribía mi tesis de maestría, pensé en la *modulación* como un concepto para tratar de un modo no determinístico la relación de fuerzas en contextos locales, o cómo el pensamiento o el trabajo intelectual podían incidir o no en dichos contextos.

En otro tema, a diferencia de mis compañeros, la idea del método como “cocina” me causó cierto escozor, me molestó un poco, porque es el lugar de los subalternos, lo invisible, que solo cuando nos damos un gusto de mirar cómo nos preparan los alimentos, se vuelve interesante, y no solo por cuestiones de género.

Alejandro De Oto

La idea de *modulación* introduce complejidad a procesos que no siempre son previsibles por la manera en que opera la representación. Es importante tenerla presente cuando uno está lidiando con una investigación específica o está preocupado en términos políticos para saber qué hacer, por ejemplo, con las escrituras anticoloniales.

Yo uso el término como parte de los materiales de investigación para estudiar los conceptos con los cuales se discutió el colonialismo a mediados del siglo xx, o también dejo abierta una posibilidad introspectiva respecto a mis propias prácticas políticas, mis modos de configurar categorías.

Yo defendiendo “a capa y espada” la idea de pensar contextualmente. La defendiendo porque me parece muy operativa y es ahí donde se dirimen las cuestiones. No la defendiendo en términos de clausura temática ni de signos que están en disputa. Tener conciencia de ello permite considerar elementos para re-encender un debate, una marca política o epistémica. Por lo tanto, la dicotomía conciencia-cuerpo no tendría que reproducirse en términos binarios cuando uno piensa este tipo de problemas, sino conectar todas esas instancias que están en juego.

No siempre se plantean problemáticas más allá de los efectos del discurso fanoniano para producir una revolución emancipatoria con respecto al colonialismo, pero pasan muchas otras cosas más. ¿Qué

hacemos con esas otras cosas más? Ese despliegue me parece crucial para una política mucho más democrática, en términos de consecuencias que exceden estos espacios; para una política que imagine las heterogeneidades como parte concreta de nuestra vida, que imagine las posiciones autocontradictorias en las cuales habitamos cuando enunciamos políticamente.

Pensar la teoría como género me sigue resultando significativo en el universo de las ciencias humanas, de las filosofías etc. Se trata de pensar metodología y epistemologías sin sobreestructurarlas o concebirlas como sistemas completamente estabilizados e integrados.

Luis Sánchez

Acerca de la analogía del método con *la cocina*, se menciona en el libro *Metodologías en contexto* (Alvarado y De Oto, 2017). Creo que es importante por qué es algo fuera de la disciplina, que entra con la posibilidad de alterar el terreno. Coincido con el asunto de las jerarquías implícitas en ese sitio, pero la mención de la analogía en ese texto no corresponde con esa idea. En ese mismo texto, Alejandro habla de soluciones de compromiso, de *pathos*, cuando uno está frente a materiales tan heterogéneos. ¿Podrías ampliar esta propuesta?

Alejandro De Oto

Cuando tomas decisiones metodológicas o acerca de cómo vas a leer un archivo, estructurarlo y organizarlo, te preguntas qué cuestiones vas a privilegiar en términos de la vinculación de ese texto con otro, o lo que fuera que hagas en una investigación específica. La mayor parte del tiempo estás diseñando herramientas para tratar un problema de investigación. Si después son explícitas en tu trabajo, es otro asunto. Este tipo de interrogantes no se pueden resolver con un manual, no están protocolizadas.

Pero qué pasa cuando te enfrentas con archivos fuertemente integrados como los sistemas filosóficos. La sensación de que la herramienta ya está dada para pensar es muy fuerte. Sin embargo, ¿cuál es la herramienta?, ¿la que provee el mismo discurso filosófico en sus operaciones metodológicas más clásicas: relaciones conceptuales, la lógica de la formulación? En muchos casos, adviertes que hay otros elementos en juego: el régimen de una escritura, el de la analogía, para las cuales no hay disponibilidad instrumental: y al no hallarla, tienes que pensar qué hacer con ella. Y es ahí donde surgen las *soluciones de compromiso*. Tienes que resolver el problema con los materiales disponibles y ¿cuáles son estos?, cierto conocimiento del problema de la metáfora, de cómo funciona, en mi caso, el problema de las analogías, de la representación.

Nunca pensé dichas soluciones como un “servicio a la comunidad”, sino como algo con lo que se lidia contextualmente *in situ*, en el lugar donde estás justamente organizando el archivo o lo que fuera que sean tus materiales. A veces se consigue, otras veces no; en ocasiones, la filiación ocurre entre dos metáforas lábiles que parecen encajar. No es una operación definitiva, sino un lugar de disputa.

Emilio Nocedal

Me resulta muy interesante todo lo que nos propones, desgastar las representaciones, llevarlas a su máximo, pero quizás ahora que estamos trabajando con el protocolo de investigación, me pregunto ¿cómo logro no ser consumido por ello?, ¿cómo plantear un viaje que necesariamente no va tener garantías?, ¿qué hago con ese momento previo antes de ponerme a arreglar los materiales?

Alejandro De Oto

No se trata de olvidar cualquier lógica organizacional de nuestros trabajos. Lo que estoy tratando de trasponer son las opciones más adecuadas para realizar mi investigación, que para otros pueden resultar totalmente insatisfactorias. Tienes que saber qué quieres investigar y poder formularlo es una cuestión clave, eso está fuera de discusión. Yo simplemente estoy tratando de pensar en el contexto de mis trabajos, cómo me enfrento a problemas como el de la representación.

Dicho lo anterior, quiero dejar claro, primero, que no he llegado a una solución en absoluto; segundo, no habría que dejar de preguntarte qué vas a decir de nuevo acerca de un tema muy investigado. Sobre Fanon, hay bibliotecas enteras que abordan su trabajo. Decir algo nuevo parece pretencioso, pero una pregunta relevante sería ¿por qué habría que decir algo nuevo?, ¿qué significaría decir algo nuevo con los mismos materiales de siempre? No significa que la respuesta esté al alcance.

En el caso concreto de mi investigación, una vez que identificas lo que deseas investigar, te encuentras con muchos asuntos pendientes de resolver, por ejemplo, cómo pensar *la zona del no ser, la analogía, las relaciones entre cuerpo y conciencia* a la luz de los sistemas filosóficos latinoamericanos, caribeños, que son el lugar por donde transito, y las teorías que llevan por apellido: poscoloniales.

Luis Sánchez

Acerca de la teoría como género, mencionas la posibilidad de que la teoría funcione como ventrilocuo de la diferencia. Si en algún momento has funcionado de ese modo, ¿cómo sucedió?, ¿cómo lo sorteaste?

Alejandro De Oto

Muchas veces esa diferencia es pensada como la diferencia del sí mismo. Es una suerte de asignación de ese lugar de la diferencia por el cual la teoría parece habilitarse a sí misma para hablar, pero sigue siendo una diferencia producida en el interior del propio registro.

En el sentido de tu pregunta, es complejo plantearse si la teoría podría hablar por los sujetos subalternos de este mundo. Yo tiendo a estar alerta constantemente para no producir intervenciones que tengan que ver con ese registro. El 'hablar por', ya nos enseñó Spivak y muchos otros y otras más, es un horrible gesto representacional, pero a veces hay sofisticaciones un poco mayores. Estoy pensando, por ejemplo, en la etnografía de fines de los años ochenta del siglo pasado planteada por Stephen Tyler, George E. Marcus y Clifford Geertz, entre otros, quienes se preguntaron por la escritura etnográfica y sus gestos representacionales. En cierto sentido, la crítica poscolonial lo pone también en primer plano. Me parece que debemos estar alertas para no cometer crímenes de representación como dije anteriormente.

Producir teoría es una actividad como cualquier otra, tiene sus propias reglas, sus complejidades, pero no creo que haya que atravesarla por esta demanda de pensar a favor de quién hablas y en nombre de quién. Pensar la teoría como género disminuye esa asignación que está en acto cuando asumes hablar de lo real, de la diferencia; el reto es participar de un universo heterogéneo de prácticas y discursos.

Alix Almendra

El caso de Fanon me permite pensar en otro asunto relacionado con la teoría como género. Es un autor y una escritura que siempre se articula con aspectos biográficos; su vida, producción y luchas políticas son muy cortas. Su escritura es epidérmica. Los feminismos han visibilizado de manera singular el conocimiento situado, la construcción de los lugares de enunciación desde donde escriben

las investigadoras. Pienso en una suerte de género biográfico, como si en el intento por hacer una descripción biográfica de quien escribe o quien asume un objeto de investigación, también se transparentaran los procesos de conocimiento. ¿Cómo dar cuenta de ese lugar descentrado?

Alejandro De Oto

Ese es un problema muy interesante porque cuando se trata de pensamientos alternativos con respecto a ciertos núcleos centrales de enunciación, las biografías calzan perfectamente. El gesto representacional en estos casos es un problema político y epistemológico de primer orden. ¿Por qué sabemos tan poco de la vida de Jürgen Habermas? y sí sabemos de toda su lógica discursiva y democrática. Sabemos mucho más de Benjamin, pero justo era alguien que jugaba en los bordes. Sabemos que Adorno y Horkheimer se salvaron por el exilio, pero ¿cómo eran?, ¿cómo vivían en su condición de hombres alemanes blancos?, ¿qué tiene que ver eso con su escritura? Los géneros decoloniales han develado de muchos modos ese espacio de interrogación.

Desde una perspectiva, al hombre negro de Las Antillas solo lo podemos entender a partir de su piel y su biografía está fuertemente atravesada por los conflictos que los imaginarios raciales del mundo colonial francés ponían en juego sobre su cuerpo. Entonces, vinculas biografía y vida con conceptos, categorías y un género anticolonial, pero el gesto más potente es el inverso. Por ejemplo, preguntarnos qué hacía con su blanquitud y su francesidad alguien como Fernand Braudel. Podría parecer risible preguntarnos, a propósito de su libro *La identidad de Francia*, que esa sobreintegración que elabora sobre el país galo antes de que fuera un Estado-Nación, se explica por su condición de hombre blanco y aventajado dentro de la academia más privilegiada, por su biografía. Pero eso mina las certidumbres cuando las biografías son negras, chinas, asiáticas, femeninas.

Entonces, de pronto esa seguridad casi ontológica sobre el destino de una práctica cultural dentro de una sociedad, zozobra. La zozobra deviene cuando hay variables que no puedes controlar y explica ese momento en el que tras vivir en una sociedad que siempre te pone al límite de los riesgos, te integra y te desintegra, te ofrece una brújula para creer que tu vida se despliega tranquila y mansamente, una situación determinada pone en jaque tus estabilidades vitales. En ese sentido, los textos de Fanon, el tipo de conocimiento que produce, poseen ese ímpetu transformador y crítico que llevó a Simone de Beauvoir llamarlo “una vida en combustión”. Pero también es una escritura con muchas zonas de incertidumbre, zonas contingentes para pensar las articulaciones políticas y sociales que no estarían respondidas por esa línea entre biografía y texto.

Luis Sánchez

Hay una cuestión que ocurre con los marcos teóricos más seguido de lo que quisiéramos. Presuponer que ahí están las respuestas a todas las preguntas de investigación. Solemos contestar por adelantado los asuntos que en realidad queríamos investigar. ¿Cuál es tu recomendación para no sabotear la investigación y responder por adelantado?

Alejandro del Oto

¡Estar atento! Isaiah Berlin decía que el problema de la filosofía contemporánea era elaborar preguntas para las cuales ya se tenían respuestas. Tratemos de extenuar la posibilidad de otra articulación y pliegue.

Una propuesta de investigación supone limitar los modos de circulación por los cuales uno va a transitar. Ese límite a veces representa una suerte de respuesta anticipada a lo que supones pasará. Hay dos posibilidades: la falta de lecturas o una hipótesis o pregunta abierta. Con el desarrollo de la propia

investigación es probable que todas esas preguntas tengan otro destino y las conserves como un contexto más general.

Juzgo importante estar dispuesto a que metodológicamente haya una sorpresa y puedas circular por otro lado, un “dejar aparecer”. Es parte de la vida académica trágica, de la tragedia de la vida académica.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

- Alvarado, Mariana y De Oto, Alejandro (eds.) (2017). *Metodologías en contexto: intervenciones en perspectiva feminista, poscolonial, latinoamericana*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- De Beauvoir, Simone ([1963] 1998). *La fuerza de las cosas. Autobiografía III*. Buenos Aires: EDHASA.
- De Oto, Alejandro (2013). Cuerpo colonial, espectros y aficción. En Muñoz, Marisa A. y Vega Liliana (Eds.) *Afecciones, cuerpos y escritura: políticas y poéticas de la subjetividad*. Argentina, Instituto de Filosofía Argentina y Americana, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.
- _____ (2018a). La analogía colonial. *Tabula Rasa*, núm. 29, julio-diciembre, 19-36. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.02>
- _____ (2018b). A propósito de Frantz Fanon. Cuerpos coloniales y representación. *Pléyade*, núm. 21, 73-91. <https://doi.org/10.4067/S0719-36962018000100073%20>
- De Oto, Alejandro; Catelli, Laura y Rufer, Mario (2018). Introducción: pensar lo colonial. *Tabula Rasa*, núm. 29, julio-diciembre, 11-18. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.01>
- Gandarilla, José (2018). Notas sobre la construcción de un instrumento intelectual. El ‘colonialismo interno’ en la obra de Pablo González Casanova. *Pléyade*, núm. 21, 93-117. <https://doi.org/10.4067/S0719-36962018000100141%20>
- Geertz, Clifford ([1980] 1991). Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social. En C. Reynoso (comp.) *El surgimiento de la antropología posmoderna*, pp. 63-77. Barcelona: Gedisa. 49(2).
- Said, Edward (2015). *Teoría viajera reconsiderada* (Cuadernos de teoría y crítica 1. Teorías viajeras). Valparaíso: Dársena.

CONVERSACIÓN II

Lo colonial en la contemporaneidad: arqueologías de la racialización y del mestizaje

Invitada: Laura Catelli

Laura Inés Catelli es licenciada en Letras Hispánicas con una subconcentración en historia general por Rutgers, la Universidad Estatal de New Jersey; maestra en y doctora en Filosofía (Ph.D), con especialización en Lenguas Romances, Estudios Hispánicos y Estudios Coloniales, ambos grados por la Universidad de Pennsylvania. Realizó un posdoctorado en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina, del que ahora forma parte. Es Investigadora adjunta en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario y directora del Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial del mismo instituto. Es profesora titular de la cátedra "Problemática del arte latinoamericano del siglo xx" en la Escuela de Bellas Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

EL MARCO DE DISCUSIÓN

Vanessa Rodríguez

Entre la vasta bibliografía de Laura, elegimos para discutir aquí el libro *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización* (2020); *Condición poscolonial y racialización* (Catelli, Lepe-Carrión y Rodríguez, 2021); la introducción al dossier "Pensar lo colonial" (De Oto, Catelli y Rufer, 2018); y los artículos: "Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional" (Catelli, 2017a); "Lo colonial en el presente: un modelo para armar" (Catelli, 2017b); "Imaginario racial, nación y familia en las novelas de Juana Manso" (Catelli, 2017c); y "Mestizaje, hibridez y transmedialidad. Categorías en tensión en performances y prácticas fronterizas de Guillermo Gómez Peña y La Pocha Nostra" (Catelli, 2017d).

Paulina Álvarez

En la introducción al *dossier* publicado por los cuadernos del Centro Interdisciplinario de Literatura Hispanoamericana (CILHA): "¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos de la crítica colonial" (Catelli, 2012), planteas una perspectiva que hasta ahora no abordamos en las discusiones teóricas y críticas que hemos realizado en los seminarios: la crítica *colonial*. Según tu posición, es parte de esta trama discursiva que estaría formando el latinoamericanismo, el pensamiento decolonial y los estudios poscoloniales, pero que está invisibilizada. A nosotros nos parecía que para tratar de complejizar la cuestión y evitar caer en los errores, sobre todo del giro decolonial, que es un poco más purista, desecha todo lo que huele a eurocentrismo colonial y podría incurrir en un error epistemológico, nos preguntamos si tal vez hay algo en el archivo colonial, en el *corpus*, en la teoría de este campo, que nos permita problematizar nuestros objetos de investigación.

En *Arqueología del mestizaje* (Catelli, 2020c) creemos que planteas una relación indisociable y velada en los análisis de los tiempos coloniales o el colonialismo, que es el vínculo entre colonialismo y patriarcado. Es interesante cómo pensás el mestizaje tras distinguir entre la estrategia colonial y el mestizaje criollo, que sería un signo ideológico diferido posterior. Nos resulta muy sugestiva, además, la trama que tejés en la que conectas tu propia historia familiar con algunos devenires continentales o nacionales. Y, sobre todo, advertimos unas temporalidades múltiples con distintos materiales: un *corpus* visual, texto, fotografías, pintura, literatura, que vas entretejiendo con algunas categorías y metáforas. Es una metodología casi artesanal y la forma de tu escritura resuena con lo que varias de nosotras intentamos en este trayecto.

Un texto más, contenido también en el *dossier* pero de tu exclusiva autoría: “Lo colonial en la contemporaneidad. Imaginario, archivo, memoria” (Catelli, 2018), nos parece que propone una apuesta política mucho más explícita. Desde nuestros lugares de producción de imaginarios, ¿cómo podemos disputar los espacios que efectivamente transitamos? Para poder hacer algo al respecto, vos sugerís que seamos capaces de observar nuestras prácticas, nuestras posiciones, nuestros espacios y ver cómo construimos esos imaginarios y la memoria hoy. Creemos que es una interpelación a todas las personas que intentan algún tipo de posicionamiento crítico.

Eva Alsmann

Voy a leer rápidamente nuestras impresiones de las lecturas complementarias. La primera que escogimos fue la coescrita con Mario Rufer y Alejandro De Oto (2018). Hay una serie de preguntas en apariencia sencillas, pero que son indispensables en toda investigación: ¿por dónde empezar?, ¿qué es lo colonial?, ¿a qué se le está llamando huella colonial, marca colonial, modernidad colonial y continuidad?, ¿qué es pensar lo colonial en pasado y en la contemporaneidad?, ¿cómo mirar la dinámicas de ocultamiento y supresiones entramadas en su proceso de continuidad?, ¿qué es lo que continúa?

Pensamos que estos planteamientos presentan reflexiones importantes en el análisis en torno a nuestros objetos de estudio. Archivos y escrituras al mismo tiempo que nos invitan a hacer exploraciones políticas de los mismos. Esta lectura la articulamos con “Lo colonial en la contemporaneidad” (Catelli, 2018). Y un segundo texto complementario fue “Improntas coloniales en las prácticas artísticas latinoamericanas: versiones del retrato etnográfico en la serie 1989-2000 de Luis González Palma” (Catelli, 2014). En este texto se analiza la obra de este fotógrafo guatemalteco, especialmente retratos etnográficos o más bien imitaciones de arquetipos con los cuales el artista critica la violencia de Estado en su país y su implicación con la persistencia de la violencia colonial. Se interesa en explorar las improntas, entendidas como persistencias de la visualidad colonial las cuales están presentes en la violencia actual. Lo poscolonial, las representaciones, lo indígena, lo racial, el arte y las imágenes habitan en este artículo que pudiera ser de utilidad para los proyectos de varios de nosotros.

Laura Catelli

Muchas gracias por haber explorado toda esa trama de trabajos, que además de ser un poco extensa es bastante heterogénea. Me resulta muy interesante ver cómo han seleccionado, podido recortar y resignificar en su devolución todas esas áreas, así como las conexiones encontradas entre distintos trabajos de diferentes momentos.

Yo no tenía una figura para pensar mi escritura. Uso la idea de que hay vistas que van rotando, pero para mí ha sido un desafío encontrar un posicionamiento dentro de tantas perspectivas disciplinarias, pero me gusta mucho más la metáfora que me regalaron ustedes de lo *artesanal*. Porque sí, hay un trabajo detenido de mucho tiempo realmente para poder integrar todos esos registros, todos esos

materiales, bibliografías que provienen de distintos mundos académicos, el argentino, latinoamericano, el norteamericano, que están muy distantes.

Ese currículum largo que menciona Paulina tiene que ver con esas distancias y mis movimientos migratorios, que son parte de mi formación y de todo este proceso, con el pasaje de un sistema académico como el norteamericano al argentino. Yo me fui a vivir a Estados Unidos con mi madre cuando tenía 13 años. Hice toda la primaria en Argentina y, después, la secundaria, la universidad y el doctorado en los Estados Unidos. Y creo que mi primer intento de regresar a Argentina o a Latinoamérica fue a través de mis estudios.

Empecé estudiando literatura hispanoamericana, en particular poesía, la cual es una manera de volver al lenguaje como un hogar; eso para mí fue muy importante. Después, como cuento en el artículo “Lo colonial en la contemporaneidad” (Catelli 2018), obligada por los requisitos del programa de doctorado, hice mi primer seminario en Estudios Coloniales. Y fue después de eso que no hubo retorno al siglo XX a secas. Entonces, toda mi formación en realidad fue una búsqueda personal, subjetiva e identitaria que me permitió transitar muchos espacios disciplinarios.

En Estados Unidos, el título es en Bachelor of Arts. Es decir, una formación en humanidades y ciencias sociales en la cual uno va cursando distintas materias de diferentes disciplinas de las Humanidades y las Ciencias Sociales y después se concentra en una o dos áreas. En mi caso me concentré en historia. Cuando llegué al final de la carrera, me encontré que hay una serie de limitaciones metodológicas para poder abordar preguntas que a mí me interesaban mucho, incluso para poder expresar ideas o conclusiones o hipótesis que yo tenía, limitadas por ciertas formalidades metodológicas que me las planteaban como absolutamente rígidas. Mi pasaje a la literatura tuvo que ver con la posibilidad de expresar inquietudes en mis trabajos, algo más factible en los estudios literarios.

Yo diría que tengo una formación interdisciplinaria de base promovida por mí misma, porque en realidad si hablamos de transdisciplina damos a entender que las disciplinas se están atravesando y hay una articulación. Yo creo que la articulación transdisciplinaria empieza a aparecer recién en los últimos años de mi trabajo, un poco ya por la necesidad de articular todos estos caminos de preguntas que se fueron abriendo.

Acá voy a enganchar un poco con esta introducción al dossier de los Cuadernos del CILHA (Catelli, 2012), que fue el primer trabajo que hice tras mi regreso a Argentina en 2012. Empecé a escribirlo poco tiempo después de defender mi tesis doctoral. Había regresado a Argentina en 2008, cuando todavía tenía dos años de beca doctoral, que los usé para terminar de escribir mi tesis en Argentina. Y me fui, no tenía trabajo, no tenía hijos, no tenía nada en Estados Unidos, no quería ingresar como profesora al sistema norteamericano, porque lo conozco y sabía que era lo que implicaba trabajar en ese sistema. Entonces, cumplí un sueño que había tenido, era una deuda pendiente que venía explorando un poco a través de mis decisiones académicas y me volví a Argentina con esa beca a escribir mi tesis.

Ahí comenzó la confección de esa trama de trabajos. Intenté empezar a articular los temas que venía investigando con un espacio académico nuevo. Los Estudios Coloniales son un campo bastante acotado y pequeño, pero lo son todavía más en Argentina. Mario Rufer conoce al grupo de colegas en Buenos Aires, somos muy pocos los que trabajamos en ese campo. A eso se suma que, salvo en el trabajo de Valeria Añón, también referente en estos cuadernos de trabajo, no se dan muchas articulaciones con la teoría poscolonial. El campo de los estudios coloniales, tal como lo plantearon Gustavo Verdesio y Walter Mignolo, durante la llamada crisis del campo a fines de los años ochenta y principios de los noventa, sigue estando dominado por los estudios literarios y, sobre todo, por los historiadores, y no hay diálogos muy fluidos con el giro decolonial —eso sigue sin ocurrir— ni tampoco con la teoría poscolonial.

Me encontré en una situación sin posibilidad de establecer muchos diálogos con colegas de Argentina. Entonces, seguí trabajando en mi tesis, me presenté a una beca posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), y eso sí me permitió establecer una red de contactos académicos con los que todavía sigo trabajando. Una red muy dispersa en términos geográficos

y disciplinarios. Esa introducción del CILHA es un reflejo de una pregunta pensada desde los estudios coloniales: ¿cómo es posible que no haya más articulaciones?

Apenas empiezan a circular más las teorías del giro decolonial en Argentina. La teoría poscolonial sudasiática llega a cuentagotas, quizás solo algunas menciones a Said, más por el tema de la traducción intercultural o el orientalismo. Homi Bhabha sí ha tenido una recepción un poco más importante porque la traducción al español de César Aira se publica en Argentina. Spivak no es alguien que se estudie por lo poco que se trabaja estudios subalternos en Argentina, pero llega un poco a través del grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos. Algunas personas han trabajado con Chakrabarty, pero son casos muy puntuales.

Acerca del giro decolonial, pienso que cobró popularidad a partir de la publicación de *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial* de Walter Mignolo (2007). Sin embargo, en los círculos académicos hay también una resistencia muy grande a las teorías poscoloniales como si fueran una especie de monstruo, mientras que el giro decolonial se considera poco serio.

Así, mi proyecto de beca postdoctoral no menciona la palabra poscolonial, pero cuando logro obtener la beca postdoctoral, fundo con una compañera, María Elena Lucero, el Centro de Investigaciones y Estudios en Teoría Poscolonial en la Facultad de Humanidades y Artes. Fue una manera de crear un ámbito de trabajo y de trazar las líneas de investigación en la institución donde ahora estoy: la Universidad Nacional de Rosario.

Cuento todo esto, un poco anecdótico, porque detrás de las preguntas que yo volcaba en la introducción de los Cuadernos del CILHA (Catelli, 2012), estaban estas tensiones, idas y vueltas, las distancias que percibía y que estaban ocurriendo en los campos de estudio. Me pregunto si estas preguntas siguen siendo vigentes, las hipótesis acerca de las articulaciones que desearía que ocurran, que los estudios coloniales dejen de pensarse solo como estudios históricos o de historia literaria, sino que se desarrollen como crítica pensada desde sus propios registros. Creo que ahí tenemos un problema y un déficit. Ahora, esa distancia del giro decolonial con los registros propios del campo de los estudios coloniales también es algo fácil de constatar.

Hay un momento en el cual Walter Mignolo, semiólogo con un importante trabajo en los estudios coloniales, abre una serie de preguntas críticas. Si hubiera insistido en un viraje, en ese llamado “cambio de paradigma” de los estudios coloniales, creo que hubiera podido producir una movilización con algunos efectos más duraderos. Lamentablemente, abandonó el campo de los estudios coloniales. Y ello es visible en sus dos textos más importantes: *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización* (Mignolo, 2016) e *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Mignolo, 2003), que son sus dos libros más importantes donde se gestan las semillas de su pensamiento decolonial. Sus ideas originales respecto de la descolonización del conocimiento y la memoria están presentes en *El lado más oscuro del Renacimiento*. ¿Por qué casi no conocemos ese libro? Porque fue publicado originalmente en inglés en 1995 y no fue traducido al español hasta 2016 (traducción de Cristóbal Gnecco en la Universidad del Cauca).

Entonces, en todo el proceso de este desarrollo del giro decolonial, queda ahí ese punto ciego, que evidentemente se reproduce en los discursos críticos que retoman el giro decolonial, en la ausencia de articulación con los estudios coloniales. Pienso que esto sigue sin resolverse. Las teorías poscoloniales sudasiáticas tampoco toman, no tienen por qué hacerlo, los registros coloniales latinoamericanos. Ahí tenemos otro punto ciego.

En los estudios coloniales, por decirlo mal y pronto, hay un conservadurismo y cierta rigidez disciplinar por cuestiones ideológicas, desarrolladas por Ángel Rama, o exploradas por Antonio Cornejo Polar. *La ciudad letrada* (1984) de Rama fue muy importante en mi formación y, además de los textos que trabajaron, yo sumaría “La ciudad letrada y los estudios coloniales. Perspectivas descoloniales desde la ciudad real” (Catelli, 2013), donde expreso mi crítica a los estudios coloniales literarios como un campo que sigue produciendo subalternidades, produciendo colonialidad a través de ciertas cuestiones

metodológicas que no se revisan, que no se han revisado. Hay mucha tela para cortar... Este trabajo es muy específico y yo he sido demasiado general en lo que les he dicho sobre lo que pienso. Es un trabajo sobre cómo se ha trabajado la obra de Guaman Poma de Ayala a partir de la propuesta de transculturar el canon de los estudios coloniales. Lo que planteo es que hay cierta violencia en el gesto de llevar a Guaman Poma hacia “adentro de la ciudad letrada”, creo que se lo resignifica según los parámetros del campo, cuando Guaman Poma describe un peregrinaje y una experiencia extrema, una experiencia de despojo y de hambre que habla desde el cuerpo.

LAS SINUOSIDADES DEL CANON

Paulina Álvarez

¿Cuál es el alcance de la idea del canon?, ¿cómo entenderlo en este contexto?

Laura Catelli

El conjunto de obras representativas que cumplen con ciertas exigencias estéticas, temáticas, lingüísticas, culturales, y que van dando cuenta de una historia literaria. Siempre se consideró que las novelas, así como el arte hecho en Latinoamérica, en las colonias, era estéticamente inferior al arte o a la literatura europeos. El tema de la literatura es más complejo porque no se puede escribir ficción en la colonia, está prohibido por la Inquisición hasta determinado momento. Entonces, hay una serie de relaciones y crónicas que podríamos preguntarnos si son literatura. ¿Cuándo comienza la literatura hispanoamericana? Walter Mignolo trabajó todo esto en los años 80 y reveló, en unos trabajos magníficos, cómo en esa configuración del canon hispanoamericano hay fuertes agendas ideológicas.

De nuevo, cuando hablamos del canon hablamos de un conjunto de obras valoradas e incluidas porque cumplen con determinadas características. Una de ellas es haber sido escritas en español, que no es el caso de la obra de Guaman Poma, que está escrita en español y varias lenguas indígenas. Cuando hablamos de la crisis de los estudios coloniales, estamos hablando de que se ponen en tela de juicio todos esos criterios que conforman y sostienen el canon, y que se sostienen desde la disciplina y el campo de estudios.

Cuando hablamos de la “crisis”, nos referimos a un cuestionamiento de todos esos criterios que conforman y sostienen el canon, y que se mantienen desde la disciplina y el campo de estudios. Y de hecho todavía se sostienen. Ustedes pueden revisar cualquier lista de lecturas para exámenes de doctorado o para especialidad en estudios coloniales y literarios, y van a encontrar allí el canon, con algunas excepciones como el *Popol Vuh*, que es el libro de los mayas. Hay un vacío enorme en este campo, que Mignolo apuntó a fines de los ochenta, principios de los noventa; pero que después no volvió a trabajar.

La preocupación que aparece en “Lo colonial en la contemporaneidad” (Catelli, 2018) tiene que ver con este déficit, que para mí persiste. Hay una intención ética de resolver esas carencias y limitaciones epistémicas, pero lo que no hay son trabajos que, efectivamente, se impliquen con esos objetos, con esos dispositivos desconocidos, con esos ámbitos desconocidos. Nadie quiere meterse en algo que no maneja, que no conoce, donde no puede mostrar que es especialista. Porque el mandato es una especialización sin grietas, dudas o limitaciones.

Una manera de abordar esto es a través del diálogo transdisciplinario, porque tampoco tenemos mil cerebros, mil cuerpos, presupuestos, subsidios y tiempo. Dependemos de colegas que hayan trabajado con ciertos registros, pero eso tiene que ocurrir a través de una colaboración, algo que, en nuestro ámbito, en nuestro medio, es difícil.

En estos tiempos neoliberales donde todos tenemos que hacer un largo y extenso curriculum con muchos artículos y especializarnos, este tipo de colaboraciones se dificulta cada vez más. Entonces, la interpelación de ese artículo y ese lugar donde yo me sitúo, es el comienzo de la guerra contra el terrorismo, que marca la profundización y la intensificación de las políticas neoliberales y los ataques a las humanidades. No son temas que estén desconectados, atraviesan nuestras prácticas y metodologías directamente, así como nuestras decisiones. Entonces, me parece que la posibilidad de hacer un trabajo y desarrollar un pensamiento crítico transdisciplinario, va directamente en contra de las lógicas universitarias académicas neoliberales. En ese artículo esta preocupación está presente, junto a la preocupación recurrente por la posibilidad de trabajar con registros que permitan anclar nuestros discursos y evitar que se vuelvan tan flotantes que puedan ser fácilmente apropiados.

LO COLONIAL EN EL PRESENTE

Laura Catelli

Lo que yo quería tratar de hacer era encontrar cómo el pasado colonial se conecta en el presente. Esa, creo, es la pregunta más difícil. Y no estoy segura de que podamos encontrar conexiones lineales empíricas; el positivismo no nos sirve de mucho, al contrario, nos limita. Entonces, qué otra opción tenemos, qué alternativas a un pensamiento positivista respecto de cómo encontrar esas conexiones históricas. Por eso trabajo el tema de las temporalidades múltiples de Silvia Rivera Cusicanqui, que me parece un modo de resolver, por lo menos provisoriamente, esa pregunta por lo colonial en el presente.

Lo colonial está presente en los imaginarios, que no entiendo como un conjunto de imágenes flotantes, sino como imágenes que están instituidas y tienen poder instituyente. En esa articulación, el pasado persiste en los imaginarios, pero también a través de mecanismos y prácticas institucionales, o instituyentes, que incluyen la docencia, la crítica y el estudio. Estudiar es una práctica institucional. Las posiciones subjetivas que construimos en nuestra relación con los objetos de estudio, con las preguntas de investigación, pueden terminar reinstituyendo colonialidad. Por eso creo que lo colonial también puede terminar siendo una posición en el presente. A eso me refería con una posición crítica de lo colonial en el presente en ese artículo. Ahí es donde podemos empezar a pensar qué intervenciones podemos hacer.

Mario Rufer

La obra que Mignolo escribe en la década de los ochenta y noventa es muy impresionante. Hay algo en particular acerca de la gramática de Nebrija (1492) que ve con una claridad que no he advertido en muchos autores. La escritura, como tal, ingresa a América Latina en un momento que el lexicógrafo está pensando la idea del castellano como una domesticación de la voz, como un trabajo sobre la soberanía, como una forma de extender el dominio sobre eso que está representado.

Laura Catelli

La lengua siempre fue compañera del imperio...

Mario Rufer

En todas esas reflexiones había un núcleo para trabajar problemas de semiosis y de introducción del código representacional. Todo ello es recuperado por Cornejo Polar, pero se queda en lo colonial como vos bien dijiste. Lo que me parece impactante es que en el propio derrotero del giro decolonial parece como si el pasado fuera prescindible; como si hablar de decolonialidad hoy, tuviera que ver con una acción casi volitiva de mirar otros registros presentes en nuestro alrededor e ignorados por cánones como el literario y disciplinar. Es una forma de pensar el despojo sígnico, el despojo de los imaginarios.

Es preciso imaginar las formas de posicionarse políticamente hoy en términos de las invasiones, las intromisiones en la soberanías nacionales que hace Estados Unidos, por ejemplo. Livianamente podemos decir que son neocoloniales u otras formas de trabajo colonial, pues están enraizadas en teorías de la soberanía, formas claras en que se utiliza la escritura, la letra y el derecho para doblegar. En el giro decolonial se abandonan u obliteran de algún modo. Lo que hace buena parte del giro decolonial, en última instancia, es caer en axiologías muy fuertes y en dogmatismos tremendos como descalificar la consulta de archivos por ser una instancia colonial. ¿Cuál es la lógica epistémica que está funcionando en este caso?, ¿cómo trabajar la idea del presente colonial?

En un texto que me parece potente, Mary Louise Pratt se pregunta cómo incluso en el campo de la crítica a la colonialidad nos han “desconectado”, colonialmente. Y Pratt hace una provocación: ¿por qué alguien como Edward Said pudo escribir *Orientalismo* (1978) sin una sola línea de referencia a los colonialismos ibéricos? Si la respuesta es: “bueno, es que son colonialismos completamente diferentes”, o “porque sus archivos y *corpus* no son comparables”, entonces nos hemos “tragado” el mandato del historicismo: la especificidad, la secuencia, el impedimento al anacronismo. En cambio, si estamos pensando seriamente en formaciones discursivas como parece pensar Said, o en imaginarios como vos Laura acabas de referir, la legitimidad del interrogante de Pratt no puede ser descartada.

Said escribe *Orientalismo* sin aludir a los colonialismos ibéricos, así como muchos de los historiadores latinoamericanos son incapaces de pensar de qué modo nuestras “independencias” desde 1810 son mucho más inteligibles si se piensan *junto con* la avanzada imperial inglesa y francesa sobre América Latina mientras España perdía terreno. Y para rematarla, el colonialismo francés o inglés en Medio Oriente necesita pensarse en el antecedente que implican las incursiones francesas o inglesas en América cuando España pierde el mercado y los monopolios, y el contrabando se hace cotidiano. Pero Edward Said, como todos nosotros, estuvo formateado por la biblioteca colonial: porque no leía español, porque discutía directamente con los referentes de su trayectoria cercana, etc. No se trata de “culpar” de nada a alguien enorme e imprescindible como Said; pero sí de empezar a hacernos preguntas transversales. ¿De qué modo, aún esto que llamamos “la crítica” a la colonialidad está moldeada y modulada en sus lenguajes, en los propios términos que cercan las fronteras de los imperios en sus duraciones profundas?

Laura Catelli

Me quedé pensando esto último y la cuestión de los colonialismos. Es un lugar común afirmar que los colonialismos de los siglos XVIII y XIX son ajenos a la experiencia latinoamericana. No solo las epistemologías españolas, ya decadentes en ese tiempo, están operando en Latinoamérica, sino también las francesas, las británicas, las italianas. O sea, ¿eso no es parte del proceso imperial también y de nuestra condición? Entonces, me parece que también el giro decolonial opera con un culturalismo que reduce los procesos y las situaciones coloniales, imperiales, como se quiera llamarlas, en Latinoamérica.

Paulina Alvarez

Yo me quedé pensando en la metáfora arqueológica que haces desde Foucault. Me formé como antropóloga y tuve, durante algún tiempo, mis prácticas arqueológicas. Me refiero a la idea de buscar el fragmento, escarbar, desenterrar. Es una suerte de fe en la materialidad, una verdad no dicha que puede decirse a través de eso que está enterrado.

Cuando era estudiante y participábamos en excavaciones en la provincia de Buenos Aires, empezábamos por aquellos lugares en los que no se ha alterado la estructura del suelo, lo que está más arriba es lo más nuevo. Entonces, uno va bajando, y si hay un lugar que ha sido ocupado y habitado todo el tiempo, continuamente; aparecerá lo más reciente arriba y lo más viejo abajo. Cada grupo de arqueología tenía su espacialidad, arqueología prehispánica, y dentro de lo prehispánico un montón de periodos, por ejemplo, precerámico; o en México: el clásico, el preclásico, el posclásico. Los fragmentos y materialidades que no encajaban en el periodo del que era especialista quien organizaba la excavación, eran, en el peor de los casos, descartados. Decía, con el gesto de tirar algo con la mano, “esto es colonial”.

COLONIALIDAD Y OTREDAD

Emilio Necedal

Me quedé pensando en la solicitud que haces de ser crítico. El proyecto de investigación que estoy presentando tiene que ver con procesos migratorios de centroamericanos indocumentados, ¿solamente los voy a ver como migrantes o que me podría permitir abrirme a otras opciones, no solo del proceso que conozco, sino del antes y el después?

Laura Catelli

Tratar de fijar a ese otro que está en movimiento en un lugar más o menos estable, está respondiendo a una necesidad tuya, en definitiva. Con ello estás definiendo tú mismo una posición propia sin hacerlo explícito, sea por diferencia o por similitud. ¿Qué tipo de relación establecés con esos sujetos? ¿Te sentís diferente? Me parece que es muy necesario pensar cuál es la posición que vos estás construyendo, o sea, pensar en cómo estás construyendo y representando al otro, pero también esa construcción que hacés del otro repercute en la posición que vos construís para vos mismo.

Tendemos a borrar el escenario y las condiciones bajo las cuales producimos nuestros discursos, nuestras prácticas, donde representamos a los otros. Pero al hacerlo estamos borrando algo de nosotros mismos, que creo puede ser muy potente políticamente hablando. Es mejor que no estemos pensando demasiado en lo que estemos haciendo, lo digo irónicamente.

Frida Gorbach

Me obsesiona tanto como me paraliza pensar la colonialidad en el presente. Hemos hablado del imaginario que aparece como sinónimo de memoria cultural, de ideología e, incluso, de marco teórico o de escenario. Cuando uno trabaja con el siglo XIX e intenta buscar conexiones hacia el pasado y el presente, la colonialidad termina convertida en una temporalidad muy lineal.

Quizás porque soy demasiado historiadora y necesito una justificación teórica y metodológica, cuando pienso en el término ‘imaginario’ me pregunto con qué concepto de imaginario y desde dónde lo estoy viendo. ¿Cómo asocio la idea de imaginario con la de memoria cultural?, ¿son lo mismo?,

¿no lo son? Estas preocupaciones surgen tras leer tu libro sobre el mestizaje. Me parece difícil tomar un concepto tan cargado como el del mestizaje para presentar una nueva línea de análisis. ¿Por qué el mestizaje y no la raza?

Laura Catelli

El problema para mí aparece cuando detecto que el concepto se usa para hablar de los procesos coloniales y, sin embargo, en los archivos coloniales, la palabra no está: no está la palabra mestizaje. Entonces, ¿dónde está el mestizaje en los documentos? ¿Dónde están las relaciones sexuales? Por eso hablo de una arqueología, esa es la búsqueda en el archivo. Entonces, la inquietud surge de ahí, no elegí arbitrariamente un tema. Surge de una primera lectura de los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso de la Vega, que no usa la palabra mestizaje. Empecé a leer con más detenimiento esa y otras fuentes y darme cuenta que la palabra no estaba. Sin embargo, es uno de los términos más recurrentes para describir los procesos coloniales, una característica central de nuestro desarrollo sociocultural, nuestra identidad. Ahí surge la inquietud. ¿Qué es lo que esa palabra encubre? Además de violencia, posicionamientos políticos y anticoloniales, o no necesariamente anticoloniales, pero que no caben dentro de los relatos hegemónicos de estos procesos. Hay muchas tensiones en esos registros de los cuales los relatos del siglo XIX en adelante no dan cuenta.

Entiendo tu preocupación por lo tangible, lo concreto, porque yo quiero encontrar eso. Primero, hallar el término y después escenas que lo sustenten, pero tampoco había muchas por los mandatos de la Inquisición. Nunca fui a los archivos inquisitoriales, sé que en ellos hay más material. Pero por ejemplo, en la *Carta del descubrimiento de Brasil*, de Pêro Vaz de Caminha hay una escena en que el autor describe con minucia la vulva de una mujer indígena, que además compara con las mujeres portuguesas. Se está empezando a describir una especie de encuentro sexual de muchos hombres con muchas mujeres indígenas, y en ese momento el relato se corta. Era tanto el ruido y tanta la algarabía que ya no se entendió más nada. Entonces, aparecen silencios, eufemismos.

El mestizaje tiende a homogeneizar una serie de procesos que son sumamente complejos, que dan lugares después a desarrollos sociales y culturales, y también a las relaciones de género, que son específicas y particulares. Después hay otro capítulo sobre los primeros mestizos, ¿qué derechos tenían?, ¿qué eran como sujetos legales?, ¿cuál era su estatus? Hay un trabajo en el libro que es más específico de esos registros y existe un orden cronológico también, si bien está trabajado en larga duración y de manera comparada, pero intento hacer un rastreo más o menos ordenado. Obviamente, no exhaustivo, es imposible, el mestizaje no tiene contornos, no puede ser nunca absoluto, pero sí hay un intento por hacer un rastreo algo lineal.

Frida Gorbach

Mi preocupación no es una crítica a tu libro ni mucho menos, sino cómo pensar la colonialidad en el presente. Es decir, no convertirla en un marco, en una serie de condiciones de producción que están por fuera de los textos. Entonces, a la hora de que uno trabaja con textos concretos, ¿cómo aparece esa colonialidad? Como un marco teórico que tiene que ponerse por encima de esos textos. Esa es mi preocupación.

Laura Catelli

Sí, coincido totalmente, por eso insisto en la relación del imaginario con la memoria cultural. Sí creo que hay que pensar estos conceptos rigurosamente y atender a sus genealogías, pero también me parece que

hay zonas donde se articulan. Entonces, si yo estoy dando clases sobre arte latinoamericano y trabajando con imágenes indigenistas de los muralistas, por ejemplo, en la obra de Rivera, estoy haciendo memoria cultural también, trabajando imaginarios pero también instituyendo imaginarios.

Vanessa Rodríguez

Mi pregunta va en dirección a la colonialidad, la linealidad y qué es lo que la palabra encubre. Entonces, yo estaba poniendo mucha atención al libro del mestizaje porque tengo un interés particular también en esa discusión. En Brasil se escucha mucho que el país es hijo del “estupro colonial”. Esta narrativa se suma a la de mujeres indígenas y negras, que suelen decir: “desde la conquista sufrimos un estupro colonial” cuando se refieren a la invasión de sus tierras. El estupro se entiende como una estrategia de conquista territorial hecha por los invasores de la tierra. Entonces, en el fondo de este discurso hay la narrativa de la abuela indígena que fue capturada a lazo. Y por otro lado, las mujeres negras, a su vez, utilizan este término como una denuncia sobre la producción de mestizaje en el sentido de un blanqueamiento físico que no puede ser romantizado. Eso también está ubicado en el mito de la “democracia racial”. Entonces, es como una denuncia de que no podemos romantizar esa narrativa que presenta contenidos de silenciamiento históricos y mantiene una estructura de poder colonial.

Usted Laura no trabaja con ese término, pero sí con el de contacto físico y sexual. Para mí en un primero momento, creo que por escuchar mucho esto desde Brasil, me parece una suavización. Tras una segunda lectura lo miro en otro sentido: el uso de la palabra estupro puede borrar algunas miradas. Entonces, el estupro colonial está muy ubicado en un único sujeto: blanco europeo vencedor. Son ellos los que van a cometer el estupro e invadir las tierras.

En su texto, usted habla de cómo las relaciones sexuales de los conquistadores con las mujeres fueron a la fuerza, pero también hubo una negociación incluso con los propios indígenas. Entonces, me di cuenta de que no hablamos de descolonización o del enfrentamiento de una estructura colonial, sino de decolonial porque lo que sustenta la presencia decolonial son las negociaciones. Y, de algún modo, no es tan visible en los términos de “sufrimos un estupro colonial”.

¿Cómo la idea de patrón de colonialidad nos puede alejar de posibles miradas sobre otras dimensiones que articulan ese patrón, pero que permanecen en los márgenes? ¿Qué puede ayudar a visualizar o qué también borrar dicha idea?

Laura Catelli

El asunto del estupro fue una de las cuestiones sobre las que más tuve que reflexionar al escribir cómo caracterizar esos encuentros, bueno, la palabra “encuentro” de por sí está muy cargada... también “situaciones de contacto”. Yo escribí todo ese capítulo sin conocer el trabajo de Silvia Rivera Cusicanqui ni el de Rita Segato. Ninguna era conocida en los Estados Unidos y tampoco nadie, en aquel momento, me las sugirió en Argentina.

Yo no diría que no hubo violaciones sino que hubo todo tipo de encuentros porque la narrativa parecería detenida en un binomio: violaciones o mujeres indígenas enamoradas perdidamente de hombres europeos. Por eso el segundo capítulo empieza con un análisis o una especie de reflexión sobre la palabra “conquista” y cómo esa dualidad está presente en ella: la conquista como acción bélica de tomar por la fuerza y en el sentido amoroso forman parte del mito.

Silvia Rivera hace la conexión histórica de esos procesos de mestizaje como vector de desarrollos socioeconómicos que involucran agenciamientos de sujetos a los cuales los relatos hegemónicos no gustan de otorgarles o concederles agencia, como los sindicatos que ella explora. Entonces, además de hacer esos matices respecto de cómo se dieron esas situaciones de contacto, me parece importante

tener en cuenta situaciones muy diferentes en función de cómo estaban estructuradas las sociedades y los grupos indígenas en esos lugares. No es lo mismo hablar de las sociedades taínas, que de la tupí o las incaicas; quienes, por otro lado, también tienen asignada una homogeneidad cuestionable. Y en el caso de México sabemos también que hay una situación compleja políticamente en el momento de la conquista, que también incide en cómo se dan los procesos. Entonces, esos también son matices que debemos hacer para evitar homologar el concepto de colonialidad con el de mestizaje.

EL CORPUS Y LA METODOLOGÍA

Eva Alsmann

¿Cómo construiste el *corpus* para esta investigación de largo aliento, tan ambiciosa, tan larga, pero también con mucha espacialidad?, ¿dónde haces el corte?

Laura Catelli

El problema del mestizaje es algo que desborda. Yo decidí hacer un rastreo dentro de los tiempos que tenía disponibles y dentro de mis posibilidades, estando en Estados Unidos y luego de regreso a Argentina. Hice primero una investigación lo más exhaustiva posible en la biblioteca. Yo no trabajé con archivos originales, sino con fuentes ya publicadas.

El segundo capítulo, que es el de las situaciones de contacto y del sistema de parentesco, fue el que más tiempo me llevó. Y ahí sí pude sistematizar una búsqueda de fuentes primarias que dieran cuenta de esos primeros encuentros, e hice una selección criteriosa. Después las leí y analicé discursivamente, buscando esos momentos de contacto, de encuentro y teniendo en cuenta mi investigación sobre los sistemas de parentesco. Entonces, ahí hubo un recorte que me permitió pensar en el mestizaje carnal como una estrategia de conquista, pero eso surgió una vez que yo fui haciendo la investigación, no empecé con esa hipótesis. Trabajar con los archivos y con las fuentes me permitió encontrar ese denominador común, a pesar de que había diferencias. Y de verlo como una política imperial que no había funcionado a la perfección pero sí había producido efectos, en eso fue central la colección de Konetzke sobre la conquista. Trabajar con los archivos y con las fuentes permite encontrar matices.

En el tercer capítulo hice análisis más bien discursivo de *Los comentarios reales de los incas* del Inca Garcilaso de la Vega y *Primer nueva crónica y buen gobierno* de Guamán Poma de Ayala. Fueron análisis discursivos de esas obras. El recorte fue más simple porque no intentaba hacer algo exhaustivo, sino ver cómo emergían los primeros mestizos, el Inca Garcilaso en realidad, no en los ámbitos familiares, sino ver cómo incursionaban los primeros mestizos en los discursos letrados, en la historiografía sobre las Indias. Y en el discurso social, creo que Guaman Poma, lo tomé como representativo de una mirada indígena sobre el mestizaje, sobre el mestizaje carnal, la interrupción de las panacas y cómo se produjo una desestabilización del sistema político incaico.

Finalmente, el último capítulo se centra en la pintura de castas novohispana. Me voy moviendo linealmente, pero van rotando las vistas. Tomo casos que son paradigmáticos sobre cómo se ha estudiado y representado el mestizaje. La pintura es central y tampoco en ella aparece la palabra mestizaje, a pesar de que se encuentra muy cercana temporalmente a la aparición del neologismo en el siglo XIX. Pero es interesante ver cómo la idea del mestizaje ya está presente allí visualmente.

Revisar todo esto 10 años después fue interesante, porque ya al volver sobre todos estos análisis con más bibliografía crítica, habiendo leído a Rita Segato y a Silvia Rivera Cusicanqui, me permitió hacer ajustes conceptuales y advertir que no es un trabajo cerrado, y visibilizar la búsqueda metodológica. Las

certezas o las semi-certezas van apareciendo del encuentro con los materiales, así como las preguntas y los problemas.

Fernando Mosqueira

Quería recuperar esta idea tuya de lo colonial como una posición crítica desde el presente y retomando tus palabras, “poder producir dislocaciones profundas en el entramado de dispositivos y formaciones imaginarias moderno/coloniales”. ¿En qué sentido tú verías o que sugerencias nos darías para poder percibir justamente estas disrupciones en los discursos narrativos? ¿Cómo comprendes el poder pensar, percibir, producir estos desplazamientos, estas dislocaciones profundas en las narrativas moderno/coloniales? Por otro lado, y daría muchísimo de qué hablar, ¿cómo entender lo decolonial y cómo operar con lo decolonial? Son categorías muy grandes que están continuamente montando y desmontando discursos.

Laura Catelli

Sobre la primera pregunta, algo de eso está trabajado en un artículo: “Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional” (Catelli, 2017a). Nosotros formamos partes de los dispositivos culturales, sociales e institucionales que reproducimos, a veces inconscientemente, de distintas maneras, no solo en nuestros discursos, sino a través de nuestros cuerpos, nuestras miradas, cómo nos enfrentamos a otros.

La experiencia del colonialismo nos afecta en todos los planos de la existencia. Entonces, no creo que sea una exageración dar cuenta de eso. Tendríamos que empezar por percibir que ninguno de nosotros puede hacer algo que produzca una descolonización absoluta, ni siquiera un colectivo de personas puede por sí solo operar en todos esos niveles y en esa dimensión, pero creo que sí hay dislocaciones profundas, no necesariamente pequeñas, que van generando alteraciones en imaginarios y en ciertos *habitus*, como los llama Silvia Rivera Cusicanqui. ¿Qué dislocaciones podemos producir? No están dadas, no están agotadas en la propuesta decolonial.

Acerca de la segunda pregunta, entiendo lo decolonial en función de una genealogía muy específica ligada a las ideas y los procesos de descolonización, incompletos claramente, del siglo xx, que luego se va separando y enfocando en cuestiones vinculadas a lo epistémico. Con Alejandro De Oto hemos trabajado, en el artículo sobre colonialismo interno, la cuestión de la dimensión epistémica quizás un poco exagerada en el giro decolonial, que tiende a subsumir y hasta omitir otras dimensiones que son parte del problema de la descolonización, pero lo decolonial se enfoca en el plano de lo epistémico, que sobredetermina todo lo demás.

Mario Rufer

Hay una parte de tu texto que trabajamos en clases y está en sintonía con el doctorado: los regalos envenenados de la colonialidad, la Nación, por ejemplo, a menudo dejada de lado por el giro decolonial. Se trata también de campos de disputa política, arenas del desacuerdo. Es fundamental recuperarlos en términos de lo que también ahí se juega políticamente.

A mí lo que me gustó en términos generales del planteo del libro es ¿cómo se pelea la idea del mestizaje y por qué sigue siendo un concepto usado transhistóricamente? Sigue siendo un concepto nodal para comprender la realidad contemporánea, presente —por ejemplo— en el Plan Nacional de Desarrollo del gobierno mexicano de “la Cuarta Transformación”. La noción de mestizaje vuelve a ocupar el discurso político después de un *impasse*, diría yo “panista”, en el caso mexicano, sobre el

multiculturalismo y el concepto de sociedad multicultural. Además el concepto se espeja con el término ‘fijación’ del que habla Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* (2009). El mestizaje juega un papel clave como discurso tranquilizador en esas operaciones de fijación.

Me gusta mucho esa idea de Aníbal Quijano sobre cómo en las sociedades latinoamericanas el campesinado, los indígenas y los afroamericanos comparten un repertorio de mestizaje, pero la sintaxis en que se acomoda ese campo es distinta. Esa particularidad la ubica en los Estados y en las formaciones republicanas. Es por eso que la colonialidad del poder es importante, señala, porque lo que se fragua en esa sintaxis es la racialización y la diferencia.

Tu texto me condujo también a lo que plantea Bolívar Echeverría en *La modernidad de lo barroco* (2001). El primer capítulo se titula “Malintzin, la lengua” y afirma que este personaje hablaba todo el tiempo en ese lugar que le dieron de intérprete. No se sabe si realmente “tradujo” porque no podía hacerlo. No porque no supiera “la lengua” sino porque traducir hubiera sido de una violencia descomunal. Ella mentía a diestra y siniestra, propone Echeverría, porque sabía que lo dicho era para un tercero que estaba *por venir*; un tercero que, en realidad, no vino nunca. Ese tercero estuvo todo el tiempo fijado por las alteraciones y modulaciones del discurso mestizo, que en definitiva encubrió la racialización original. Lo que me interesa de tu libro son las formas en que vas ubicando las modulaciones de esa fijación y cómo tendríamos que seguir las concreciones de la colonialidad en esos discursos tranquilizadores. Para decirlo en otros términos, ¿cuáles son los discursos que pacifican las dimensiones en las que se reedita esta forma “conquistual”, como diría Rita Segato, que no termina de suceder nunca y que tiene que ver siempre con una formulación del despojo?

Me acordaba de esa metáfora lingüística de Echeverría porque en su pensamiento el barroco es la expresión fundante de esa imposibilidad constitutiva del tercero. Para él, el discurso mexicano tiene que ver justamente con ese “sí, pero no”, esa imposibilidad de negar que concita muchas quejas en los extranjeros.

Laura Catelli

Mientras hablaba Mario, venía a mí la imagen del mural de Rivera con que empieza el capítulo 3 de mi libro, que tienen allí en el Palacio Nacional, [el arribo de Cortés a Veracruz](#), en donde ese mestizo de ojos azules quien da vuelta y nos mira directamente. Para mí ahí hay una modulación de ese espacio de negación, sobre cómo el discurso del mestizaje, ese dispositivo, continúa operando. Además, ese mural está emplazado en el palacio construido por Cortés sobre las ruinas, a espaldas del templo.

El mural produce una narrativa compleja, afectada por el modo en que se emplaza y se integra en el Palacio. Se produce y se actualiza toda esa temporalidad múltiple de la que hablamos. Rivera materializa ese espacio de ambivalencia con preguntas como las que menciona Mario, por la identidad, la subjetividad, la política, por todas esas modulaciones que la aparición del mestizo como efecto del mestizaje, va a producir. Y pienso que cuando uno se para frente al mural, en ese espacio, puede sentirse parte de ese proceso, y luego salir al Zócalo, y repensarlo todo.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

Catelli, Laura (2012). ¿Por qué estudios coloniales latinoamericanos? Tendencias, perspectivas y desafíos de la crítica colonial. Cuadernos del CILHA, 13(17), pp. 45-56, <https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/cilha/article/view/4101/2960>

_____ (2013). La ciudad *letrada* y los estudios coloniales. Perspectivas descoloniales desde la “ciudad real”. *Vanderbilt e-Journal of Luso-Hispanic Studies*, 56-76, <https://ejournals.library.vanderbilt.edu/index.php/lusohispanic/article/view/3935>

- _____ (2014). Improntas coloniales en las prácticas artísticas latinoamericanas: versiones del retrato etnográfico en la serie 1989-2000 de Luis González Palma. *Caiana. Revista de Historia del Arte y Cultura Visual del Centro Argentino de Investigadores de Arte*, no. 5, 14-28, <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/47282>
- _____ (2017a). Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, 6(12), pp. 89-117, <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18900>
- _____ (2017b). Lo colonial en el presente: un modelo para armar. *Boca de sapo*, no. 25, pp. 36-43, <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/68410>
- _____ (2017c). Imaginario racial, nación y familia en las novelas de Juana Manso. *Chasqui. Revista de literatura latinoamericana*, 46(2), 20-35, <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/65139>
- _____ (2017d). Mestizaje, hibridez y transmedialidad. Categorías en tensión en performances y prácticas fronterizas de Guillermo Gómez Peña y La Pocha Nostra. *El taco en la brea*, no. 6, pp. 174-190. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/65736>
- _____ (2018). Lo colonial en la contemporaneidad. Imaginario, archivo, memoria. *Tabula Rasa*, no. 29, julio-diciembre, 133-156, <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39657713007>
- _____ (2020c) Arqueología del mestizaje: colonialismos y racialización. Temuco: Ediciones UFRO-CLACSO.
- Catelli, L., Lepe-Carrión, P.; Rodríguez, M. (comps.) (2021). Condición poscolonial y racialización: Una propuesta colectiva, transdisciplinaria y situada. Mendoza: Qellqasqa.
- De Oto, Alejandro; Catelli, Laura y Rufer, Mario (2018). Introducción: pensar lo colonial. *Tabula Rasa*, núm. 29, julio-diciembre, 11-18. <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.01>
- Echeverría, Bolívar (2001). La modernidad de lo barroco. México: ERA.
- Fanon, Frantz ([1952] 2009). Piel negra, máscaras blancas. Madrid: Ediciones Akal.
- Mignolo, Walter (2003). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- _____ (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- _____ (2016). *El lado más oscuro del Renacimiento. Alfabetización, territorialidad y colonización*. Popayán: Universidad del Cauca.
- _____ (2003). *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones Akal.
- Pratt, Mary Louise (2008). In the Neocolony: Destiny, Destination and the Traffic in Meaning. En Mabel Moraña, E. Dussel y C. Jáuregui (Eds.). *Coloniality at large. Latin America and the Postcolonial Debate*, 459-477. Durham: Duke University Press.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.

CONVERSACIÓN III

Estudios culturales: la importancia de “la calle” y la apuesta política por un razonar sin garantías

Invitado: Eduardo Restrepo

Antropólogo colombiano egresado de la Universidad de Antioquia (Medellín, 1996), con estudios de maestría y doctorado en la Universidad de North Carolina en Chapel Hill. Dentro de sus líneas de investigación se destacan los estudios referidos a las poblaciones afrocolombianas, con particular interés en la región del Pacífico colombiano. Los procesos de etnización y racialización, así como las políticas de la representación y subjetividades políticas negras, son algunos de los asuntos abordados en sus publicaciones. También se ha interesado por las geopolíticas del conocimiento y los procesos de lugarización que configuran campos disciplinarios como el de la antropología o transdisciplinarios como el de los estudios culturales (tomado de <http://www.calas.lat/es/content/eduardo-restrepo>)

Eduardo Restrepo

La etnografía, lo diría de manera general, es un tipo de aproximación, un abordaje que cuestiona las posiciones generalizantes para entender cómo los mundos realmente existentes son generados y disputados de disímiles maneras.

Me gustaría aquí empezar diciendo que la etnografía no es patrimonio de la antropología. Pienso en los trabajos de Richard Hoggart y de Paul Willis, respectivamente: *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life* (1957) y en especial *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs* (1977). Para los estudios culturales, en los que se inscribe la obra de estos autores, es fundamental la aproximación etnográfica. Una de las críticas hacia algunos trabajos situados en el llamado giro decolonial, responde precisamente a la ausencia de esa dimensión etnográfica. La etnografía implica ir al mundo, conversar con la gente, pensar desde las prácticas concretas que no necesariamente se cierran en categorías teóricas o políticas específicas. ¿Cómo discutir esa necesidad? Los estudios culturales tal como los pienso son una pista porque salen de la etnografía como paratexto antropológico; de hecho el problema de mucha de la antropología es no poder vincularse con las prácticas más que a través del ejercicio teórico previo en su afán sistemático, disciplinar, profusamente libresco. No es suficiente con leer sesudos textos, escribir elocuentes artículos o hacer movilizadoras ponencias. El texto no reemplaza al mundo. La teoría necesita calle, y la etnografía la supone. Eso quisiera discutir hoy.

Maai Ortiz

En México, la antropología y la arqueología han sido fundamentales para construir todos los relatos del Estado-Nación y, por supuesto, sus mitos. A partir de este contexto y considerando que la antropología fue un campo de conocimiento que se instrumentalizó para producir procesos coloniales y de extensión de gubernamentalidad, ¿consideras que la antropología ha logrado producir conocimiento desde otro lugar que no contribuya a mantener esa colonialidad?, ¿la arqueología también lo ha hecho?, ¿labores como la gestión cultural pueden replantearse su quehacer a partir de lo anterior?

Eduardo Restrepo

Para responder a la pregunta es necesario aclarar que la antropología nunca ha sido una, sino muchas: siempre lugarizada e historizada. Ese es un elemento central de la discusión en las antropologías del mundo: hay que desontologizar la antropología, descentrar la idea de que existe solo una antropología y observar cómo esas existencias plurales se han articulado en comunidades, prácticas e institucionalidades distintas. Pero también se han producido cerramientos, clausuras en nombre de definiciones esencializantes.

La antropología en México supone unas trayectorias bien particulares porque su articulación con el relato del Estado-Nación es muy *sui generis*. No quiero decir que las otras antropologías no estén articuladas con el Estado o no produzcan relatos de nación, sino que en México ocurre ese maridaje con una profundidad y efectos únicos, ocupando un lugar central en relatos e interpelaciones de los imaginarios sociales.

Con respecto a la relación con procesos de colonialismo, parte importante de la antropología reproduce lo que desde del giro decolonial se enuncia como “colonialidad del saber”. En última instancia, a menudo la antropología implica una domesticación epistemológica y de invención de la diferencia, pero no de cualquier diferencia, sino de una extrema que cobró forma en “el salvaje”, “el primitivo”, “el indígena”, las antípodas de la civilización, del nosotros de Europa. Esto no desconoce que cierta antropología ha producido también interrupciones sobre ciertas maneras de entender a Europa y al conocimiento.

Paulina Álvarez

A partir del texto de Stuart Hall ([Restrepo, 2014](#)) detecto una tensión entre dos formas de situarse respecto a la teoría o a la academia; una es reconociendo, clasificando y viendo grupos. La otra se vincula con la noción de “prisma de formación caribeña”. ¿Hay algo así en tu propia formación o tu propia trayectoria vital, el cual se pueda parecer a ese prisma?, ¿cuál sería el tuyo?

Eduardo Restrepo

Algunos textos míos están atravesados por esa impronta clasificatoria porque buscan colocarse en una disputa de campos que están apenas decantándose. Entonces, es un asunto de ofrecer insumos para ponderar ciertos campos, perspectivas o estilos de trabajo.

El prisma caribeño de Hall me ha impactado profundamente porque lo ubica como una política del posicionamiento, un lugar desde donde se piensa y trabaja. No está pensando en temáticas caribeñas, sino en cómo las experiencias de vida en el Caribe lo han constituido como sujeto y han orientado sus intereses, sensibilidades y énfasis.

Así, por ejemplo, la pregunta de Hall ([Restrepo, 2014](#)) por la relación de lo racial, la raza o el racismo, no es un asunto que llegue porque sí. Igualmente, pensar en las complejidades de cómo se articulan los sujetos dependiendo de sus contextos no es casual: eso es el prisma caribeño.

¿Cuál es mi prisma?: un barrio popular en Medallo en los años 80. Cuando vos estas en un lugar así, tenés una lectura no solamente corporal, sino también visceral e intelectual muy particular. Considero que mi propia manera de abordar lo académico, mi propia manera de ser como persona, está muy vinculado a lo que era crecer en un barrio popular colombiano de esa época. Mi gusto por la salsa, por ejemplo. Tanto la molestia con la clase social como la irreverencia frente a ciertas solemnidades o autoritarismos en otros escenarios, se encarna ahí.

Pienso que la molestia generada por mi presencia en la antropología colombiana se genera con que, lo dicho, lo escrito y lo hecho visible en la antropología reproduce posiciones muy burguesas y elitistas.

Mi molestia con el autoritarismo epistémico se explica también por ello. Los autoritarismos académicos no me son indiferentes, sus solemnidades y protocolos me dan ganas de vomitar.

Alix Almendra

A partir del texto que leímos, *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos* (Restrepo y Rojas, 2010) y la discusión sobre las políticas de la identidad, pensaba en los debates feministas sobre esa masculinidad hiperreal convertida en un abstracto normativo y estructurante, pero que corre el riesgo de no producir transformaciones desde esa misma crítica. ¿Cuál es tu opinión sobre la imposibilidad de considerar un hombre como feminista?

Eduardo Restrepo

No pierdan de vista que ese libro se publicó en 2010 y, desde entonces, uno ha mantenido múltiples conversaciones para ampliar, profundizar, complejizar lo que encuentran en el texto. Las críticas al “giro decolonial”, por lo tanto, deben datarse: algunas daban cuenta del modo en que se entiende el poder, la cultura, la modernidad.

Con respecto a la pregunta específica, pienso en la idea de Stuart Hall ([Restrepo, 2014](#)) sobre aquellas posiciones, enunciados o prácticas progresistas que en un contexto lo son, pero en otro contexto pueden dejar de serlo. Eso es el contextualismo. ¿Cómo una corporalidad como la de Hall puede ser de un modo o no dependiendo del contexto? En Jamaica no podía ser negro, en Gran Bretaña no podía dejar de ser negro. Entonces, la materialidad misma no existe por fuera de los contextos.

Más allá de los planteamientos de Chakrabarty acerca de la modernidad de la Europa hiperreal o la modernidad hiperreal de esa masculinidad que mencionas, pienso que el trabajo de Judith Butler, cuando habla de “ideales normativos”, puede corresponderse con los planteamientos Chakrabarty.

Muchos temas que yo trabajo sobre etnización, racialización y diáspora, están en conversación con lecturas de los feminismos. Me parece que si hay un proyecto intelectual y político que alimenta, interrumpe, oxigena nuestro pensamiento, son los feminismos. No se constituyen por negación, sino por introducción de un registro o una capa que no ha sido pensada. Por ejemplo, el feminismo decolonial nos alerta respecto al colonialismo.

No me parece que los feminismos deban encajar con las políticas de la identidad. Incluso, creo que el gran reto es desmarcarse de las políticas de la identidad porque estas son legibles, categorizables, ubicables, administrables, como lo revela la teoría *queer*. Y cuando el derecho se convierte en el techo de la política, mata la política, deviene, para plantearlo en términos de Rancière, en policía.

MODERNIDAD Y CONOCIMIENTO SITUADO

Eva Alsmann

Me gustaría que pudieras caracterizar lo que entiendes como conocimiento situado y abundaras cómo trabajar con el término.

Eduardo Restrepo

Haré tal vez un desvío antes de responder la pregunta. En *Inflexión decolonial* (Restrepo y Rojas,

2010) hay un significante, una palabra o un enunciado que nos entrapa en una serie, no solamente de historicidades, sino de imaginaciones y de prácticas concretas: la modernidad. Es uno de los términos sobre los que más se ha escrito y sobre los que más se discute. ¿Si somos o no modernos los latinoamericanos? Fue una discusión muy fuerte en los años ochenta-noventa en ciertas tradiciones y es una línea reflexiva dentro de los estudios culturales.

Modernidad y desarrollo son términos con un enorme peso emocional, filosófico, político e incluso ético. Seguramente conocen la discusión de Latour sobre el tema: nunca hemos sido modernos. Pero sus planteamientos se elaboran en el contexto de Francia, no de México o Colombia. Hay otro autor que me interesa mucho, Michel-Rolph Trouillot, haitiano, quien plantea esta discusión con mayor sutileza y un impresionante poder desestabilizador. No es que nosotros no hayamos sido modernos (como lo planteaba Latour), sino que la modernidad no es lo que dice ser. Y al citar a Trouillot pienso en Habermas, en Durkheim, en Weber; en los pensadores que han hablado, definido, establecido, discutido o posicionado desde o en contra de la modernidad.

Entonces, si la modernidad no es lo que dice ser, ¿qué estatus tiene?, ¿cuál es el lugar de eso que se dice en su homogeneidad y en su contrariedad como modernidad? La etnografía es una herramienta fundamental. Cuando se hace etnografía no solamente se presta atención a lo que la gente dice que hace, sino a lo que realmente se hace en nombre de la modernidad (gústenos o no, encaje o no en las definiciones prefabricadas). Entonces, desde esa perspectiva, la modernidad, aunque se dice ser una, desde lo que se ha hecho en su nombre es múltiple, ha estado inscrita en prácticas lugarizadas muy específicas. Pienso en Foucault cuando plantea que el problema no preguntarnos por qué es el poder, sino que la pregunta es sobre cómo opera y qué efectos tiene sobre el mundo. Lo mismo podemos preguntarnos acerca de la modernidad: no tanto qué es la modernidad, sino cómo opera y qué efectos han tenido, históricamente hablando, aquellas modernidades realmente existentes.

Acerca del conocimiento situado, viene de una tradición muy particular, en especial de Donna Haraway. Todas las tradiciones feministas plantean que el conocimiento está engenerado, pero también situado. No hay conocimiento fuera de la historia, de los cuerpos —que también son historia—, de relaciones sociales encarnadas. Entonces, entender que los conocimientos situados y parciales supone la posibilidad de reconocer no solamente la historicidad y los límites del conocimiento, sino de pensar la dimensión ético-política del conocimiento.

Fernando Mosqueira

Si de alguna manera es constitutiva de la modernidad una producción de la “alteridad radical”, y asumiendo desde una perspectiva poscolonial que esto persiste, forma y prescribe también nuestros distintos presentes y nuestros distintos contextos, ¿cómo traer dicha producción de alteridad radical a nuestro presente?, ¿se han generado nuevas alteridades radicales, hay nuevos dispositivos, nuevos mecanismos para la producción de ello y esto, a su vez, permite nuevas aperturas analíticas?

Eduardo Restrepo

La tradición no es un antes de la modernidad, sino producto de ella misma; la tradición se constituye en el mismo momento que se produce la modernidad. Eso que tú llamas alteridad radical se la constituye como el exterior de la modernidad. Los otros de la modernidad suponen un sistema de diferencias que no solamente opera como distinción, sino como jerarquización, porque la modernidad siempre implica un sujeto moral. Hay que desotrerizar la diferencia para poder potenciar el filo teórico y político de la diferencia. Mientras nosotros otrelizamos la diferencia estamos operando desde el pensamiento colonial.

El colonialismo es una tecnología de otrerización, de alterización radical; mientras no interrumamos esa lógica, estamos reproduciéndola. Entonces, ¿cuál es la alternativa?, ¿qué nos queda? Pensar la diferencia como heterogeneidades, como desigualdades que son enunciadas en nombre de esas diferencias. No pensemos, por ejemplo, la antropología de Santa Marta como carencia porque no es como la que se hace en Harvard, como algo diletante, como algo sin importancia y subordinado. ¿Qué ocurre si la pensamos como positividad, como heterogeneidad y desde otros criterios? El pasado de los estudios culturales es Europa y Estados Unidos; si los estudios culturales tienen algún futuro, seguro que pasará por Latinoamérica. Y qué necesitamos para impulsarlos: hacerlos en clave de crítica poscolonial, justo como propone Mario Rufer con este Doctorado.

LAS CLAVES DE LA CRÍTICA POSCOLONIAL

Eduardo Restrepo

Hay varios elementos que deseo destacar sobre la crítica poscolonial. Uno, trabajar no desde la queja o la exterioridad, sino descentrando a esa Europa hiperreal, ya que nosotros también somos Europa. El desafío es entender las Europas lugarizadas que somos y las insuficiencias de esas necesidades y prácticas del pensamiento que nos define.

El segundo elemento de esos estudios culturales del futuro que se hacen desde aquí, es desculturalizarlos. Si bien en su origen, la cultura funcionó en los estudios culturales de Birmingham como oxígeno, creadora, posibilitadora de muchas rupturas, se ha convertido en un poderoso obtáculo y clausura. Para ello necesitamos tomar distancia analítica de la cultura, para pensarla etnográfica, histórica y genealógicamente, es decir, qué se ha hecho y qué se hace en nombre de la cultura, y con qué efectos.

El tercer rasgo es su desanclaje de los espacios universitarios y académicos, no en el sentido de abandono, sino de no someter esos estudios culturales del futuro a las demandas de escritura, laborales y de investigación tan burocratizadas estandarizadas en nuestros ámbitos. No se pueden hacer estudios culturales desde la tiranía del *paper*. No se pueden hacer estudios culturales desde las lógicas gerenciales de la universidad. No se pueden hacer estudios culturales para satisfacer los indicadores que engrosan los *rankings* corporativizados del establecimiento universitario hegemónico.

Por último, no podemos producir los estudios culturales del futuro desconociendo las transformaciones que nos constituyen y uno de esos cambios pasa por la digitalización en términos de reconfiguración de relaciones, de dominaciones, de resistencia, de disidencias, de subjetividades. La creciente digitalización de nuestras existencias y subjetividades hace parte de las disputas y coyunturas que definen nuestro presente, de lo cual los estudios culturales no se pueden dar el lujo de ser indiferentes.

Luis Sánchez

¿No citar a las feministas, pero sí alimentarse de ellas, no supone una nueva forma de sacar rédito del trabajo de mujeres sin reconocerlo, justo cuando los hombres hemos tomado ventaja del trabajo productivo y reproductivo de las mujeres? Una segunda pregunta, a propósito del texto sobre Stuart Hall ([Restrepo, 2014](#)), me gustaría que abundaras sobre el término que ahí citas: “diluvio deconstructivista”. ¿A qué se refiere y dónde la hace, qué problemas acarrea dicho diluvio?

Eduardo Restrepo

Empiezo la primera pregunta con la respuesta que daba Foucault cuando le preguntaban por qué no era marxista. Foucault respondía que usaba y citaba a Marx todo el tiempo, lo que pasaba es que los marxistas solamente reconocen a Marx cuando está entre comillas y explícitamente referenciado. Son muchas las fuentes desde las cuales me alimento, académicas y de otros escenarios de la vida. No me imagino expropiando un conocimiento sin citarlo, sino que me conecto con muchas conversaciones, incluyendo los feminismos, para pensar el mundo. Uno piensa siempre con otros y, a veces, en contra otros.

Acerca del “diluvio deconstructivista”, Hall estaba muy incómodo, por decir lo menos, con mucho de lo que pasaba en nombre de los estudios culturales de finales de los ochenta y principios de los noventa realizados en los Estados Unidos. Hall solía tomar distancia de la “alta teoría”, porque desde su estilo de trabajo intelectual la teoría es un desvío para algo más importante, no un fin en sí mismo. Hablaba de teorización desde lo concreto y de una actitud de forcejeo con la teoría, es decir, no simplemente aplicar la teoría al mundo en un ejercicio de violencia epistémica o el jugueteo con la teoría (que suele devenir en lo que me gusta llamar “teorrea”), sino mundanalizar la teorización desde empiricidades y posicioanalidades concretas.

Por lo demás, los esencialismos no son condenados a ultranza por Hall. No podemos confundir la posibilidad de deconstruir teóricamente cualquier esencialismo con sus distintas articulaciones políticas y éticas. No podemos confundir el esencialismo racista del nacionalsocialismo alemán con el del primer feminismo que busca luchar contra la dominación masculina y el patriarcado. Igual pasa con los esencialismos movilizados en las luchas nacionales en contra del colonialismo. Los esencialismos deben ser entendidos en términos históricos y sociológicos, por lo que producen en concreto, y si logran ser herramientas provisionales que posibilitan interrumpir relaciones de dominación, no voy a condenarlos en nombre de purismos teóricos desfasados.

Pienso también en la necesidad de dos registros cuando uno está abordando un movimiento social, una movilización, un sujeto político concreto. Es necesario, en el sentido de Gramsci —quien retoma mucho Hall—, cierto pesimismo del intelecto, pero sin perder de vista el optimismo de la voluntad. Como académicos, tenemos unos privilegios impresionantes, y esos privilegios se tienen que traducir en posesionarse en un “nosotros” que habilite otros imaginarios teóricos y políticos, y para eso no podemos abandonar el pesimismo del intelecto. Nuestro lugar no es simplemente el del comité de aplausos. Para eso no se necesita transitar, es por eso que nosotros llamamos teorización de la política y politización de la teoría, no se necesita complejizar las lecturas morales del mundo. Si nuestros privilegios pasan por leer y conversar con autores, horizontes teóricos y múltiples estudios empíricos, entonces no basta con pararse y aplaudir a los buenos. Aunque lo hagamos, tenemos que traer insumos y conversaciones que contribuyan a entender mejor, a entender de otras formas lo que se hace para cambiar el mundo. Es nefasto política e intelectualmente confundir lo que nos gustaría que fuera el mundo, con encarar el mundo como existe en sus complejidades, heterogeneidades, emergencias y contrariedades. Hacer una hermenéutica para constatar nuestros deseos y frustraciones, se contrapone al pesimismo del intelecto.

LOS ESTUDIOS AFROCOLOMBIANOS Y LA RAZA COMO CATEGORÍA CONCEPTUAL

Mario Rufer

Tengo tres preguntas. La primera es sobre algo que hemos hablado bastante y se refiere a la imposibilidad de concebir esos estudios culturales del futuro sin una dimensión política. ¿Podrías explayarte más al respecto?

Me gustaría también que abundaras sobre esa consideración prístina que hiciste hace un momento sobre la diferencia entre los estudios culturales y los estudios sobre la cultura, que me parece fundamental.

Una segunda cuestión es ¿cómo se gesta la Maestría en Estudios Afrocolombianos en la que participas, especialmente a la luz de tus reflexiones sobre unos estudios culturales situados, una antropología diferente, en un lugar que no es Bogotá?

Por último, recupero lo que señalaste sobre unos estudios culturales que deben romper con lo que hoy importa en las universidades e importa al *establishment* académico. En el contexto mexicano hay ahora una discusión sobre el papel del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). La directora general del Consejo señala que la ciencia con recursos públicos debe tener compromiso social. Independientemente de las definiciones de este compromiso, es interesante la reacción de una parte de esa comunidad académica que ha controlado los recursos públicos durante los últimos 40 años y puso el grito en el cielo: “eso no es ciencia, la ciencia tiene que ser pura; la ciencia debe tener conocimiento de base, la ciencia debe desactivarse de los proyectos del Estado-Nación; la ciencia debe ser autónoma”. Es, de alguna manera, la defensa del privilegio. ¿Cómo pensar la conformación de una política científica, de quienes son científicos y de quienes controlan ese lugar?

Eduardo Restrepo

La relación entre política y estudios culturales tiene características muy particulares. Primero, es un asunto directamente relacionado con un malestar, con las vísceras. La intervención política de los estudios culturales nace, se alimenta y no puede desconocer los “emputes existenciales”. Si uno no tiene sangre en las venas, entonces los estudios culturales son un lugar equivocado.

Segundo, dicha noción de política debe romper con la retórica y las prácticas salvacionistas o subalternistas. La política de los estudios culturales no es para salvar a otros, no está dirigida a otros, sino que se instaura desde un nos-otros. Me implican, es mi molestia, mi empute, pero que no es solo mío; es necesario historizar y contextualizar para poder conectar eso que me emputa con lo que nos constituye en un nosotros, en algo que nos define, trasciende y conecta. Es desde ahí que se hace la intervención política en estudios culturales. La política en los estudios culturales no se entiende como una profilaxis de la salvación de otros subalternizados.

Tercero, que es fundamental, se trata de una política no para solucionar problemas, sino para “emproblemar” el mundo, para interrumpir certezas y politizar el mundo. Es sacarlo del nivel de lo técnico, de los expertos, de lo que no es problemático, de lo no visible incluso para traerlo al terreno de la politización, de la molestia. Estudios culturales no busca resolver problemas, sino politizar lo que aparece por fuera de la política, como lo no político. Es politizar lo que el sentido común ha sacado de lo pensable, de lo disputable. Es entender cómo lo que nos importa e interpela es expresión de la coyuntura del presente, como eso que parece muy banal y a veces personal tiene que ver con los grandes asuntos en los que se habilitan o clausuran nuestras existencias.

Con respecto a la Maestría de Estudios Afrocolombianos hay dos asuntos que la alimentan. En primer lugar, la consideración que el imaginario teórico y político hegemónico sobre la gente negra en Colombia está agotado. El multiculturalismo sirvió para muchas cosas, y este mundo y Colombia son mejores gracias a ello, pero ha sido una aplanadora epistemológica que ha metido a la fuerza las experiencias y las trayectorias de las gentes negras en Colombia en el estrecho entramado de la etnización y de una africanización diaspórica folklorizante.

La Maestría busca enriquecer los imaginarios teóricos y políticos con los cuales contamos hoy para hacer lo que se puede hacer en el mundo desde múltiples anclajes afrocolombianos o afrodescendientes. Hay una sospecha sobre lo que ha ocurrido en el campo, la cual podemos politizar y “entropelar” de otra manera bajo la noción de afrocolombianidad.

En segundo lugar, el racismo no es un asunto simplemente de los negros. Se trata de pensar el racismo estructural como un componente que nos constituye y se articula con relaciones de poder y desigualdad, que implica también la blanquidad y los privilegios racializados. Las especificidades históricas, sociológicas y culturales de las experiencias de las gentes negras, no pueden desvincularse de las relaciones de poder y de dominación, pero tampoco de sus múltiples luchas y disputas. La Maestría en Estudios Afrocolombianos ha buscado entender estas cuestiones que tienen que ver con lo que somos como colombianos.

La última pregunta, esto es, sobre ¿cómo pensar la conformación de una política científica, de quienes son científicos y de quienes controlan ese lugar? Anotaría dos cosas; de un lado la idea de que la “ciencia de verdad” es neutral, desconoce que no tomar posición es tener una posición. El conocimiento científico nunca se ha producido como lo imagina la narrativa positivista de una neutralidad como desentendimiento cínico de la política, sino que siempre se produce desde unos lugares, con múltiples mediaciones y desde unas políticas concretas (se den cuenta o no los científicos de ello).

De otro lado, una política científica en nuestros países no puede ser un asunto solo de los científicos, ni de la clase política, ni de los gobernantes de turno y las burocracias estatales, ni menos aun de los intereses del mercado. La ciencia que queremos debería estar sometida al debate público, desde donde se trazaran relevancias y horizontes. Desde la perspectiva de nuestras sociedades, la ciencia no debería ser un asunto solo de los científicos, sino un asunto político en el sentido más amplio del término. Esto, por supuesto, no implicaría clausurar o limitar la labor de los científicos a responder únicamente a esas políticas.

Vanessa Rodríguez

En el libro ya citado, *Inflexión decolonial* (Restrepo y Rojas, 2010), hay un conjunto de argumentaciones que giran alrededor de la modernidad y el significado de experiencias vividas atravesadas por la subjetividad, el espacio y los conocimientos. ¿Cómo piensan la raza en este sistema central? En el texto son claras las discusiones de este tema desde el pensamiento de Quijano, Mignolo, Castro Gómez, Maldonado etc. El primero, por ejemplo, no hace referencia a la raza sino a la cultura, la cual ocupaba un lugar central en el debate durante los años ochenta. A partir de los noventa este término fue sustituido por el de raza.

En otro orden de ideas, Stuart Hall reflexiona desde el concepto de raza, pero desde las políticas de identidad y una perspectiva poscolonial. La raza aparece en función del concepto de “contextualismo radical”. Si comparo estos presupuestos con el artículo “Cuerpos racializados” (Restrepo, 2010), los autores que he mencionado no hablan de la raza del mismo modo. Dado que todos nosotros estamos estudiando la raza como tema, ¿cómo podemos transitar entre las distintas vertientes que existen sobre este tópico en los estudios poscoloniales y culturales para abrirnos a múltiples aproximaciones analíticas?

Eduardo Restrepo

Una aclaración con respecto a Hall. Él no empieza a trabajar el problema de la raza en los noventa o finales de los ochenta en clave posestructuralista o poscolonial, ni tampoco se limita al asunto de las identidades. Quizá esa sea una idea que se desprende de los textos que empezamos a leer de Hall en América Latina, pero desde muy temprano, entre 1978 y 1982, Hall tiene publicaciones en las que piensa la raza en términos contextuales. Pienso, por ejemplo, en *Policing the Crisis*, el libro colectivo publicado por el Centro de Estudios Culturales de la Universidad de Birmingham (Hall, Critcher, Jefferson *et al.*, 1978). En artículos posteriores, Hall escribe sobre la idea de formaciones sociales racializadas y estructuras en dominancia.

En la antropología colombiana, 'raza' no era un concepto analítico que se utilizara; se hablaba de etnicidad o grupo étnico, pues existía un escozor analítico para pensar el tema racial. Y el racismo no aparecía como tal, sino que se pensaba en clave de desigualdad social. Respecto a lo que comentas, no solo los autores cambian en el tiempo sus concepciones de raza, sino que hay sensibilidades históricas en nuestras sociedades que permiten entender por qué hoy raza y racismo son tan primordiales.

¿Cómo podemos usar nosotros esa categoría a partir de las claves decolonial, poscolonial y de otras vertientes? Para mí, la raza es al racismo, lo que el sexo a la sexualidad, oriente a orientalismo, o el tercer mundo al desarrollo. Ahí estoy citando a Michel Foucault, Edward Said y Arturo Escobar. ¿Qué dice Foucault?: el sexo es producido por un régimen de verdad que implica discurso, conocimientos, tecnologías y subjetividades; y es histórico, constituye una experiencia histórica singular, pues no ha habido sexo ni sexualidad siempre. Deberíamos hacer ese mismo gesto de historización radical, de genealogía en el sentido foucaultiano, para entender cómo hemos llegado a ser lo que somos a partir de esas elaboraciones. Oriente y los orientales no existen por fuera del orientalismo; las geografías y las ontologías imaginadas que suponen Oriente y orientales son habilitadas por el orientalismo como régimen de verdad. De forma semejante, la raza es producida por la formación discursiva, las tecnologías de poder y las posiciones y posicionamientos de sujeto del racismo. Es por eso que el racismo no es un asunto solo de los negros, sino de sujetos racializados en privilegio o en marcaciones racializadas de despojo.

ETNOGRAFÍA Y METODOLOGÍA

Frida Gorbach

Quiero volver a la diferencia entre estudios culturales y antropología. Cuando dices que la especificidad de los primeros implica no solo el estudio de la articulación entre lo cultural y lo político, sino también su intervención, y entiendes por intervención dar posibilidades a la gente para cambiar su contexto, sus relaciones de poder y socavar el sentido común, ¿cómo relacionas esto con una cierta idea de conciencia y de etnografía? Para decirlo en otros términos, ¿propones un cierto tipo de etnografía?

Eduardo Restrepo

En términos metodológicos, o mejor, en términos de técnicas y formas de estudiar el mundo, los estudios culturales los concibo como un eclecticismo estratégico que no se disculpa por ello. Lo mejor de los estudios culturales es cuando se articulan diferentes tradiciones, concepciones y disciplinas. De ahí viene lo transdisciplinar. Son un campo que se habla siempre con acento. Quienes están formados en la antropología ponen el acento en la etnografía.

Lo que propongo es pensar la etnografía desde el contextualismo radical, que no sería lo micro, lo local, lo pequeño, sino una cartografía de articulaciones que importan para producir lo que estamos pensando. Por ejemplo, empezar con los asaltos callejeros y terminar con el asenso del thatcherismo con sus transformaciones epocales.

La etnografía no es simplemente una técnica. Existe un posicionamiento etnográfico frente al mundo, pero no lo pienso como un acto de concientización, sino de molestia e incomodidad, incluidos los subalternos. Vuelvo al "pesimismo del intelecto", que me parece crucial.

Yissel Arce

Me parece que hay una tensión, a veces muy dicotómica, entre academia y praxis política como asuntos que se oponen. En medio estaría, justamente, la gestión cultural, que creo será lo que salvará lo que hacemos en la academia o no hacemos. Me gustaría conocer tu opinión sobre ello.

Me preocupa también la idea de concluir, desde nuestras propias investigaciones, una diferencia, otrerizar la diferencia. En ese sentido, cuando hablabas de los estudios culturales en Cartagena y los afrocolombianos, me preocupa mucho, por ejemplo, una categoría como “cimarronaje”. Para el caso cubano, esa categoría es muy polémica, pues cuando triunfa la Revolución cubana, en la idea de coartar el relato histórico nacional, cimarronaje y calibán fueron términos expropiados por el discurso estatal ante el imperialismo norteamericano. Entonces, una categoría tan importante para la contemporaneidad en el ejercicio político de Cuba, queda totalmente coartada por el Estado y nos imposibilita hacer un uso más subversivo de ella.

En ese sentido, ese accidente de las categorías, ¿cómo son pensadas para el caso colombiano? Esa conversación es más compleja porque el cimarronaje no es solo la posibilidad ahora mismo de pensar esa idea de lo afro, frente a algo que de alguna manera lo ha otrerizado o lo ha construido como diferencia, tiene otras particularidades en América Latina y en el Caribe.

Eduardo Restrepo

Creo necesario complejizar la idea que separa la academia de la política y viceversa. Tengo un amigo muy querido, Víctor Vich, que piensa los estudios culturales en clave de gestión cultural, no como exterioridad. Incluso, para él la gestión cultural no es simplemente administración o políticas culturales. En el caso de Colombia, particularmente, la gestión cultural está profundamente domesticada en la práctica con la idea de patrimonialización, con nociones neoliberales de la cultura. Y dado que hay diferencias sensibles entre mi país, México, Cuba y Argentina, es necesario interrumpir las naturalizaciones establecidas por la gestión cultural.

Respecto a la segunda pregunta, los estudios culturales no producen conocimiento universal que pueda ser acumulable, sino un entendimiento siempre situado para “armar tropeles”. Me parece que el gesto es muy distinto al de la sociología, la antropología o la historia. El contextualismo radical no claudica en el chantaje epistemológico de producir conocimiento utilizable universalmente. Los estudios culturales, como los entiendo, no operan desde la lógica de la acumulación de conocimiento como lo hacen las disciplinas.

Acerca del cimarronaje, me parece muy interesante lo que dices porque eso nos invita a pensar cómo las categorías y las políticas tienen una lugarización muy concreta. En Colombia existen hace mucho tiempo unos intelectuales negros que trabajan con la idea de cimarrón y cimarronaje, como por ejemplo el Movimiento Nacional Cimarrón. En Colombia, la figura del cimarrón y los palenques son emblemas de la lucha contra la esclavización. Se los reivindica no como una otredad, sino desde una poética de la rebeldía y una política de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

- Hall, Stuart; Critcher, Chas; Jefferson, Tony; Clarke, John & Roberts, Brian (1978). *Policing the Crisis. Mugging, the State and Law and Order*. Londres: Macmillan.
- Hoggart, Richard (1957). *The Uses of Literacy: Aspects of Working Class Life*. UK: Penguin Books.
- Restrepo, Eduardo (2010). Cuerpos racializados. *Revista Javeriana*, 146(770), 16-23. <https://www.academica.org/eduardo.restrepo/82.pdf>

- _____ (2014). Stuart Hall: momentos de su labor intelectual. *Papeles de trabajo*, 8(14), 34-49.
<https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/61.pdf>
- Restrepo, Eduardo y Rojas, Axel (2010). *Inflexión decolonial. Fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar/Maestría en Estudios Culturales/ Universidad Javeriana/Editorial Universidad del Cauca.
- Willis, Paul (1977). *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*. UK: Routledge.

CONVERSACIÓN IV

Estudios culturales, estudios literarios, crítica (pos)colonial: el problema de la representación

Invitada: Valeria Añón

Doctora en Letras por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Literaturas Española y Latinoamericana por la misma institución e investigadora independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina. Es Profesora de Literatura Latinoamericana I en las universidades de Buenos Aires y La Plata (Departamento de Letras). Entre sus libros figuran la edición anotada de la *Segunda Carta de relación*, de Hernán Cortés (2010); *La palabra despierta. Tramas de la representación y usos del pasado en crónicas de la conquista de México* (2012); e *Interpretar silencios: La extraducción en la Argentina* (2013); la edición anotada de "Historia de la conquista de México", Libro XII de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Fray Bernardino de Sahagún (2016) y ha coordinado el libro *500 años de la conquista de México. Resistencias y apropiaciones* (2022). Ha dictado cursos de posgrado en las universidades de Buenos Aires, La Plata, Rosario, Tres de Febrero (Argentina) y la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), la Universidad Ca Foscari (Italia), la Universidad de Verona (Italia), la Universidad de Poznan (Polonia).

PUENTES Y DESLINDES ENTRE CONCEPTOS

Eva Alsmann

Las lecturas de las que partimos para este conversatorio fueron "¿Cómo pensar juntos? Crisis, pandemia y colonialidad" (Añón, 2020); "Los usos del archivo: reflexiones situadas sobre literatura y discurso colonial" (Añón, 2016); y en coautoría con Pablo Alabarces; "Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares" (Alabarces y Añón, 2016). Como bibliografía complementaria recomendamos el texto "Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente" (Añón y Rufer, 2019a) y "Pacificación y golpe de Estado: la conexión impedida" (Añón y Rufer, 2019b) y, por último, "Crónicas mestizas novohispanas y espacialidad" (Añón, 2017).

Paulina Álvarez

Me llamó especialmente la atención el vínculo entre subalternidad y literatura colonial, ¿cómo ponerlas juntas después de Spivak?, ¿dónde encontrar la subalternidad colonial en la literatura?, ¿en qué tipo de voz o de fragmentos?, ¿en cuáles fantasmagorías?, ¿en qué archivo?, ¿qué corpus?

Si pienso en el texto, la obra literaria y el contexto, lo colonial sería un contexto, ¿cómo pasar de esa manera de trabajar a intentar pensar las temporalidades múltiples y los fragmentos y las otras materialidades que traes en tus escritos, a qué responde en tu trayectoria personal y teórica ese deslizamiento?

Por último, son muy claras tus críticas a la colonialidad del poder, del saber y los estudios coloniales, pero no veo con la misma claridad la cercanía o distancia respecto a los estudios culturales. ¿Cómo

aparece ahí entonces la interrogación por la cultura, por el arte, por lo estético? ¿Cuál es la relación entre la literatura y lo que solemos llamar la dimensión simbólica y el poder?

Maai Ortiz

Yo me centraré en el texto “Subalternidad pos-decolonialidad y cultura popular” ([Albaerces y Añón, 2016](#)). Varios de los conceptos en este año teórico del doctorado, se relacionan con lo allí vertido. ¿Cuáles son las problemáticas en torno al concepto de cultura popular? En México, por ejemplo, se añade el adjetivo ‘popular’ al arte, la cultura y las expresiones; pareciera que esta cultura popular es sinónimo de subalternidad. ¿Podrías ahondar un poco más en la relación de ambos términos?, porque me parece que hay disputas que no están muy claras y que no son las mismas si cambiamos de localidad. Por último, me gustaría saber ¿cómo trabajaste en Literatura el uso de los archivos?

Eva Alsmann

Tu texto “¿Cómo pensar juntos? Crisis y pandemia” ([Añón, 2020](#)) me ayudó mucho a pensar el contexto en el que estamos inmersos. Hablas sobre todo del espacio público para nombrar la pandemia con dos discursos prevalecientes, el sanitarista y el bélico; y mencionas por encima esos roles de lo que se espera del hombre y de la mujer. Entonces, tratando de pensar en la parte de la crisis que tiene que ver, no tanto con el espacio público, sino con el espacio privado y cómo se está viviendo a nivel familiar, sobre todo el encierro y las consecuencias, me gustaría conocer tu opinión.

Pienso desde el discurso patriarcal en la negativa de muchos hombres para apoyar en el cuidado de la casa, de los hijos, de estar pendiente de las clases, de las videoconferencias de los alumnos; prefieren salir, aunque no estén propiamente trabajando, lo que da pie a más contagios, a muertes incluso, y a muchos pleitos que han derivado en un aumento de las tasas de divorcio y, de la violencia doméstica, ni se diga.

Valeria Añón

Gracias por las lecturas y por las preguntas y las zonas incisivas que a ustedes les llamaron la atención, lo cual también es algo que me permite a mí volver a pensar en lo que estoy trabajando. Para empezar a charlar con ustedes elegí dos escenas de lectura.

También debo decir que en este contexto de pandemia volví a pensar en el sentido de lo que uno hace. Empezaron a aparecer, asimismo, algunas dimensiones del orden de lo intuitivo, de lo emotivo y de lo azaroso en mi trayecto de investigación, que tiene una racionalidad oculta evidentemente, pero que se vieron más vinculados con ese universo de lo sensible.

Les quería compartir dos textos que para mí definen un poco mis primeras inquietudes, mis primeros acercamientos a estos temas. Primero, “Sonatina”, de Rubén Darío ([2021](#)), la cual me acompañó desde comienzos de mi investigación. Un poema muy famoso que seguramente todos habrán escuchado alguna vez. Yo lo aprendí de memoria cuando estaba en la secundaria y me persiguió a lo largo de todos mis derroteros. Fue decisivo para que estudiara Literatura. No sé si recuerdan al menos el inicio:

*La princesa está triste... ¿Qué tendrá la princesa?
Los suspiros se escapan de su boca de fresa,
que ha perdido la risa, que ha perdido el color.
La princesa está pálida en su silla de oro,*

*está mudo el teclado de su clave sonoro,
y en un vaso, olvidada, se desmaya una flor.*

Y sigue. Yo solía preguntarme... ¿de qué habla el poema? ¿de una princesa, de un hada madrina, de un caballo? No tiene nada que ver conmigo. Y al mismo tiempo está en mí y puedo repetirlo todavía hoy de memoria. Hay algo del orden de la belleza, de la musicalidad, de cómo está construido que me interpela. Entonces, lo que me empecé a preguntar es ¿por qué este texto persiste en uno?, ¿por qué me conmueve?, ¿cómo está hecho?, ¿cuál es la forma?, ¿cuál es el mecanismo que hace que este texto, aparentemente tan lejano —un siglo después de haber sido escrito—, me interpele como lectora?

Entré a la carrera de Letras en 1995. *Cursar Literatura Americana I* fue todo un descubrimiento. Hacía poco que se habían cumplido los 500 años de la llegada de Colón a América y de la conquista. Entonces, Susana Zanetti, quien era la titular de cátedra en ese momento, armó un programa muy ambicioso para trabajar con textos que no se veían en literatura latinoamericana en Argentina, al menos no tan profusamente: Las cartas de Cortés, los textos de Bernal Díaz, las crónicas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Muñoz Camargo, La visión de los vencidos y toda la zona andina, incluido el Inca Garcilaso.

Fue entonces que me encontré con el segundo texto que marcó mis decisiones: el poema anónimo “Los últimos días del sitio de Tenochtitlan” (León Portilla, 2013). Me permitió reflexionar sobre una serie de acontecimientos que para mí eran impensados hasta ese momento, así como asomarme a otras literaturas, lenguas, historias; problemas del todo distintos a lo que yo había trabajado hasta ese momento. La literatura, tal como se enseña por lo menos en Argentina, está muy anclada en lo nacional.

Trabajar con otro tipo de textos me permitió correr el eje y preguntarme ¿qué era la literatura?, sobre todo los textos mestizos, las crónicas de la conquista, la poesía vinculada con el universo autóctono. ¿Cuál es la literaturidad de estos textos y porqué yo podría trabajarlos? Y entonces se presentó el eje de lo latinoamericano. Hay una tradición americanista muy fuerte en los estudios literarios en Argentina representada por Adolfo Prieto, Susana Zanetti, Beatriz Sarlo, quienes han trabajado mucho la literatura argentina, pero con una inflexión muy atenta al universo latinoamericano. Y entré en contacto también con otra zona muy importante en los estudios literarios: la historia social de la literatura, la cual es una especie de historia de las ideas que piensa lo literario a partir del contexto, pensando cómo ese contexto se inscribe en el texto y cómo el texto también produce su propio contexto.

En ese derrotero, o a partir de esas primeras nociones, lo que apareció y persiste hasta el presente es la pregunta por la forma, por los mecanismos textuales que nos interpelan, más allá del tema del escrito. La otra dimensión que apareció fueron esas zonas del archivo americano que yo no conocía, de donde emergió lo colonial como campo posible de estudio, un área subrepresentada en los estudios literarios de Argentina.

Tras mi descubrimiento de *La visión de los vencidos* de Miguel León Portilla (2013), quise trabajar con *El códice florentino*. Zanetti me disuadió pues pensó que no podría hacerlo bien. Estaba enamorada del archivo mexicano y entonces le busqué la vuelta, pero también debo decir que esa negativa fue para mí fundante. Primero, porque me permitió sentarme frente a una persona que conocía muy bien ese archivo; y segundo, porque a partir de la percepción de cómo estaba organizado el archivo literario, tuve conciencia de los límites de mi trabajo y de mi estudio, de las posibilidades y los lugares en los que yo podía decir algo valioso y en aquellos en los que no.

El contacto con los textos coloniales me permitió, por un lado, el cruce con la historia y la pregunta por los géneros. ¿Qué es lo que hace que una epístola, una relación o un informe, e incluso una relación geográfica, pueda ser pensada desde una perspectiva literaria? Eso me parecía muy renovador respecto de otras perspectivas más acotadas acerca de lo literario.

Por otro, lo colonial abrió preguntas por los lugares de enunciación que no eran precisamente los de la autoría, del escritor o de la escritora. Por ejemplo, el espacio del testigo, del testimoniante, del

protagonista, del informante, del historiador, del crítico e incluso del leguleyo. Zonas que tenían una densidad muy importante en la configuración de un discurso latinoamericano.

También logré liberarme de la delimitación de un *corpus* a partir de la idea de lo nacional, de lo argentino, que a mí me había resultado poco productivo y reduccionista para pensar los problemas literarios. Pensar lo colonial te obliga a reflexionar en otro tipo de espacialidades, no únicamente en términos políticos, sino culturales, específicamente de circulación de textos y trabajo con tradiciones. Aparecía, entonces, no solo una amplitud del espacio, sino también una diacronía, la pregunta por el tiempo, no acotado al de larga duración, sino también a las temporalidades superpuestas que podían leerse literariamente, por las continuidades y rupturas.

Además de lo anterior, con lo colonial figuran otro tipo de sujetos y subjetividades; otros problemas de construcción de identidad, incluso discursos fundantes de construcción de identidad. ¿Cómo esas identidades se organizan tras los primeros textos del archivo y cómo ciertos estereotipos persisten, a la vez que se construyen, a lo largo de los documentos y del tiempo, otro tipo de identidades y subjetividades?

Surgió una dimensión más que arrastro hasta hoy: el silencio, presente en varios de mis textos. Lo pienso a partir de las operaciones de silenciamiento de lo colonial en el discurso, pero también en los estudios literarios argentinos y en otras zonas de los estudios de arte y las humanidades en mi país. Es lo que llamamos con Mario Rufer “el olvido de lo colonial”.

Ricardo Piglia, escritor y gran crítico argentino, señala que el primer texto que inaugura la literatura argentina es “El Matadero” de Esteban Echeverría, un cuento muy famoso que se escribe en torno a 1840, pero se publica por primera vez en 1871. Ahora bien, antes del final del siglo XIX, ¿no hay nada? ¿Cómo pensar lo que se produce antes, pero no está en el centro de la crítica literaria?

Si uno trabaja “crónicas mestizas”, como la llaman algunos investigadores, aparece toda una serie de operaciones de construcción de autoridad enunciativa. No cualquiera puede escribir, no cualquiera puede hablar, no cualquiera puede decir. Los enunciadores del siglo XVI y XVII tienen muy claro ese horizonte, el cual también lo es de censura. Entonces, yo sentía que me faltaban herramientas o elementos para pensar estas dimensiones que aparecían como fundamentales a la hora de entender cómo estaban armados los textos, ¿a quién le hablaban?, ¿para qué?, ¿cuál era la inflexión pragmática?

Es aquí donde entran para mí los estudios culturales, antes que los poscoloniales. Yo trabajaba con un *corpus* sobre lo colonial. Son textos que producen una distancia y una sensación de extrañamiento en el lector, pero hay una teoría y una crítica colonial que es absolutamente apasionante. Entonces, eso también le suma mucho al estudio, los diálogos con cierta crítica o ciertas perspectivas literarias e históricas. A mí me parece crucial que ninguna de las preguntas que me hice y prácticamente nada de lo que he pensado, lo hice solo a partir de la investigación, sino en un cruce con la docencia. Para mí, la enseñanza fue, y sigue siendo hoy, absolutamente formativa de mi derrotero y de estas preguntas.

Empecé a enseñar Estudios Culturales en una cátedra y gracias a ello apareció un archivo crítico que yo desconocía al principio. Leíamos a Peter Burke, Carlos Ginzburg, Raymond Williams, Richard Hoggart, E. P. Thomson, Antonio Gramsci. Eran textos muy potentes desde el punto de vista crítico y teórico. Pensaban problemas políticos y contextuales sin dejar de preguntarse cómo se construían los discursos.

Me interesó mucho *La Cultura Popular en la Europa moderna* de Burke, especialmente el capítulo “El redescubrimiento del pueblo”, esa operación que hacen las élites en el siglo XIX para volver a pensar e inventar el pueblo. También me pareció iluminador *El queso y los gusanos* de Ginzburg, donde hay una zona no solo metodológica, sino del trabajo que hace el autor con el archivo y la reconstrucción realizada de las lecturas de Menocchio y la circulación de su biblioteca. Eso me alentó a pensar en los modos de circulación de discursos, de lecturas, de textos y de conformación de imaginarios en la América del siglo XVI.

De Gramsci no me interesaron los textos más famosos, sino las cartas; en especial las que escribe a sus hijos mientras está en la cárcel. A propósito de una posdata dirigida a su hijo Dino, me interesó

donde infiere que no ha visto lagartijas, pero que son una especie de cocodrilos, los cuales se quedan siempre chiquitos; la capacidad de la metáfora para reconstruir una experiencia vedada. Hay aquí una pregunta por la enunciación. Esa pulsión por conocer, explicar y comprender un mundo al otro, pero también por el poder de la escritura.

Lo que me suman en estos momentos los Estudios Culturales son, no solamente preguntas por la resistencia, la represión, la negociación, sino por los sujetos populares. Yo pensaba en las subjetividades, los *locus* de enunciación, pero me faltaba algo y eso lo encontré en la teoría sobre los sujetos populares, en la manera que se piensa un espacio discursivo, textual, simbólico y de prácticas; y no necesariamente como un sujeto empírico específico. En esa línea había otras perspectivas que me resultaron fundamentales, además de las ya mencionadas de Williams y Hoggart, me refiero a Stuart Hall, a quien sigo leyendo con gran fascinación.

De Williams recupero su idea del tiempo y la pregunta por la transformación y cómo se produce el cambio en la cultura, central para entender el discurso latinoamericano. Del famoso texto de Hoggart, *The Uses of Literacy. Aspects of Working-Class Life* (1957), me interesaron los tonos, las cadencias y las texturas de lo popular, no solo en el discurso, sino en el habla.

Por su parte, Hall no solo fue importante por el tipo modelo de intelectual que fue, sino por su insistencia en la escritura colaborativa, que es un diálogo con otro; la escritura como forma de diálogo, como forma de comunicación. Hay algo en él siempre antinarcisista, subrayado por el modo en que se fue moviendo a lo largo del tiempo y las reconsideraciones sobre su propio trabajo. La articulación que hace con los universos caribeño, americano y poscolonial era la pata que le faltaba a los Estudios Culturales, pero además es parte de su inflexión biográfica, de su experiencia como sujeto poscolonial.

El derrotero de Hall es particularmente provechoso para pensar el discurso latinoamericano. El tipo de Estudios Culturales que se hacía hace más de una década en Argentina estaba muy marcado por la inflexión de lo nacional, por una temporalidad presente, a lo sumo con los sujetos populares del siglo xx porque el centro de la disputa también tenía que ver con el peronismo, pues los sujetos populares eran los interpelados por el peronismo. Quedaban fuera los indígenas, los negros, las mujeres, los niños.

Un aspecto problemático en los Estudios Culturales de aquel tiempo era el repliegue de lo literario y su pregunta por la forma y la representación. Había una suerte de giro antropológico, en el que persistía una especie de contradicción entre representación y prácticas. Lo que importaba era la experiencia, el informante, la entrevista con el sujeto. Era una pregunta muy importante, sin duda, pero dejaba de lado la forma y la representación. Eso me llevó a los estudios de la subalternidad y a los poscoloniales, como un intento de rellenar los huecos o zonas no trabajadas por esta perspectiva. En buena medida porque los teóricos de la literatura poscolonial a lo largo de los noventa y el dos mil, fueron desplazándose ellos mismos hacia los estudios de la subalternidad y poscoloniales, sobre todo los que trabajaban en los Estados Unidos. Los ámbitos de los estudios poscoloniales que a mí me resultaron más importantes y productivos fueron las críticas a la modernidad y a los archivos metropolitanos, sobre todo cuando tuve que pensar el archivo colonial.

DE RESONANCIAS Y ECOS

Paulina Álvarez

La sesión pasada inauguramos la práctica de pensar cómo resuenan las lecturas con otro tipo de materialidades, textualidades o imágenes, no necesariamente vinculadas al planteamiento teórico, sino a sensaciones, impresiones estéticas, huellas.

Alix Almendra

Yo pensé no solo en el texto de la pandemia, sino en el significante de la crisis. Mi teléfono me recordaba hoy unas imágenes que había tomado justo hace dos años. Tienen que ver con la experiencia de la crisis migratoria. En aquel momento, irrumpieron miles de personas migrantes centroamericanas apostadas en la puerta de entrada con Chiapas, quienes querían cruzar hacia el norte.



Foto: Valeria Añón

Me parecía muy *ad hoc* tocar el tema porque justamente en Europa se piensa en la crisis de los refugiados y en México la crisis migratoria. Estas son imágenes en Tapachula, un campamento que se instaló muy improvisadamente. Había una reja que una noche no estaba y a la siguiente mañana apareció instalada por el ejército y por personal de Migración. Es muy similar a la puerta del puente fronterizo, pero ahora en un recinto cultural en Tapachula donde fueron albergadas alrededor de mil quinientas personas por las fuerzas migratorias. Los tuvieron encerrados durante un mes y la situación se tornó muy crítica porque había muchas personas contagiadas, así como vulnerabilidades físicas y psicológicas. Era una olla de presión.

Cuando por fin se abrieron y dejaron a su suerte a los migrantes, tomé esta imagen en un recinto donde solo podía entrar el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y Migración. Muchas personas gritaban y se escuchaba que pedían que se abriera la frontera.



Foto: Valeria Añón

Me gustaría saber si con ese colectivo con el que estás trabajando el tema de la crisis han reflexionado sobre estos temas y esa paradoja donde de repente los días son muy difíciles de diferenciar, pero al mismo tiempo es como si las temporalidades hubieran colapsado. Entonces, el futuro de repente es hoy y todo lo que pasó ayer se vive como si hubiera sido otra vida.

Luis Sánchez

Con relación al texto de la crisis y la pandemia escribes:

[...]la temporalidad de la crisis es multifacética porque en ella respiran otras temporalidades (no lineales, no teleológicas, no providenciales) que la experiencia colonial obturó, pero no arrasó. Sometidos a las lógicas del silencio y del estigma, los tiempos cíclicos o reiterados —pero siempre diversos— que narran comunidades originarias o afrodescendientes; los tiempos múltiples de los diversos planos de la existencia; incluso la temporalidad confusa de un presente iterativo, acechado por el miedo, en las distintas cuarentenas que se replican en cada región, se hacen presentes aquí (Añón, 2020, p. 4).

¿Te has encontrado en tu investigación con otras figuras, con otras metáforas del tiempo? Tanto la línea como el círculo presentan cierta continuidad y creo que justo hay irrupciones ahí. Entonces, también tú hablas de un tiempo o de temporalidades no providenciales, ¿me gustaría saber sobre lo que tú puedes articular o has articulado al respecto de ello?

Emilio Nocedal

Leyendo a Fassin y a algunos antropólogos que trabajan el tema de la excepcionalidad, pareciera ser que hay algunos lugares, algunas experiencias y trayectorias de vida en donde la crisis y la emergencia no es una forma temporal. Generalmente se piensa que la emergencia va a pasar y después, en dos o tres años podremos reconstruir o habrá un nuevo orden que posibilite otro tipo de vínculos. ¿Cómo pensar la crisis cuando parece algo estructural, cómo trabajas con algo que se supone temporal, pero más bien se vuelve estructural?

Valeria Añón

La pregunta por la crisis surge a partir del grupo de investigación que menciono en el artículo. Fue una de mis últimas experiencias de pensar juntos más iluminadoras. Buena parte de mis compañeros o de mis colegas becarios del Institute for Advanced Study (IAS) de Princeton se ocupa de la crisis migratoria. Y apareció todo el tiempo en nuestras discusiones.

Acerca de la temporalidad y la estructuralidad, se trata de una idea colonial en cierta medida, pues se piensa en América, Asia o África como un espacio en crisis permanente y estructural. La crisis como algo temporal tendría más que ver con lo que yo llamaría las metrópolis, la Europa para Chakrabarty. La crisis estructural es una noción estereotipante. Y en ese sentido, no resulta descriptiva para explicar cómo funcionan ciertos acontecimientos, prácticas o circulación de discursos. Entonces, pensar la crisis es pensar los usos de la crisis. ¿Para qué sirve hablar de crisis en relación con ciertos territorios, sujetos, contextos; y por qué no se usa para mencionarlos respecto a otros contextos?

La pandemia ofrece una suerte de idea de crisis global y generalizada, que impactó a todo el planeta en pocos meses. Hay algo de la experiencia de esta crisis que me parece importante recuperar: el tiempo. Cuando yo me refería a otras temporalidades, pensaba en las comunidades autóctonas del sur de América Latina. Algunos intelectuales recuperaban los modos de organización social y comunitaria, modos, cosmovisiones de las comunidades autóctonas. Esta crisis no solo es médica y epidemiológica, sino climática. El lugar donde debiéramos mirar responde más a las comunidades originarias que a la lógica capitalista en la que estamos inmersos. Entonces, vamos a ver qué es lo que esas comunidades tienen para decirnos, aunque sin un sentido esencialista o paternalista.

Hubo ahí algo del orden sobre cómo operó esa temporalidad lineal, que además ocupó buena parte del discurso médico, epidemiológico y político. Tengo la impresión de que algunas perspectivas sobre esta crisis vuelven a llevarnos a los mismos lugares o puntos ciegos. Una crisis pensada como algo excepcional, como algo único, como un impacto global que nunca tuvo estas características. Y en realidad, lo que nos permite pensar el universo colonial y la experiencia americana de todos estos siglos, con todas sus diferencias, son ciertas continuidades en los modos en que se producen algunos acontecimientos, en que se da cuenta de esa experiencia, en que políticamente se responde a ella, en que los sujetos subalternos pueden o no moverse a partir de ésta.

Creo igualmente fundamental evitar pensar el presente como pura excepcionalidad, porque eso es lo que me parece que nos deja también muy solos. Si lo pensamos en términos de absoluto presente y absoluta excepcionalidad, no solamente cortamos todos nuestros vínculos con el pasado, sino que también nos vemos imposibilitados de pensar el futuro. Yo creo que el universo colonial nos permite pensar esas cuestiones.

Yo solía pensar mi universo de investigación vinculado con el pensamiento, con la racionalidad, con la vista; yo necesitaba poder ver, leer y escribir. Esta experiencia de la pandemia, tan limitante respecto

a la sensibilidad, me ha mostrado, por lo menos a mí, que buena parte del conocimiento se produce no solamente con los otros, sino a partir de la experiencia sensible del mundo.

LA INTERDISCIPLINA, EL ARCHIVO Y LOS PROCESOS DE COLONIZACIÓN

Mario Rufer

Me parece interesante pensar el lugar de las disciplinas. Nuestro doctorado en estudios culturales y crítica poscolonial está habitado por todo esto que somos, desde el campo de los estudios visuales, de la antropología, de la arqueología al psicoanálisis y la historia. Recordaba cómo Susan Buck Morss en *Hegel, Haití y la Historia Universal* (2013) subraya el efecto parcializador de las disciplinas, no solamente en términos de la especificidad, de que nos volvemos expertos en una cosa, sino también y fundamentalmente de la desconexión, de lo que ya no hemos sido capaces de pensar conectadamente. Ella pone el ejemplo de Adam Smith, quien cuando escribe *La riqueza de las naciones* (1776), lo hace desde dos campos: la economía y la literatura. Me parece que tu llamado va por ahí: imaginar la conexión, interpelar a las disciplinas desde ese lugar.

La segunda cuestión es cómo el archivo colonial te permitía salir de lo nacional. Una discusión que hemos tenido, a veces más claramente en términos del habla compartida y a veces en los textos, es preguntarnos qué es archivo, la crítica literaria u otro campo específico y qué significa para la historia. Yo siempre he sostenido que los historiadores tenemos mucho que aprender de la crítica literaria y de la teoría del discurso. Eso que vos marcas como una discontinuidad, en la historia no existe, existe el archivo histórico y ¡punto! La delimitación entre archivo y *corpus* es mucho más difícil en la literatura, dado que la literatura nacional define el archivo nacional y, de algún modo, nombra, hace existir eso que define, mientras en la historia no es así.

Por último, me interesa tu reflexión acerca de los géneros. Necesitamos trabajar otras temporalidades, otras nociones que salgan del tiempo vacío y homogéneo del Estado-Nación, que permitan pensar de qué modo la colonialidad habita nuestro presente, en qué registros, en qué figuras, en qué metáforas. Javier Sanjinés señala en *Rescaldos del pasado* (Fundación PIEB, La Paz, 2009) que la única manera de salir de la emoción de la historia es trabajar con el ensayo latinoamericano, que nos da la clave de la existencia de otro tipo de subjetividad, de otra forma de comprender el tiempo, de multiplicidades yuxtapuestas.

Pienso en cómo la nueva crónica mexicana ha dado la palabra a un sujeto que estaba ausente o no estaba presente de la misma manera: el pelado, el oprimido, el pueblo. Habría que recuperar ese género para dar otra entidad a la propia configuración del archivo. ¿Qué reflexiones te surgen sobre cuál podría ser la relación entre estos géneros distintos y las posibilidades de hacer otro recorrido de nuestra experiencia histórica para llamarlo de algún modo?

Valeria Añón

Los Estudios Culturales te obligan a pensar la interdisciplinariedad, el trabajo con diferentes concepciones, y eso es un problema, porque como hemos visto, yo creo que no tienen una metodología interdisciplinaria clara. En todo caso, se habla desde una disciplina y se toman cosas de otras. Yo viví la disciplina como una limitante, no como una posibilidad y creo que por eso también fui a buscar respuestas a otros lados, otros conceptos y otra manera de mirar los objetos y los problemas. Esta vocación no se explica solo por el deseo de la conexión, sino por una suerte de curiosidad crítica cuyo impulso no debemos perder. Los investigadores y los críticos que más me interesan son gente curiosa que está atenta a la heterogeneidad de lo que la experiencia de mundo y otras disciplinas les pueden brindar.

Yo optaría más por cierto eclecticismo en la aproximación teórico-crítica a los objetos, no por el hecho de que haga Literatura, Estudios Culturales e Historia, sino porque trabajé con otros que piensan desde esos lugares. Todavía hoy, la formación disciplinaria es muy fuerte y poderosa, y eso marca una manera de pararse frente a los objetos. Yo creo que la única manera de producir una conexión es no solo con otras disciplinas, sino con otros sujetos.

La ventaja de la literatura es que resulta menos estricta en cuanto a sus límites que la historia. La teoría literaria abreva, por ejemplo, en la filosofía y en el psicoanálisis con gran libertad. Cuando terminé de estudiar había toda una serie de programas contracanónicos. Se leían los bordes del archivo, la literatura que no se lee, la literatura oral o la que circula en la editorial Eloísa Cartonera o los textos que se publicaron en su momento, pero no se leyeron demasiado. En vez de leer a Borges recurrimos a la literatura popular, la ciencia ficción, los *best sellers*, etcétera. Susana Zanetti señaló en ese momento que estos estudiantes no conocían el canon, entonces la hipótesis contracanónica parte del desconocimiento sobre lo que se está discutiendo. Considero importante una cierta formación en algunas zonas para después poder discutirlos y desmontarlos más claramente. Uno no puede desmontar aquello que no sabe cómo está montado.

Hay una tradición muy poderosa, fuerte y políticamente marcada con la construcción de una identidad nacional en México y la zona andina, que es muy distinta en Argentina. Con todos sus problemas, esta condición me permite hablar desde otro lugar y mirar desde otra zona la experiencia colonial en México o en la zona andina. Y no por nada, no estudio literatura colonial argentina, sino de otras latitudes. La distancia permite ver algunas cosas que cuando uno está muy cerca de ciertos objetos es difícil de ver.

Es cierto que la literatura piensa el archivo de manera distinta de la historia. Además del *corpus* y del canon que Mario comenta, hay otras dimensiones: la biblioteca y la colección. La literatura permite pensar en operaciones de construcción del archivo en esos términos. Por ejemplo, el archivo colonial no es literario específicamente. Es lo que la propia mirada recorta en ese archivo lo que puede hacerlo literario o el tipo de preguntas que uno le puede hacer. Ahí residiría la literaridad del archivo, no en el objeto en sí, sino el tipo de intervenciones que uno hace.

Hay en la crónica latinoamericana algunos elementos singulares. La crónica del siglo *xvi*, pero también la modernista y la nueva crónica latinoamericana del siglo *xx*, la cual debe buena parte de su posibilidad, de su lugar de enunciación a un yo que escribe desde la autoridad de la experiencia y del testimonio. Las crónicas del siglo *xvi* forzaron los límites de la historia y permitieron otras enunciaciones.

Escribir desde un saber que no es un saber letrado me resulta muy interesante, escribir desde un saber de lo sensible. Si uno revisa las crónicas a la luz de la pandemia, descubrimos experiencias de mundo articuladas a partir de imágenes de lo sensible desancladas de la vista y se relacionan con otras experiencias corporales, olfativa, auditiva, táctil. Pienso que la singularidad de la crónica, independientemente del periodo, se explica por la diacronía de la conformación de un discurso latinoamericano.

Por otro lado, me fastidia un poco esa visión de la lógica del Estado-Nación como propiciadora de la invención de la crónica, pues me parece un poco estereotipificante, porque reproduce ciertos mecanismos eurocéntricos que uno quiere evitar respecto al objeto. Pensar que hay algo latinoamericano único, distinto a todo, esencial, me parece muy peligrosa porque reproduce la idea de excepcionalidad que aparece ya construyendo estereotipos en los primeros textos del siglo *xvi*. Ahí hay una continuidad importante, la del estereotipo y el modo de construcción de una identidad esencialista. Esto me permite pensar en la teoría de Bhabha sobre la mimesis, cómo funciona el uso metonímico por parte del subalterno a lo largo del discurso americano, reproduciendo estereotipos o modos de negociación y de resistencia.

LA FORMA Y EL LENGUAJE

Yissel Arce

Me quedé pensando en tus respuestas a Mario sobre las diferencias de concepción del archivo para la crítica literaria y para la historia. La pregunta por el lenguaje, la especificidad del lenguaje como materialidad, no solo permite pensarlo en términos estéticos, sino desde lo político. Es interesante pensar cómo los Estudios Culturales se distancian de la disputa Gombrich-Hauser en cuanto a historia social del arte y de la literatura. Y se distancian porque les interesa más la dimensión política del lenguaje. ¿Cómo pensarías el lugar que ocupa el archivo para nuestras investigaciones, que no es solo ese sitio donde buscamos información, sino que se convierte en una instancia teórica y metodológica? ¿Qué lugar ocupan el lenguaje y sus especificaciones en el tipo de investigaciones que tú haces?

Valeria Añón

Comparto plenamente tu posicionamiento y tu perspectiva respecto a esta dimensión política del lenguaje. Por lo menos en mi investigación ocupa un lugar central. Hay una dimensión en los estudios literarios que a mí me resulta muy útil para pensar estos textos, no tanto desde la crítica literaria, sino desde el análisis del discurso, la lingüística, una suerte de aproximación más semiológica o más semiótica al texto. El análisis del discurso permite pensar no solo la dimensión semántica del texto, sino la pragmática, es decir, la performativa. Ahí hay, desde las crónicas, una inflexión poderosa de lo político.

Cuando revisamos los textos de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl o los *Comentarios* del Inca Garcilaso de la Vega advertimos algo que el texto no dice o apenas insinúa gracias al espectro pragmático que dichos textos producen en términos políticos. Ese efecto pragmático tiene que ver con el impulso retórico del texto, la retórica pensada como aquello que conmueva al otro.

El lenguaje es polémico porque se convierte en un campo de batalla y de disputa. Todas las crónicas del siglo XVI y XVII operan en tres dimensiones: pragmática, polémica y retórica. Y por eso son textos tan pregnantes, aun en el presente, no solo por lo que cuentan, sino por la forma en que lo hacen. En literatura siempre pensamos o solemos pensar el lenguaje en términos políticos a partir de la teoría de Bajtín y de Voloshinov. Esa inflexión del lenguaje y esa inflexión del signo es la que siempre está presente en nuestras aproximaciones. Yo creo que todavía hoy sigue siendo una teoría absolutamente poderosa para pensar el discurso latinoamericano.

Frida Gorbach

En tu texto sobre subalternidad propones pensar la categoría de *subalterno* no como residual y reductible a la representación, sino como un sí mismo. Lo que no termino por entender es cómo pensar lo subalterno en el archivo colonial, ¿pensar desde el silencio, desde las fisuras y desde los límites o desde los silencios, no es en el fondo volver a la categoría de subalterno como límite?

En ese mismo texto haces una defensa de lo literario y al final dices que hay un repliegue de lo estético y de la literaturidad. ¿Qué significa? En arte solemos dividir el formalismo de la historia social, que no se pueden articular tan fácilmente. ¿De qué manera trabajas esa afirmación sobre el repliegue de lo estético, te estas refiriendo a trabajar con figuras retóricas, a qué aludes con literaturidad y estética?

Valeria Añón

Las investigaciones en Estudios Culturales en Argentina se han centrado demasiado en la vivencia del sujeto, en cómo funcionan dichas prácticas, pero no discursivamente. Me parece un reduccionismo. Me interesa pensar este problema de lo estético y de la representación en varios sentidos. Por un lado, las figuras retóricas me parecen importantes, pero en el sentido de Bhabha-Spivak como funcionamiento de la metonimia del discurso y la producción de subalternidad. Eso no funciona de esa misma manera en el discurso americano. Al revés de lo que Bhabha propone del discurso poscolonial y colonial, es la metáfora la figura que ocupa el lugar central en la representación del presente y del pasado en las crónicas mestizas, en las crónicas autóctonas. Hay ahí un uso de la metáfora como construcción de un archivo respecto de ese pasado. Esta operación permite dar una densidad a los textos más relacionada con su inscripción en ciertos modos de lo social. Lo que a mí me interesa del discurso colonial es la dimensión pragmática de la retórica, es decir, el *locus* y el sujeto de enunciación.

En las *Cartas de relación* de Hernán Cortés, por ejemplo, hay una especie de maquinaria narrativa que sigue funcionando y produciendo sentido, incluso más allá de su contexto de producción y de lectura, del sujeto que efectivamente las escribió. Pensar el discurso como maquinaria que funciona mucho más allá del sujeto empírico, me parece que es algo que se pierde cuando se desplaza la pregunta por lo estético.

Por lo demás, la noción de sujetos populares y subalternos para pensar el contexto colonial ya no me resulta útil, e incluso yo la abandonaré. Fue un texto que escribí en 2006. A lo sumo, lo que sí retomaría, porque me parece que no está saldado todavía, son las preguntas respecto del habla del subalterno que planteó Spivak. Las nociones de subalternidad y de sujetos populares están, por lo menos en la experiencia de Argentina, muy ancladas a una teorización específica con una perspectiva más tradicional de los estudios culturales, más eurocéntrica si se quiere, más metropolitana.

La idea de sujeto popular o de sujeto subalterno termina armando una suerte de estereotipo que funciona en esa lógica eurocéntrica de la que uno se quiere correr. No tengo una categoría mejor, pero ya prácticamente no la estoy usando en mis textos porque me parece que limita más de lo que permite describir. Esto también lo aprendí de México, de la lectura y crítica a *La visión de los vencidos* (León Portilla, 2013), comenzando por la impugnada categoría de 'vencidos'. En las crónicas, ninguno de los enunciadores indígenas o de tradición mestiza o novohispana se nombra a sí mismo como subalterno, vencido o cualquier categoría vinculada con una posición desigual.

Mario Rufer

Hemos hablado tanto de la crítica al sujeto soberano del discurso, y de pronto, en esta posición entre miserabilista o lo que fuera, le damos la voz a otros en esta especie de pulsión que sigue estando presente en la historia. En eso que Frida trabajó en otros textos bajo el nombre de 'metáfora extractiva'. Sacamos de un documento la voz del loco, del enfermo, del campesino, del donde sea que declaró que estuvo. Es la predilección de la historia y de cierta antropología por lo que llamo fe omnicompreensiva de la copresencia. Como estoy con el otro entiendo todo, veo todo, sé todo y claramente no es así.

Creo fundamental insistir en que debemos volver a esa maquinaria discursiva de la que hablas, de trabajar sobre las figuras y las inscripciones de esos discursos.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

Alabarces, Pablo Alejandro y Añón, Valeria (2016). Subalternidad, pos-decolonialidad y cultura popular: nuevas navegaciones en tiempos nacional-populares. *Versión* 37, junio, 11-22. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/106483>

- Añón, Valeria (2016). Los usos del archivo: reflexiones situadas sobre literatura y discurso colonial. En F. Gorbach, M. Rufer (eds.) *(In)disciplinar la investigación Archivo, trabajo de campo y escritura*, 251-274). México: Siglo XXI Editores-Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco.
- _____ (2017). Crónicas mestizas novohispanas y espacialidad. En V. Añón, C. Sancholuz y S. Hena Jaramillo (comps.) *Tropos, tópicos y cartografía: Figuras del espacio en la literatura latinoamericana*, pp. 17-34. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.525/pm.525.pdf>
- _____ (2020). ¿Cómo pensar juntos? Crisis, pandemia y colonialidad. *Dilemas: Revista de Estudios de Conflicto e Controle Social*, 1-9. https://www.researchgate.net/publication/344861902_Como_pensar_juntos_Crisis_pandemia_y_colonialidad
- Añón, Valeria y Rufer, Mario (2019a). Lo colonial como silencio, la conquista como tabú: reflexiones en tiempo presente. *Tabula Rasa*, 41, julio-diciembre, 107-131. <https://revistas.unicolmayor.edu.co/index.php/tabularasa/article/view/956>
- _____ (2019b). Pacificación y golpe de Estado: la conexión impedida. *Revista Común* 26, noviembre, <https://revistacomun.com/blog/pacificacin-y-golpe-de-estado-la-conexin-impedida>
- Buck Morss, Susan (2013). *Hegel, Haití y la Historia Universal*. México: FCE.
- Hoggart, Richard (1957). *The Uses of Literacy. Aspects of working-class life, with special reference to publications and entertainments*. Londres: Chatto & Windus.
- León Portilla, Miguel (2013). Tomo XIII. Visión de los vencidos: relaciones indígenas de la conquista. México: UNAM, El Colegio Nacional. <http://biblioweb.tic.unam.mx/libros/vencidos/cap15.html>
- Rubén, Darío (2021). Sonatinas. *Poemas* [Sitio web]. <https://poemas.uned.es/poema/sonatina-ruben-dario/>
- Sanjinés, Javier (2009). *Rescaldos del pasado*. La Paz: Fundación PIEB.

CONVERSACIÓN V

Estudios feministas en clave descolonial

Invitada: Mónica Cejas

Profesora-investigadora Titular de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Unidad Xochimilco, en el programa de la Maestría en Estudios de la Mujer y del Doctorado en Estudios Feministas del Departamento de Política y Cultura. Nacida en Argentina y radicada en la Ciudad de México. Cursó estudios en Historia Latinoamericana en Argentina. Maestría en Estudios Africanos en el Colegio de México (Colmex) y Doctorado en Estudios Internacionales y Culturales por la Universidad Tsuda de Tokio. Vive y trabaja desde México, su casa por elección, donde intenta establecer articulaciones desde el pensamiento del sur, sobre las luchas de las mujeres. Particularmente, sobre la intersección de género, nación y ciudadanía y políticas de la memoria y los feminismos en África. También aborda los tópicos género-sexualidad y nación-ciudadanía en lo relativo a la historia y contemporaneidad de Sudáfrica. Los estudios feministas y culturales son sus campos principales que nutren sus reflexiones sobre estas temáticas.

PARTIENDO (DE) LOS CONCEPTOS

Luis Sánchez

El primero de los dos textos que escogimos para este conversatorio está directamente relacionado con la línea teórica del doctorado: “Guerra-nación-mujeres: cultura y políticas de la memoria en la producción de las mujeres de la nación” (Cejas, 2016a), donde Mónica analiza el Monumento Nacional a las Mujeres de Sudáfrica, con el cual se conmemora a las más de 26 mil mujeres y niños bóers que murieron en campos de concentración en la Guerra Sudafricana de 1899-1902. Ella ahí menciona la ironía de un monumento nacional que conmemora un acontecimiento masculino, pero eventualmente vemos que se trata de una estrategia discursiva y de unificación en contra del Imperio Británico. Capitalizar el sufrimiento de las mujeres permite fundar un sujeto nacional. El capítulo del libro nos permitió vincular el feminismo con la *de o pos* colonialidad, pero también sobre la nación y las luchas y reivindicaciones de las mujeres para resignificar monumentos que pretendidamente tendrían un sentido estable. La relación con los movimientos feministas mexicanos que hoy disputan esos símbolos nacionales es muy pertinente.

Alix Almendra

Otro texto de base que revisamos fue “#PatriarchyMustFall: descolonización y pensamiento feminista en el contexto del movimiento de estudiantes en Sudáfrica 2015-2016” (Cejas, 2019), que nos obliga a ser cuidadosos con el uso genérico e indiscriminado de ciertos términos como sures globales, pensamiento anticolonial y feminismos decoloniales. El capítulo parte de las movilizaciones en la arena de la educación de Sudáfrica desde una perspectiva Sur-Sur. Una propuesta para conocer cuáles son los debates contemporáneos en torno al patriarcado y la decolonización.

Otros textos complementarios que cada uno eligió libremente fue el artículo de autoría colectiva “*Ninguna guerra en mi nombre: feminismo y estudios culturales en Latinoamérica*” (Garzón, *et al.*, 2014);

el capítulo “Cultura, poder y representación en la disputa por la inclusión. Sexualidades en Sudáfrica postapartheid” (Cejas, 2016b); y “Desde la experiencia. Entrevista a *Ochy Curriel*” (Cejas, 2011). A partir de este marco, ¿cómo posicionas el feminismo y los estudios culturales en estas coordenadas pos y decolonial.

CONOCIMIENTO SITUADO, DIÁLOGO Y CAMINOS

Mónica Cejas

Desde hace tiempo estamos trabajando en una red que echamos a andar con el nombre de “Feminismo(s), cultura y poder. Diálogos desde el sur”. Precisamente estamos enfocadas en dialogar, porque no es una práctica que realicemos aunque digamos que sí, sobre todo si planteamos prácticas descoloniales de la academia. Nuestra academia es muy rígida en sus formatos y esto de la conferencia magistral es terriblemente jerárquico. Estamos tratando de romper con eso y, para evitar un vocabulario bélico, procuramos hacer preguntas “estimuladoras”.

Agradezco la invitación y la oportunidad de hacer un ejercicio de conocimiento situado, tan caro al feminismo. Me interesa narrarles los caminos que me han llevado por estos distintos pensamientos poscolonial, descolonial y anticolonial y su cruce con los feminismos. Entre los temas que deseo transmitirles es la dificultad de hacer estudios sobre África sin querer ser africanista porque es un término que criticamos muchxs, pues implica querer apropiarse del continente y lo que menos deseamos es eso. Se trata de producir conocimiento “con”, no “sobre” y me parece que esa es la clave.

A lo anterior se suma estar en un espacio académico (UAM-X) que no tiene, a diferencia de El Colegio de México donde me formé, un Centro de Estudios de Asia y África. Tenemos siempre que negociar y justificar la importancia de incluir estas discusiones como parte de un diálogo sur-sur, en especial por la experiencia común y la lucha en contra del colonialismo y en mi caso en particular en la UAM, en contra de las violencias que nos afectan como mujeres.

Se trata, igualmente, y ello se conecta con los feminismos, de recuperar componentes del conocimiento marginados por la academia hegemónica: la intuición, el azar, la emoción, que yo creo son ingredientes fundamentales en nuestras investigaciones. Mucho de nuestras carreras tiene que ver con azares de la vida, encuentros que tenemos y trayectorias que vamos haciendo teóricamente. ¿Desde dónde escribo?, ¿para quién?, ¿cómo negocio?, porque a veces no es lo que puedo, sino lo que una estructura institucional me permite.

En abril de 2019 hubo una reunión en la Universidad de Pennsylvania, donde se formó un grupo que llamaron de iniciativa feminista-africana ([The African Feminist Initiative](#)). Convocaron a quienes se reconocen como feministas de África, pero también algunas africanas que están en la diáspora. Fue maravilloso que me incluyeran. Era un grupo pequeño, pero con varias de las feministas más emblemáticas del continente, no solamente angloparlantes. Yo era la única representante de América Latina. El tema de la reunión fueron los “desafíos que enfrentan las historiadoras feministas africanas e imaginar nuevos futuros”; y se dio en ese mismo tono del que hablaba anteriormente de preguntas estimuladoras. Las preguntas tenían que ver con una yo situada, ¿quiénes éramos nosotras las que escribíamos o pretendíamos escribir sobre la historia de África? ¿Cómo nos situábamos? Y eso me obligó a pensarme como latinoamericana, como alguien que trabaja en México, nació en Argentina y empezó a estudiar después de la época de la dictadura sobre la historia de África. Todo ello me animó a pensar en las diversas negociaciones que debemos hacer para posicionar esos conocimientos en México o en América Latina, así como las limitaciones que tenemos. ¿Cómo justifico ante Conacyt, y más en los términos actuales, que vale la pena estudiar sobre África desde México?

Entre las preguntas que surgieron, pensaba en por qué había escogido nación, ciudadanía y género para estudiar África, y en especial los movimientos de mujeres en toda su amplitud. La interrogante sobre dónde viene ese interés, en mi caso desde los noventa, tiene que ver con reconstruir una trayectoria.

Desde una década anterior a mis estudios en El Colegio de México (Colmex), durante los noventa, había no sólo un proyecto, sino una fe también, un convencimiento, de que se podía escribir sobre África desde América Latina frente a la inmensa producción, más conocida, que se hace desde el norte global. Y es que se consideraba posible un conocimiento sobre África desde América Latina sin pasar por la traducción que el norte hace sobre nosotros. En el Centro de Estudios de Asia y África los primeros programas sobre el continente africano habían sido ideados directamente por especialistas e intelectuales oriundos de África. Era una época con un discurso antiimperialista y una reflexión sobre el Estado.

Yo vengo de clase obrera, siempre he estudiado gracias a becas, entonces, ir a África para hacer trabajo de campo o investigación de archivos era complicado, en contraste a si se decide estudiar en una universidad del norte con más recursos o con planes de estudio que incluyen estancias en el continente. La opción que apareció para continuar mis estudios fue Japón, que ustedes podrían alegar se trata también del norte global, pero es un lugar particular. Ese viaje implicaba más años porque debía aprender no solo suajili.

Un venturoso azar fue mi encuentro con el profesor Mitsuo Ogura, sociólogo político especialista en Zambia. Me comunicaba con él en el japonés que había logrado aprender, porque mi inglés siempre ha sido bastante malo. Decidí hacer otra maestría para alcanzar un nivel en el idioma japonés que me permitiera hacer el doctorado directamente. Otra profesora pensaba que no iba a lograrlo por ser latinoamericana, pero él confió que sí y decía que era cosa de tiempo. Ahí opera una representación de la otredad que no se aplica del mismo modo a quien viene del norte, que suele pensarse que sí lo conseguirá.

La universidad en la que estudié ([Tsuda College](#)) es solo para mujeres, otro azar. La fundó en 1900 Ume Tsuda una mujer que formó parte de esa élite que viajó a Estados Unidos para formarse como parte del proyecto modernizador de Japón a finales del siglo XIX. Ella estudió desde los siete años en los Estados Unidos de América. Al regresar, con el dinero de su familia creó esta universidad en la que, primero, enseñó inglés, pero después matemáticas y retórica. Es un tiempo en el que las japonesas no tenían acceso a la universidad y solo a una educación mínima. Lo que buscaba Tsuda era romper con un orden de género. La cerraron durante la Segunda Guerra porque, con el discurso antiimperialista de Japón, enseñar inglés era impensable. Luego se reabrirá para enseñar matemáticas y en los setenta se creó la carrera de Relaciones Internacionales y Culturales, donde se encontraba el programa que estudié.

Esta universidad se alimentó de los líderes estudiantiles de izquierda que en 1968, como en otras partes del mundo, se rebelaron en contra del autoritarismo. Muchos de ellos salieron de la Universidad de Tokio hacia otras universidades. Las relaciones internacionales que allí se estudiaban no estaban centradas en el poder entre naciones como en Estados Unidos y Europa. Allí se buscaba un conocimiento profundo de la historia, la sociología, la multi e interdisciplina. Mis profesores no solo eran japoneses. Por ejemplo, entre las apuestas de la universidad, era que un profesor coreano, del país que había sido colonizado por Japón, era el encargado de dar la clase de historia de Japón. ¡Imagínense! Lo que deseo decirles es que era una institución única en el país con otro tipo de vínculos entre quienes éramos su comunidad (era el profesor quien nos servía el té a las alumnas; había guarderías no solo para los hijos del personal administrativo, sino de toda la comunidad).

Otro aspecto relevante de la Universidad de Tsuda eran las regiones de estudio. No se tenían los temas hegemónicos de la disciplina (Estados Unidos y Europa occidental), sino Europa del Este, los países nórdicos, las áreas rurales de China y, en general, todo lo que era margen y periferia. Fue así como me conecté con los estudios poscoloniales. Cursé también un seminario sobre género en otra universidad también de mujeres, la de Ochonamizu, pero al ser pública contaba con más recursos. Permanecí en ese país hasta 2003.

Estudiar en Japón fue lo que me permitió, después, ir a África. Como estudiante mujer en El Colmex era imposible en términos de recursos. Solamente algunos varones muy osados y atrevidos se iban en barcos. Me acuerdo de unos compañeros de Colombia que fueron a Senegal en barco, casi de polizones. Viajé, finalmente, a Sudáfrica y Zanzíbar porque deseaba aprender más suajili. Como en la maestría estudié organizaciones no gubernamentales (ONGs) japonesas que hacían trabajo de cooperación en África, éstas me abrieron la puerta para vincularme con el país, conocer gente y hacer entrevistas. Fue fundamental que mi relación con Sudáfrica estuviera mediada por el activismo de esas ONGs, muchas de ellas con trabajo de base con mujeres, y no por la academia, porque es otra visión, otro aprendizaje. Era otra vía para interrogar el postapartheid, la nación y la historia.

Yo trabajé mucho los años 50, así que me centré en las mujeres que habían luchado contra el apartheid en esa época. Tenían vínculos a nivel internacional con movimientos de mujeres socialistas y, a través de ellos, con la lucha anticolonial. ¿Qué leían?, ¿qué era lo que circulaba? Existía una impronta muy fuerte del pensamiento feminista socialista internacional, pero también generado internamente en África a partir de las diferentes experiencias coloniales. Entonces, generalmente nosotras leemos a Fanon, pero en la época circulaba también un pensamiento de mujeres. Es también la época en que se disputa la redefinición nacional posindependentista para dar cabida a mujeres que estuvieron luchando en la guerrilla y en distintas organizaciones; un cuestionamiento de la nueva estructura institucional que en el fondo resultó una copia o la prolongación de lo que había sido la colonia. Ahí hay una fuerte impronta de pensamiento anticolonial, de circulación de ideas, en diálogo con el feminismo socialista. Estas mujeres leen, por ejemplo, a Clara Zetkin o Aleksandra Kollontai, pero las discuten a partir de sus propios contextos.

Aquí será central el partido comunista. Hubo mucha migración a Sudáfrica después de la Revolución rusa, así como de los países del norte de Europa y Asia. Llegaron muchas mujeres de origen judío a organizar sindicatos y a hacer campañas de alfabetización para mujeres negras. El Partido Comunista en Sudáfrica es el único multirracial porque los otros estaban muy claros obedeciendo la clasificación racial. Encontré entonces un pensamiento feminista socialista internacional.

Dado que estudiaba Relaciones Internacionales, el programa me pedía tomar en cuenta las dinámicas local, regional, global. Entonces, si yo iba a estudiar el movimiento de mujeres sudafricanas en los 50, no podría entenderlo si no lo veía a nivel regional e internacional. El trabajo en archivos me llevó a las cartas y los vínculos que estas mujeres establecieron. Eran misivas anónimas porque quienes las redactaban estaban en riesgo por la policía del apartheid; no sólo había censura, sino persecución. Aunque no estaban firmadas, había modo de identificar y poder armar diálogos entre ellas para entender cómo se organizó una movilización de 20 mil mujeres en 1956, cuando estaba prohibido a nivel nacional.

De vuelta a México, trabajé primero en El Colmex y después en la UAM. Esto me condujo a resituarme en un espacio feminista donde se trabaja sobre mujeres y se tuvo la decisión política de no hablar de “estudios de género” y preservar el de “estudios de la mujer”. Por otro lado, con colegas de El Colmex y de otras instituciones empezamos a hablar sobre teoría poscolonial y establecer vínculos; lo que en mi caso implicaba generar un diálogo entre África y América Latina.

El texto que leyeron de Ochy Curiel, por ejemplo, era también parte de esa búsqueda. En 2010, casi recién llegada a la UAM (a la que ingresé en 2007) tuve la oportunidad de ser coordinadora de la maestría y me parecía importante la apuesta por el diálogo con nuestras colegas de los sures, feministas que estaban disputando un lugar de conocimiento. Y se trataba no solo de dialogar sobre lo que están pensando y teorizando, sino cómo enfrentan desde sus instituciones los desafíos que tenemos como espacios para estudiar el feminismo en América Latina. Además de Ochy, vinieron Mara Viveros y Jules Falquet.

LA MEMORIA Y EL GÉNERO

Eva Alsmann

Los textos que leímos, en especial “Guerra, nación, mujeres” (Cejas, 2016a), me resonaron todo el tiempo con las imágenes del Ángel de la Independencia intervenido por las pintas y reclamas feminista, sobre todo el 16 de agosto de 2019. En específico me detengo en la propuesta de ver al monumento como discurso para analizar no solamente al monumento en su genealogía, diferentes significados, simbolismos y alteraciones, sino como epicentro de lo que podría considerarse una etapa más nueva en la lucha feminista en México: más irreverente, provocadora y una visualidad que busca incomodar.

Hablando de mi caso particular, yo soy restauradora de bienes culturales. En mi gremio se creó la colectiva “Restauradoras con Glitter”, que ha generado muchos pleitos y rupturas porque hay un monopolio ideológico dominado por la teoría europea que se focaliza en la restauración de arte y no tanto de patrimonio. Enfoque alentado desde el Estado porque la escuela donde estudié es pública. Y además desde la institución, o sea, desde el Estado, porque se imparte desde el Estado, se trabaja desde el Estado y regulado desde el Estado. ¿Has pensado en estas intervenciones feministas sobre los monumentos como un posible tema a desarrollar o sabes si alguien de tu red cercana lo está trabajando? Por otra parte, ¿sería posible estudiar otros casos de patrimonio cultural, específicamente material, que es mi área, con esta metodología? A mí me interesa, en especial, el estudio de las imágenes de culto atravesadas por diversos tipos de negociaciones, desde lo religioso, la organización social que se arma en tiempos de la Colonia alrededor de las imágenes, pero también desde lo político, jurídico y estatal.

Mónica Cejas

Antes de responder les comparto una anécdota a propósito del artículo que leyeron sobre el monumento. Era algo que venía pensando en mi búsqueda de información sobre los años 50 en distintos lugares de Sudáfrica, pero también como parte del-cuerpo académico “Nación cuestionada y acción política”, donde participé de 2009 a 2014 con Yissel Arce y Mario Rufer, en el cual trabajamos el tema de memoria en su cruce con nación. Hubo un momento en Sudáfrica, después del postapartheid, en el cual estaba la pregunta sobre qué hacer con la omnipresencia de los monumentos que rendían gloria al apartheid: no solo héroes del apartheid montados en caballos sino, además, la ciudad completa, los nombres de las calles. Hubo grandes discusiones en los años noventa, no solamente entre los movimientos sociales, sino desde disciplinas como la Historia. Había dos posturas: dejar el monumento porque es parte de la memoria o quitarlo. En muchos casos se dejaron porque se consideró importante que esa huella perviviera pero había varias formas de intervenirlos. A mí me interesaban los monumentos de mujeres y en los recorridos me había llamado la atención que, en Sudáfrica, como parte de las políticas del postapartheid, hubo un monumento que rindió honor y celebró a las mujeres que yo había estudiado de los años cincuenta, que habían conseguido hacer una marcha muy exitosa de 20 mil mujeres cuando estaba prohibido marchar.

¿Cómo sería dicho monumento nacional? Para que no replicara los típicos monumentos bastante fálicos en forma de obelisco, se optó por un diseño diferente. Hubo un concurso y los diseñadores y arquitectos ganadores adoptaron una forma semejante a la de un molcajete que evocara el trabajo y la lucha de las mujeres. Una de las formas de protesta de ese grupo en los años cincuenta fue cantar y componían una canción por cada marcha. En el caso de la que yo estudié, decían “si te metes con las mujeres, te metes con una roca, cuidado, te va a aplastar”. De alguna manera el monumento hacía referencia también a esto. Entonces, decidieron que el monumento estuviera dentro del *Union Buildings*

en Pretoria, que sería Palacio Nacional. Además de la construcción, había efectos de luz y sonido en donde se oían las voces de las mujeres cantando.

Sin embargo, al edificar el monumento dentro de Palacio Nacional, por razones de seguridad, no se puede visitar. Entonces, es un monumento público que no es público. Fue así que, por esta contradicción, advertí que Sudáfrica es de los pocos países con monumentos nacionales a la mujer. ¿Por qué no hay monumentos nacionales a la mujer?, ¿por qué los monumentos nacionales son de hombres?, ¿por qué la mayoría están dedicados a la madre?

La Escuela Nacional de Antropología e Historia organizó un evento para hablar sobre cultura y mujeres al que me invitaron y aproveché para escribir una ponencia sobre las interrogantes que les comparto. Alguien del público me preguntó por qué no escribía sobre el Paseo de la Reforma, el Monumento a la Revolución, la Victoria Alada. Yo aclaré que mi tema de investigación no es México, pero quien me preguntó añadió que al vivir aquí era fundamental preguntarse ¿dónde están las mujeres de la nación representadas en artefactos de memoria? Fue así que surgió el artículo, primero sobre Sudáfrica, y luego para pensar en la historia del Paseo de La Reforma, sus reapropiaciones y su relación con la idea de nación.

Acerca de “las Restauradoras con Glitter”, íbamos a tener un evento con ellas también y por la pandemia se suspendió. Es un tema fundamental. Como parte de las políticas de pseudo-reconocimiento de causas feministas, se han organizado paseos de la memoria donde aparecen mujeres o espacios en donde se las representa, pero que nadie visita. Es como cerrar la memoria: “ya te cumplí políticamente, pero no pasa nada”. Las colegas de Ciudad Juárez nos decían lo mismo, hay muchos sitios no de los hechos establecidos por los reclamos de las mismas colectivas de antifeminicidio, sino los oficiales.

Revisé la historia de todos los monumentos de Reforma, lo cual me motivó a pensar ¿dónde estamos las mujeres de la nación y si realmente estamos? ¿quién decide cómo están?, ¿cómo queremos estar?

Paulina Álvarez

A mí me interpela también el tema de la simbolización. Mi formación es en antropología y arqueología. Entonces, la materialidad de las cosas, los monumentos, los restos son centrales. Estaba intentando pensar los restos, pero sobre todo las imágenes que la arqueología produce. El texto “Guerra, nación y mujeres” (Cejas, 2016a) me parece profundamente sugerente porque ¿en qué materiales se simbolizan las experiencias de las mujeres en contextos de guerra?, sobre todo esas guerras fundacionales vinculadas con las identidades nacionales.

A propósito de “#PatriarchyMustFall” (Cejas, 2019) pensaba cómo en esos lugares hay una especie de comunicación entre las corporalidades de los vivos y las de los muertos. Incluso, el hecho de que el campus de la universidad esté sobre el cementerio le da al lugar una energía, en el sentido de Taussig, que alimenta la imagen del Estado y las posibilidades de subvertirlo y usarlo para otras cosas. En el caso de México pensaba cómo las experiencias de las mujeres también se materializan o se pueden simbolizar. Hay una dupla, bastante poderosa, que a mí me lleva a la arqueología: las Coatlicue y Coyolxauhqui, en quienes se fundan unos relatos fortísimos, con muchas historias en el medio. Y no sé si también lo habías pensado, o si habían entrado en estas constelaciones de lo que vos estabas diciendo, porque hay un colectivo feminista en la UNAM que se ha bautizado “Las hijas de Coyolxauhqui”. Me pareció muy fuerte porque es la herencia del primer feminicidio fundacional.

Mónica Cejas

Me parece muy importante repensar el concepto del trabajo de las mujeres a partir de los restos materiales de la arqueología, cómo hacer una historia diferente en donde la mujeres no existen a través

de las representaciones pictóricas que por ahí quedan y están en los códigos. O sea, cómo repensar los códigos de otras maneras a través de estos restos materiales y reinterpretarlos. Entiendo que hay una arqueología feminista con una revisión histórica muy potente. Por ejemplo, para contar otra historia de esta zona de la ciudad antes de la llegada de los españoles. ¿Cuáles son las experiencias de las mujeres y cómo las rastreamos en la materialidad? Además, hay un entrenamiento muy masculino, muy androcéntrico, para interpretar la materialidad que solo identifica aquellos objetos que nos remiten a lo público *versus* privado, una dicotomía muy moderna.

¿Cómo pensar las experiencias de las mujeres traducidas en materialidad? Alejándonos de una interpretación que las subordina. La división del trabajo sexual es muy moderna, así que si utilizo esta dimensión para pensar el pasado, inevitablemente estoy haciendo una lectura que ya oblitera totalmente cualquier tipo de lectura diferente.

Con respecto al monumento de las mujeres, yo fui muchas veces porque el paisaje en que se encuentra es muy importante. Que las representaciones en torno al monumento se hagan en cierto momento del año, donde el entorno asume cierto color, puede relacionarse con la identificación de este grupo, que además es muy particular en la historia de Sudáfrica, afrikáners, que son blancos. Tienen un idioma que se reconoció apenas como tal en el siglo xx y eso forma parte del proceso. Como dice una de sus poetas, Antjie Krog, “como mi idioma es tan nuevo, del siglo xx, yo sola puedo leer toda la literatura que se ha producido”, riéndose un poco también de la ficción de crear un lenguaje para legitimar una nación. ¿Dónde están las mujeres en ese lenguaje y en esa nación? Es una disputa constante.

Esa foto reproducida en el capítulo con Antjie recostada sobre el monumento con una vestimenta muy masculina es una total afrenta al imaginario de una mujer afrikáner. Es muy interesante seguir su escritura. Su poesía la escribe en afrikáner, pero la prosa en inglés. Entonces, ella hace una reflexión desde su lugar como mujer blanca, pero que toda la vida ha luchado contra el apartheid. Es muy interesante seguirlo también, porque tiene que ver también con cómo la racialidad la afecta, queriendo ser una individuo dentro de un colectivo y una nueva nación que quisiera abolir esa racialidad o quisiera pasar a otra etapa. Por eso es fundamental la intertextualidad, pensar en lo material del monumento, pero también el papel del lugar donde está, donde se inscribe, qué efectos se quiere lograr con eso. En ese sitio corre el viento por el espacio y ello remite a la gesta de la marcha que hicieron, cuando los ingleses avanzaban. Ese mismo monumento en el centro de la ciudad tendría otro efecto. Y otro asunto, ¿para quién tendrá efecto?, ¿quiénes son los que ahí se reúnen? Los monumentos tienen vida, son apropiados y hay muchas historias ocultas, como en los museos. Es así que las políticas de la memoria cobran un papel muy relevante.

La presencia de los monumentos se vuelve omnipresente hasta que los ocupamos y los tomamos como un lugar de reclamo con respecto a la sociedad en que estamos insertos. Las marchas, por ejemplo, suelen empezar en un sitio histórico. Eso nos permite pensar cómo se conjugan tiempo y espacio en la dinámica de la construcción nacional y cómo son ocupados.

Eva Alsmann

Incluso, el registro minucioso que hicieron mis colegas de las pintas del 16 agosto, en compañía de colectivas feministas, se enriquecieron con explicaciones sobre su sentido. También reflejan los pleitos internos entre las diferentes mentalidades feministas y las diferentes corrientes. Pintas que para las restauradoras eran completamente ilegibles, “porque era letra sobre letra en diferentes colores”, las feministas explicaban quién había escrito qué sobre cuál frase. Uno pensaría que son grafitis, pero tienen un significado bastante profundo con varias capas por leer.

Mónica Cejas

Sí, y aprender otros códigos de lectura. Una estudiante del doctorado quiere trabajar sobre el grafiti de mujeres. A las dificultades propias del estudio se suma la búsqueda de legitimidad como tema de investigación en la antropología y en varias disciplinas. Entonces, como siempre hay un ejercicio, incluso desde las mismas disciplinas, de leer e imponer ciertos cánones, donde lo que no es legible de acuerdo a esos cánones, es marginal. No hay ni siquiera el esfuerzo por interpretar esos códigos. Entonces, hay toda una escritura tipo palimpsesto que debe ser interpretada como pasó con el mural de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM) el cual hicieron en recuerdo de las chicas desaparecidas y asesinadas de la UACM. Vino un grupo de hombres y lo grafitearon todo. ¡Horrible!

Lo que está en disputa es la significación y la apropiación del espacio público. El hecho de que la Ciudad de México esté usando al “Grupo Atenea”, o sea, enfrentar a mujeres contra mujeres, es sintomático; la manera, por ejemplo, en que se han manejado en los medios, el tipo de fotografías seleccionadas. Son mujeres portando armas y ejerciendo violencia. Hay muchas demostraciones de cómo no estamos en la nación ni hay una ciudadanía plena para todxs los mexicanxs.

LA REPRESENTACIÓN Y LO REPRESENTADO

Emiliano Nocedal

Una de las cosas que más me estimuló de tus textos es cómo vas trabajando con el uso estratégico de la representación y de lo representado. Cómo se inserta desde ese lugar varios puntos de disputa. ¿Cómo podemos, metodológicamente, no casarnos con algo y cerrarlo de antemano para permitir que la investigación fluya?

Mónica Cejas

Esta pregunta podría dar pie para toda una sesión en la que habláramos de contextualismo radical. Está por salir el libro “Feminismo, cultura y política. El contexto como acertijo” (Cejas, 2020) donde retomamos la idea del acertijo de Stuart Hall en los Estudios Culturales. El contexto es un acertijo. Tratamos que el concepto de contextualismo radical se aplicara a todas las investigaciones contenidas en el libro. La idea era retomar el concepto de Lawrence Grossberg como propuesta metodológica.

Muchas veces lo que presentamos como contexto en realidad descontextualiza lo que queremos decir, pues objetiviza y racializa. Debemos preguntarnos si no estamos ejerciendo algún tipo de violencia epistémica con determinado contexto, qué función tiene. El contextualismo radical, entonces, no es solo una paulatina interrogación sobre nuestras investigaciones, sino sobre cómo nos miramos a nosotras mismas.

El contextualismo radical, además, está entrelazado con el conocimiento situado. No es un camino lineal en el que pasas de capítulo a capítulo, sino un entretejido por el que vuelves al todo. Y junto a esta construcción también la sospecha, estar alerta de la violencia epistémica porque es una amenaza constante. Por eso es fundamental no quedarse con una sola fuente de información y privilegiar una investigación polifónica, que incluya dudas y malestares.

Ayer —en una clase— hablábamos de la importancia de la afectación, de dejarnos afectar por el proceso de investigación, por los sujetos con los que trabajamos y cómo también esa afectación es parte del proceso. Algunas estudiantes comentaban que las movía la rabia. Entonces, ¿qué lugar tiene la rabia para escoger las categorías de investigación que estoy usando? Eso es contextualismo radical también y son apuestas políticas, pues se trata de reconocer también las relaciones de poder.

Otra herramienta muy importante para el contextualismo radical es la interseccionalidad. En mí se cruzan dimensiones como la clase, la edad, la religión —si es que la hubiera—. Las guías de investigación, cuando las diseñamos, pueden ser también muy autoritarias y violentas epistémicamente. ¿Qué significa, por ejemplo, explorar el campo, una metáfora por lo demás muy colonial? ¿Qué ocurriría con mi investigación si la hago contextual y dialógica?

Luis Sánchez

En “Guerra, nación y mujeres” (Cejas, 2016a) te preguntas “cuál es el *locus* de las mujeres y de lo femenino en el espacio público, es decir, cómo en las representaciones de la nación y el imaginario del pasado son incluidas como sujetos históricos, es decir, por su hacer, o como entes esencializados por su ser”. Pensando en las formas distintas en que las mujeres de México y Sudáfrica alteran los monumentos y los símbolos nacionales, ¿consideras que son las mujeres quienes más radicalmente articulan una disputa con esos símbolos? ¿Por qué? En abril del 2016, durante una manifestación feminista, una chica iba a rayar al antimonumento a los 43 desaparecidos. En ese momento se atraviesa un hombre, le expresa su negativa y le grita “por eso las matan, por eso las violan”. Al lado del antimonumento, una joven escribe “nosotras no somos Ayotzinapa, para ustedes solo somos un número”. El hecho fue muy mal difundido por los medios. La consigna se presentaba como un berrinche. Desde tu punto de vista, ¿qué nociones de memoria se disputan ahí? Porque en principio se habla de un antimonumento, pero me parece que esa disputa deja ver que es un monumento en el sentido tradicional. Se trata de fijar un sentido específico cuando, a manera de palimpsesto, podrían convivir muchísimos significados y luchas en un mismo espacio. “Encima de la piedra pueden crecer las flores”. En ese momento, como que se abrió todavía más la hendidura, que muchas veces ocurre en disputas entre familiares de desaparecidos y feministas, quizás cada vez más.

Mónica Cejas

Estas disputas incluyen a las mujeres en su diversidad, no a un sujeto. Las marchas son también ámbitos de disputa y poder. ¿Quién marcha adelante?, siempre hay un orden, ¿quiénes tienen la voz? Y eso ocurre tanto en México como Sudáfrica. Ahora mismo, en ese país, hay una lucha durísima de todas las disidencias sexuales. En África es criminalizada cualquier forma distinta a la sexualidad heteronormada. Hay reclamos muy interesantes y en muchos lugares la manera de articularlos es la ciudadanía, porque es lo que tenemos. Esa es la promesa del Pacto Nacional, que es un pacto ciudadano postapartheid. Por ejemplo, en las universidades sudafricanas se utiliza también el término *queer*, pero no es el estadounidense o europeo, sino uno que, de alguna manera, desplaza al género un poco y se sitúa en las sexualidades en su diversidad. Hay muchos movimientos detrás de la idea trans que buscan el reconocimiento, ser sujetos de nación y, sobre todo, sujetos ciudadanos, pues al parecer no lo son. Estas luchas las tenemos también en México, donde hay feminicidios trans.

El Estado-Nación necesita identidades fijas para funcionar, contar y cobrar impuestos con un formato claro, que es el modelo heteropatriarcal desde que naces hasta después de muerto. Es la necropolítica y el biopoder trabajando juntos. Muchas de las disputas ahora ocurren en términos del reconocimiento en una memoria nacional. ¿Quiénes son los sujetos-sujetas que están reclamando, en primer lugar, no son sujetos-sujetas? Al reclamar un lugar y parecer que tienen un estatus privilegiado en el discurso del gobierno del Estado, pero habrá otras que demanden “nosotras también”. Ese quiénes somos nosotras implica posicionarse.

Otro asunto importante es la necesidad de diálogos entre los feminismos, tanto los jóvenes como los llamados históricos. Estamos en un momento muy rico para el análisis, pero también de reapropiación

desde el poder. Muchos de los derechos que tenemos hombres y mujeres es por las luchas feministas, pero el mismo concepto de lo que entendemos como mujer está en gran disputa y es controvertido. Hay muchas fuentes para analizar los movimientos sociales, las prácticas culturales, la memoria.

Vanessa Rodríguez

De los textos que leí, lo que me llamó la atención fue su preocupación por los procesos de descolonización perfilados en las prácticas políticas. En “#PatriarchyMustFall” (Cejas, 2019) me pareció importante cómo las prácticas progresistas emancipadoras reproducen la violencia moderna colonial. Las feministas del colectivo y estudiantes de Sudáfrica tuvieron que luchar por el derecho a existir dentro del propio colectivo, que supuestamente era emancipador. Usted enseña cómo esa lucha está atravesada por un proceso de conciencia y de dolor, lo cual me permitió hacer conexiones con otras experiencias.

En Brasil, por ejemplo, al interior del Movimiento de los Trabajadores sin Tierra (MST), muchos de sus miembros vieron la lucha autónoma de las mujeres, como una fragmentación, no como una potencia dentro del colectivo. Eso es normal y común, desafortunadamente, en otros movimientos como los indigenistas, en donde yo trabajé por algunos años.

Muchas veces, ciertas luchas por la colectividad rechazan las problematizaciones sobre género y feminismo. ¿A qué podemos llamar colectividad? El uso de lo colectivo no solo rechaza algunas problematizaciones, sino también evidencia un deseo de modernidad, un ánimo de continuar con procesos de silenciamiento. Muchas veces no vemos esos deseos porque muchos de ellos están metidos dentro de una crítica progresista. Mi pregunta, como mujer feminista que viene de un colectivo político, es ¿cuáles fueron los desafíos para reportar estos procesos de decolonización que aún evidenciaban de algún modo lo colonial?

Mónica Cejas

Hay muchos elementos muy interesantes para pensar el sentido de lo colectivo. Parte también del ejercicio de decolonizarnos tiene que ver con revisar muchos conceptos que han sido nodales en el pensamiento de izquierda, progresista, revolucionario. La misma palabra revolución obliga a preguntarnos qué vamos a entender por tal y un concepto clave es el de la acción colectiva y cómo construir colectividad. Este concepto lo están trabajando mucho las feministas jóvenes, en especial por el reto que significa crear colectividades duraderas.

Los conceptos tienen historia y están anclados en ciertos procesos. El año pasado fui al encuentro que se hace todas las primaveras sobre feminismo decolonial y está vinculado a Ramón Grosfoguel, un pensador portorriqueño muy conocido. En su plática abordó el caso de Sudáfrica que yo toco en el artículo que leyeran. Según él, la interseccionalidad fue la herramienta contrarrevolucionaria del movimiento *Must Fall*. Añadió que este componente, rasgo del feminismo liberal, echó abajo el movimiento y precipitó su fracaso. Él solo había hablado con los líderes varones del movimiento, sin tomar en cuenta que las mujeres plantean que no se puede decolonizar sin despatriarcalizar. Y despatriarcalizar en los actos cotidianos de convivencia, incluso de articulación del mismo movimiento, de la acción política que se llevaba adelante. Ellas abrevan del pensamiento afroestadounidense de Patricia Hill Collins y, sobre todo, del Colectivo de Rio Combahee. Todos estos elementos son los que dan un conocimiento situado a estas mujeres dentro de un contexto. Fue esta la herramienta discursiva que usaron las compañeras para decir: “jóvenes esto no es decolonial, están reproduciendo las mismas estrategias”. Pero, según Grosfoguel, era la interseccionalidad, leída además como una herramienta del feminismo liberal. Yo pregunté cuáles eran las autoras que sostenían su afirmación porque es curioso que cuando hablamos de intelectuales o pensadores masculinos, siempre se citan sus nombres, frente al

genérico “feminismo liberal”, que termina siendo una práctica de silenciamiento.

Por eso coincido en la necesidad de pensar en el discurso político que sostiene a ciertos conceptos. Por ejemplo, el término ‘resistencia’, podríamos pensarlo como ajeno, pero qué pasa si a la resistencia yo la confronto con existencias concretas y con existencias relacionadas con contextos concretos. ¿No se estaría perdiendo agencia al hablar de un sujeto que resiste en tanto hay opresión? Entonces, parece que el denominador siempre es el opresor. Y nos enfrentamos, también, a que ‘agencia’ es una importación de otra lengua cuyo significado en español no coincide con el habitual. Eso también es contextualismo radical, la genealogía de los conceptos que usamos.

Y es verdad, algunos discursos que se dicen descoloniales y transformativos perpetúan dinámicas que mantienen un orden de cosas. Otro ejemplo es la palabra ‘patriarcado’. ¿Qué es?, ¿podemos hablar de patriarcado en África o en los pueblos indígenas?

Vanessa Rodríguez

En Brasil ahora estamos rescatando las feministas negras de la periferia. Hay mucha dificultad de inserción o proyección de ellas en este campo latinoamericano por muchas razones, entre ellas la lengua. Lélia González trabaja con el término de amefricaneidad, entonces hablamos de un feminismo amefricano.

Alix Almendra

Cuando estamos hablando de estas relaciones que se tensan de la memoria y de la política, y de todos los significantes que están ahí, el que más me llama la atención en tu trabajo es el de guerra, el cual aparece varias veces. Creo que estamos en juego con eso, con esa memoria de los muertos. Pienso cuando uno habla de espíritus, de inmaterialidades que se hacen carne y se apoyan en un monumento para terminar teniendo efectos con los significantes que están circulando de guerra y de muerte. En tus textos es también muy rico ese entrecruzamiento de los feminismos del pensamiento latinoamericano con los africanos, de tal manera que puede dialogar un “nos” antes que un tú y yo o uno y otro.

Mónica Cejas

Una reflexión de cierre que quisiera transmitirles es la importancia de hacer una genealogía de nuestros propios caminos, pues ayuda a pensar de dónde vengo. Y ello también es parte del contexto. ¿Por qué me interpelan ciertos temas? Son decisiones políticas relacionadas conmigo que me van transformando y moviendo.

Esa genealogía del andar está poblada por gente, como mi profesor Mitsuo Ogura, y también de los lugares que habitamos y la capacidad que tenemos de transformarlos. Por eso necesitamos del diálogo, pero una condición importante es que exista la reciprocidad. Entonces, eso lleva más tiempo, porque hay que conocerse, hay que hacer que el otro lado se interese en mí, es como un vínculo que vamos creando, a veces se consigue, a veces no, y depende mucho también del trabajo de investigación que hacemos. Y eso también es muy feminista, pensar conceptos que tienen que ver con un conocimiento encarnado.

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

Cejas, Mónica (2011). Desde la experiencia. Entrevista a Ochy Curiel. *Andamios*, 8(17), sep./dic., 181-197, <http://www.scielo.org.mx/pdf/anda/v8n17/v8n17a9.pdf>

- _____ (2016a). Guerra-nación-mujeres: cultura y políticas de la memoria en la producción de las mujeres de la nación. En M. del C. de la Peza y M. Rufer (coords.). *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*, pp. 91-132. México: Itaca.
- _____ (2016b). Cultura, poder y representación en la disputa por la inclusión. Sexualidades en Sudáfrica postapartheid. En M. I. Cejas (coord.). *Feminismo, cultura y política: prácticas irreverentes* (pp. 127-165). México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco-Itaca. http://dcsh.xoc.uam.mx/mi/images/pubs/Monica/Cultura_poder_y_representacion_en_la_dis.pdf
- _____ (2019). #PatriarchyMustFall: descolonización y pensamiento feminista en el contexto del movimiento de estudiantes en Sudáfrica 2015-2016. En K. Ochoa (coord.) (2019). *Miradas en torno al problema colonial. Pensamiento anticolonial y feminismos descoloniales en los Sures globales* (pp.197-220). México: Akal.
- _____ (Coord.) (2020). *Feminismo, cultura y política: El contexto como acertijo*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco-Itaca. http://dcsh.xoc.uam.mx/mi/images/pubs/Monica/Cultura_poder_y_representacion_en_la_dis.pdf
- Garzón, M.T., Cejas, M., Viera, M., Hernández, L. F. y Villegas, L. D. (2014, abril) 'Ninguna guerra en mi nombre': feminismo y estudios culturales en Latinoamérica". *Nómadas*, 40, pp. 158-173, <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105131005011.pdf>

*Crítica poscolonial y estudios culturales:
conversaciones inestables*
se terminó de hacer en
marzo de 2023,
en su composición
tipográfica se usaron
las familias Verdana y Minion Pro