

En Guzmán, Florencia y Geller, Lea, *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires (Argentina): Editorial Biblos.

Estudios afrolatinoamericanos: posibles aportes desde estudios culturales a los estudios afrolatinoamericanos.

Restrepo, Eduardo.

Cita:

Restrepo, Eduardo (2013). *Estudios afrolatinoamericanos: posibles aportes desde estudios culturales a los estudios afrolatinoamericanos*. En Guzmán, Florencia y Geller, Lea *Cartografías Afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires (Argentina): Editorial Biblos.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/42>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ph6y/pup>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

ESTUDIOS AFROLATINOAMERICANOS: POSIBLES APORTES DESDE LOS ESTUDIOS CULTURALES

*Eduardo Restrepo**

Uno puede descansar tranquilo, teniendo la seguridad de que su teoría y/o su política puede proporcionar las respuestas, sin la labor auténtica de entablar un diálogo entre la teoría, la política y el mundo.

Lawrence Grossberg (2010: 35)

Introducción

Aunque los estudios de las poblaciones negras de diferentes países como Cuba y Brasil se pueden remontar a comienzos del siglo pasado en los monumentales trabajos de Fernando Ortiz y Arthur Ramos, el concepto de un campo específico de estudios latinoamericanos de los afrodescendientes es mucho más reciente.

Los trabajos de Melville Herskovits y de Roger Bastide, desde dos lugares y con preguntas diferentes, son —sin lugar a dudas— tempranos referentes de un interés más amplio de los Estados-nación por las trayectorias, características y presencias de la gente negra en las Américas. Por otro lado, la idea del contraste entre Estados Unidos y América Latina tiene raíces profundas que se remontan a las conocidas expresiones de “Nuestra América” de Martí o las figuras de Próspero y Calibán.

Sin embargo, una de las primeras elaboraciones que apela a lo afrolatino como categoría analítica para referenciar cierta especificidad regional se encuentra en el artículo de Mintz (1977) “África

* Agradezco a Lea Geler y a Florencia Guzmán por su invitación a participar en estas jornadas, así como por su inquebrantable paciencia ante mis innumerables demoras en poner estas líneas en limpio.

en América Latina: una reflexión desprevenida".¹ Tal vez los albores de este campo de estudios con una perspectiva regional se puedan remontar a los ejercicios comparativos sobre diferencias en la racialización y la discriminación entre Brasil y Estados Unidos, adelantados en los años 50, financiados por la UNESCO, donde autores como Marvin Harris (1973) tratan de establecer contrastes de mayor alcance.

Aunque todavía operando desde el modelo de los estudios de países concretos, dos antecedentes cruciales en lo que hoy se puede denominar estudios afrolatinoamericanos son los monumentales volúmenes editados por Luz María Montiel: *Presencia africana en México* (1995), *Presencia africana en Centroamérica* (1993), *Presencia africana en Sudamérica* (1995), *Presencia africana en el Caribe* (1995). El otro antecedente es el resultado del esfuerzo de Nina S. de Friedemann como editora de la revista *América Negra*, de la cual alcanzaron a ser publicados quince números en la década de los 90 hasta el momento de su muerte en 1998.²

No obstante, la paulatina configuración de un campo propiamente dicho como estudios afrolatinoamericanos es algo de comienzos de la última década. Los valiosos balances de Yelvington (2001), Wade (2006) y Cárdenas (2010) permiten empezar a trazar los contornos de este campo, no sólo en lo que lo caracterizaría en el presente sino que se remontan a autores y discusiones que pueden empezar a operar como sus antecedentes. El libro de Andrews (2004) aparece como un esfuerzo por ofrecer una perspectiva histórica, desde finales de la colonia hasta comienzos del nuevo milenio, organizado a partir de la categoría de Afro-Latinoamérica, saliendo en cierto sentido de los estudios compartimentalizados y circunscriptos a los Estados-nación. En el mismo sentido, se encuentra la apretada síntesis de aspectos históricos y políticos realizada por Axel Rojas (2009).

Todavía falta un largo camino por recorrer para que quienes estamos trabajando desde diferentes países de la América Latina podamos adquirir perspectivas más abarcadoras en cuanto a los debates, autores y fuentes que nos permitan romper con el marcado nacio-centrismo y el compartamentalismo en el que se ha movido

1. Por su parte Andrews (2004: 4) remite el término de Afrolatinoamérica a finales de los 70 a los politólogos Anani Dzidzienyo y Pierre-Michel Fontaine.

2. Cabe anotar, en el mismo sentido, los mucho más recientes volúmenes de 2007 del *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, los cuales se detienen en abordar desde diferentes contribuciones lo afro en la América andina y una perspectiva afro-indígena, respectivamente.

gran parte de nuestra labor. En ello radica la potencialidad y productividad de una apuesta por unos estudios afrolatinoamericanos que no sean simplemente la sumatoria de estudios de los distintos países, sino que impliquen problemáticas y preguntas más transversales para entender las formaciones nacionales de alteridad (Briones, 2005; Segato, 2007) desde una perspectiva distinta.

Este artículo es una contribución a este proyecto de los estudios afrolatinoamericanos indicando lo que a mi manera de ver pueden ser algunos de los posibles aportes desde el ya consolidado campo de los estudios culturales. No considero que los aportes señalados sean los únicos posibles, ni tampoco que sean los más relevantes. Simplemente son los que hacen más sentido desde mi particular trayectoria intelectual que, como expondré brevemente en la primera parte del artículo, incluye tanto los estudios afrocolombianos como los estudios culturales.

Trayectorias

Un punto de partida para abordar la temática de este texto es reconocer las trayectorias intelectuales propias que definen un particular lugar desde el cual uno habla (o que, al menos, pretende hacerlo). Reconocer este lugar de enunciación, como suelen denominar a este ejercicio de ubicación, antes que una figura retórica con efectos de autoridad que oblitere el intercambio y la discusión, tiene como propósito invitar a un debate contextuado.

Mi acercamiento a lo que ahora se denomina estudios afrocolombianos empezó hace cerca de veinte años, cuando siendo estudiante de antropología me adentré en mi primer trabajo de campo en los ríos Satinga y Sanquianga, en la región del Pacífico sur colombiano. En aquel entonces, lo que hoy constituye un consolidado campo de estudios afrocolombianos se reducía a un puñado de académicos e intelectuales, muchos de los cuales llegaron a experimentar el rechazo de sus colegas por orientar sus trabajos a las poblaciones negras.

A propósito, Nina S. de Friedemann (1984), una de las figuras pioneras de estos estudios, contaba que en el Instituto Colombiano de Antropología no faltaban colegas que consideraban que el estudio de las poblaciones negras del país no era antropología. Afirmaban que no podía ser antropología porque, en tal momento, para el grueso de los antropólogos del país la pertinencia disciplinaria estaba enmarcada en los pueblos indígenas.

Es en este marco que Friedemann cuestionó la marginalidad del interés de sus colegas por las poblaciones negras y acuñó el doble concepto de invisibilidad-estereotipia para señalar los efectos del pensamiento racial en el desconocimiento de la presencia y de los aportes de estas poblaciones a la construcción de la nación.

Desde entonces, las cosas han cambiado en la antropología en particular y en los estudios afrocolombianos en general. Hoy nadie argumenta que el estudio de las poblaciones negras no es pertinente para la antropología. Más aún, se podría decir que en las tres últimas décadas se ha dado lo que podríamos denominar un tránsito epistemológico: de un "objeto dudoso", sobre el cual había que disputar su relevancia para el campo antropológico, el estudio de las poblaciones negras ha devenido en un "objeto antropológico por antonomasia". Los estudios antropológicos sobre la negritud ocupan hoy un lugar semejante al que para otros momentos estuvo exclusivamente destinado a la indianidad.

A los ojos de las más recientes generaciones de antropólogos, los estudios antropológicos de la gente negra aparecen incluso como una suerte de antropología canónica, como una que a veces en un tono despectivo denominan "antropología de las minorías" en contraste con sus intereses en prácticas culturales que conciben como propias o contemporáneas.³

Aunque para disciplinas como la historia o la sociología cierto tipo de estudios sobre las poblaciones negras no fueron rechazados por sus colegas, sí se puede evidenciar que el interés por los estudios afrocolombianos toma un inusitado ímpetu desde principios de los años 90. Un indicador de la consolidación de los estudios afrocolombianos puede encontrarse en la compilación bibliográfica que realizamos con Axel Rojas, donde se identificaron cientos de artículos, libros, tesis e informes referidos a diferentes aspectos de la gente negra en Colombia. En sus más de doscientas páginas de referencias, esta compilación evidencia cómo los años 90 marcan un notable incremento en el número de trabajos dentro del campo de los estudios afrocolombianos (Restrepo y Rojas, 2008).

3. Esta noción de "antropología de las minorías" suele ser ingenua teórica y políticamente porque se asume que el dónde y con quiénes se desarrolla la labor antropológica marca necesariamente el cómo y el para qué. Considero que esta noción amerita ser tomada en consideración como un síntoma de quiebre generacional antes que de una necesaria ruptura epistémica, ya que el énfasis diferencialista y exotizante siguen orientando gran parte de estos trabajos.

Otro indicador importante de la consolidación de los estudios afrocolombianos se evidencia en la creación en 2012 del doctorado en Historia y Cultura de la Diáspora Africana entre la Universidad del Valle y la Universidad de Cartagena. La creación de este doctorado indica que los estudios de la diáspora africana en Colombia están dando un paso hacia su institucionalización, más allá de lo que se había establecido con la cátedra de Estudios Afrocolombianos.⁴ En suma, lo que quiero resaltar con este breve recuento es que los estudios afrocolombianos han dejado su lugar marginal en el ámbito académico para afianzarse como un campo claramente constituido en el cual confluyen un creciente número de colegas.

Mi relación con los estudios culturales es mucho más reciente. Se remonta a 2000 cuando empecé mi doctorado en antropología en la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill. Aunque para entonces conocía algunos textos de Stuart Hall y había utilizado algunas de sus conceptualizaciones sobre identidades, es en el marco de mi formación doctoral que conozco a Lawrence Grossberg, con quien tuve la posibilidad de interiorizarme en detalle con la obra de Stuart Hall y adentrarme en el campo de los estudios culturales. Así, opté por realizar el programa de postgrado en estudios culturales ofrecido por el departamento de comunicaciones como complemento de mi formación antropológica.

Para 2003, cuando estaba realizando mi disertación doctoral, fui invitado a dictar un curso en el recientemente abierto programa de postgrado en estudios culturales en la Universidad Javeriana. Para comienzos de 2004 asumí la dirección de este programa y, dos años después, desde mi regreso definitivo a Colombia he sido uno de sus profesores de planta. Es desde este programa, hoy convertido en departamento de estudios culturales, que he conocido el campo de los estudios culturales en el país. A esto le agregaría mi participación como miembro fundador de la Red de Postgrados en Estudios y Políticas Culturales apoyada por CLACSO y la OEI, que me ha permitido desde hace ya casi un lustro trabajar directamente con colegas en diferentes países de América Latina y acercarme a los debates y características de este campo en términos más regionales.

Los estudios culturales en Colombia tienen una fuerte institucionalización. Tres maestrías de estudios culturales sólo en Bogotá se han creado en los últimos años, en tres de las más visibles

4. Para una ampliación de historia y operación de la Cátedra Afrocolombiana, ver Rojas (2008).

universidades: los Andes, Javeriana y Nacional. Varias publicaciones seriadas, como la revista *Nómadas* de la Universidad Central y la revista *Tabula Rasa*, vienen visibilizando trabajos y traducciones que discuten diferentes aspectos de los estudios culturales. No son pocos los libros que refieren central o puntualmente a los estudios culturales como el campo dentro del cual se imaginan.

Este proceso de institucionalización no tiene correlato en América Latina.⁵ De manera algo esquemática, bajo el rubro de estudios culturales en Colombia se pueden identificar cuatro grandes tendencias que ameritan ser diferenciadas en aras de clarificar desde cuál posición quiero elaborar lo de los diálogos de los estudios culturales con los estudios afrolatinoamericanos. Estas tendencias se pueden colegir tanto de las narrativas de practicantes y críticos de los estudios culturales como de lo que hacen a nombre de los estudios culturales, tanto de los discursos como de sus prácticas. Aunque se pudieran asociar algunos autores o procesos de institucionalización con una tendencia, en general se mezclan de diferentes formas varias en un mismo autor o proceso.

La primera tendencia considera que los estudios culturales son equiparables a los estudios interdisciplinarios sobre la cultura. Desde esta tendencia, los estudios culturales serían un campo heterogéneo y plural de estudios cuyo objeto sería la cultura, pero a diferencia de lo que se hace desde saberes disciplinarios como la antropología o la sociología, es la interdisciplinariedad (o transdisciplinariedad) lo que lo definiría. Habría ciertas temáticas que en esta tendencia serían características de los estudios culturales: los abordajes de la cultura popular, los estudios de comunicación y cultura, y las identidades o los movimientos sociales son algunos de los más destacados.

La segunda tendencia identifica a los estudios culturales con corrientes conceptuales críticas que se definirían por su compromiso con los sectores subalternizados, especialmente con los pueblos indígenas y afrodescendientes. El cuestionamiento al eurocentrismo y al lugar del establecimiento académico que han obturado "epistemologías otras" son centrales en esta tendencia de los estudios culturales. Aunque se alimentan conceptualmente de la teoría postcolonial y de los estudios de la subalternidad, es mucho más visible el impacto de conceptualizaciones asociadas al proyecto decolonial en la inflexión Mignolo.

5. La situación más cercana es la del Perú, donde se crearon dos maestrías de estudios culturales en Lima: una en la Universidad Católica y otra en San Marcos (aunque ésta última ha tenido grandes dificultades en consolidarse).

La tercera tendencia equipara estudios culturales con *alta teoría*. Nombres como los de Deleuze, Foucault, Negri, Agamben, Žižek, Derrida o Lazzarato, ciertas categorías como las de gubernamentalidad, biopolítica, líneas de fuga o aparato de captura, son invocadas a menudo en esta tendencia. Hay un gran énfasis en la elucubración conceptual y los estudios empíricos son puntuales, operando como ilustraciones de un concepto o una serie de planteamientos derivados de alguno de estos autores. A menudo se apela a la idea de transdisciplinariedad como una superación de las disciplinas, que se imaginan como obsoletas reliquias de un establecimiento académico decimonónico. Se identifica a los estudios culturales como ese campo transdisciplinario que permite adecuadamente abordar la cultura en tiempos de globalización.

La cuarta tendencia, con la cual me identifico y desde la cual quisiera proponer el diálogo con los estudios afrolatinoamericanos, argumenta que los estudios culturales encuentran su especificidad en una particular forma de abordar la labor intelectual caracterizada por el radical cuestionamiento a las garantías reduccionistas, así como por su orientación empírica que busca una mejor comprensión posible de contextos concretos en aras de informar su intervención política. Desde esta tendencia, los estudios culturales serían un proyecto intelectual y político desde el contextualismo radical. No estaría definido por unos objetos (como la cultura popular), ni por unas poblaciones, ni por unas técnicas, teorías o héroes culturales determinados. No basta con citar a Stuart Hall, Raymond Williams o cualquier otro autor que operaría como garante de que se está haciendo estudios culturales; no es suficiente con explicitar las dimensiones culturales de las relaciones de poder ni con argüir un activismo en nombre de los otros subalternizados. No pretende producir teoría universal, ni devenir en un conocimiento-florero. No se imagina configurando angelicales destilaciones conceptuales distantes de mundanales amarres particulares de prácticas significativas y relaciones de poder situados.

Posibles aportes

Al menos hay dos planos en los cuales pueden identificarse y explorarse los posibles aportes que desde los estudios culturales se podrían realizar a los estudios afrolatinoamericanos. Un primer plano es más sobre las modalidades y el estilo de trabajo intelectual. El

segundo se refiere a algunos contenidos específicos que serían pertinentes para los estudios afrolatinoamericanos.

Empecemos por el plano de las modalidades y el estilo del trabajo intelectual o, si se quiere, por lo que Frederic Jameson (1993) denominó el deseo de los estudios culturales. Cuando se examinan los trabajos que constituyen el campo de los estudios afrolatinoamericanos se encuentra un énfasis en las aproximaciones de corte disciplinar. Hay una gran mayoría de trabajos que responden a preguntas y problemáticas disciplinarias: son históricos, sociológicos o antropológicos. Relativamente pocos son los estudios que se fundan en una preocupación interdisciplinar, para no mencionar una de corte abiertamente transdisciplinar. Se pudiera plantear que el trabajo disciplinar ha sido predominante en los aportes que constituyen este campo.

Desde la perspectiva de los estudios culturales se podría argumentar que los estudios afrolatinoamericanos ameritan un mayor énfasis en investigaciones realizadas desde preguntas y enfoques inter y transdisciplinarios. Un mayor énfasis en lo inter o transdisciplinar en el campo de los estudios afrolatinoamericanos implicaría que se apuntalaran los espacios de trabajo colectivo y colaborativo entre académicos provenientes de diferentes disciplinas.

Obviamente, la intención de este comentario no sería desconocer la relevancia de los aportes disciplinarios, sino reconocer que los estudios afrolatinoamericanos no pueden ser simplemente la sumatoria de estos aportes. Tampoco con este comentario se busca negar el valioso trabajo interdisciplinario o transdisciplinario que desde hace ya algún tiempo se ha venido realizando en el campo de los estudios afrolatinoamericanos, aunque marginalmente. En Colombia, por ejemplo, se cuenta con excelentes contribuciones históricas, geográficas, sociológicas o antropológicas a los estudios de afrocolombianos, pero muchos de estos aportes se encuentran disciplinariamente orientados.

Para los estudios culturales, lo transdisciplinario surge de su apuesta por un enfoque antireduccionista. Desde sus comienzos en Birmingham, los estudios culturales se caracterizaron por su rechazo a reduccionismos de tipo económico o materialista propios de las versiones caricaturizantes del marxismo, como los reduccionismos estetizantes y clasistas de la cultura que operaban en la noción de "alta cultura" de los estudios literarios. Este rechazo a los reduccionismos economicistas y estetizantes de la cultura se fundan en la premisa de que ésta no se explica en sus propios términos ni es un reflejo epifenoménico de la economía (o, cabría añadir, de la estructura social o las relaciones de poder).

Desde entonces, la labor de los estudios culturales, encarnada en figuras como la de Stuart Hall, se puede vislumbrar como un intento sistemático por evitar los reduccionismos de todo tipo. Así su conocida expresión “pensamiento sin garantías” apunta a cuestionar no sólo las facilerías del economicismo (que establecen de antemano que lo realmente importante está en la economía) y las del culturalismo (que reducen toda “explicación” a la cultura), sino también las del posmodernismo (con su necesaria no correspondencia), del textualismo o de cualquier otra variable que deviene totalitarismo explicativo (como ciertas versiones del género, de la raza, de la colonialidad, etc.) (Hall, 2010 [1986]).

Para el caso de los estudios afrolatinoamericanos, este principio del antirreduccionismo —segundo plano de aportes posibles— supondría el cuestionamiento de aquellos trabajos y autores que caen en reduccionismos tales como el economicismo, el historicismo, el culturalismo, el racialismo, el exotismo o el subalternismo. El cuestionamiento al economicismo no es desconocer la relevancia de los factores económicos (o tal vez, mejor formulado, de las condiciones materiales de reproducción de la existencia) en las explicaciones concretas, sino la problematización de los estudios que circunscriben las “explicaciones” a lo económico clausurando otros aspectos de la vida social y cultural.

El historicismo consiste en un reduccionismo explicativo a modelos teleológicos/predeterminados (Chakrabarty, 2008) o a un enfoque procesual que deseventualiza el análisis (Foucault, 1982). Es importante no confundir el historicismo, que es un reduccionismo, con la historización que es una estrategia metodológica. El culturalismo, por su parte, constituye uno de los riesgos más comunes en la actualidad. Nuestra época es una donde el culturalismo ha devenido en el sentido común de la imaginación teórica. Consiste, como ya lo indicaba, en tomar la cultura como el criterio explicativo último, descartando otra serie de aspectos o variables. Por lo menos en Colombia, el culturalismo es uno de los grandes problemas de los estudios afrodescendientes. Debido al reconocimiento en la Constitución Política de 1991 como grupo étnico, pero sobre todo por el desarrollo legislativo representado en la ley 70 de 1993, no son pocos los estudios afrocolombianos que no diferencian el “deber ser” articulado por la etnización de comunidades negras en la legislación de las heterogéneas dinámicas que enfrentan las poblaciones locales. Un culturalismo exacerbado e ingenuo recorre no poca de la literatura producida desde los años 90 sobre las “comunidades negras” en el país.

El racialismo es aquella reducción del análisis a lo racial, al racismo o a la raza. No es que lo racial, el racismo o la raza no jueguen un importante papel, uno que amerita ser identificado de manera situada, con sus multiacentalidades y efectos específicos. Es que con la creciente influencia de los sentidos comunes estadounidenses en la academia colombiana, por ejemplo, las narrativas racializantes panfletarias han ido desplazando los análisis históricos y etnográficos situados y contextuados. Con el racialismo como reduccionismo quiero indicar precisamente aquellos trabajos y autores que operan desde ciertas nociones de raza enlatadas (para usar una interesante expresión sugerida por Rita Laura Segato, 2007), o apelan a unas conceptualizaciones de lo racial y del racismo descontextuadas, sobre enfatizando su supuesto lugar explicativo y limitando al racialismo cualquier aspecto o componente de los estudios afrolatinoamericanos.

El exotismo está constituido por los estudios que, al subrayar exageradamente ciertas diferencias y al soslayar las existentes comunalidades con otras sociedades o culturas, producen un efecto de exotización. Al menos en los estudios afrocolombianos, se pueden hallar estudios que caen en este reduccionismo exotista. Se presenta a los afrodescendientes o a las "comunidades negras" como unos radicales otros de la modernidad o de occidente, como tradicionalidades o anterioridades comunitaristas, a veces en imaginarias relaciones idílicas con la "naturaleza" o en prodigiosas continuidades con legados africanos. Núcleos puros de diferencia y resistencia, puridades y otreridades, autenticidades y tradicionalidades son los tropos que orientan este tipo de reduccionismo. Este gesto exotista ha acompañado no poca de la literatura producida en el giro al multiculturalismo y al proceso de etnización de las "comunidades negras" en Colombia desde los años 90, pero también se puede encontrar en las más recientes articulaciones racialistas de la diáspora africana o en las asociadas a las de la victimización (Cárdenas, 2012).

Desde los estudios culturales se puede enfrentar este tipo de reduccionismo desde una "desotrerización de la diferencia", desde un análisis mucho más denso de los dispositivos de otrerización que han configurado el pensamiento colonial al igual que sus orientalismos y occidentalismos. Una profunda sospecha por los regímenes discursivos y por las tecnologías de sujeción, sobre todo por aquellas que en su aparente configuración contrahegemónica se reproducen los más sutiles dispositivos de subalternización, de interpelación y de legibilidad.

Finalmente, el subalternismo opera como reduccionismo cuando de antemano se idealiza y moraliza una posición de sujeto en ciertas

a-
n
i-
n
n
s
á-
o
n
e
s
e-
o
s.
r
o-
o
e-
e
o
s
a-
a,
s
a
l-
s”
n
o
e-
n
n
y
ti-
u
i-
..
o
s

relaciones de dominación que se identifica con individuos o grupos de individuos concretos. Este reduccionismo del subalternismo es fácil de encontrar en estudios afrolatinoamericanos. Nuevamente es relevante indicar que el problema no es con aquellos estudios que dan cuenta de manera detallada y situada de las relaciones de subordinación, sujeción y explotación a las que se han encontrado sometidos determinados sectores sociales ni con evidenciar los desafíos, incompletudes o resistencias que estos sectores han elaborado ante tal situación.

Además del énfasis en la trasdisciplinariedad y del antireduccionismo, los estudios culturales suponen una particular preocupación por la articulación de los esfuerzos intelectuales con su vocación política. Esta teorización de la política y politización de la teoría (Grossberg, 2009), puede ser considerado como un tercer aspecto de los posibles aportes de los estudios culturales a los estudios afrolatinoamericanos.

Para los estudios culturales, la labor intelectual y la teoría importan no en sí mismas sino como un indispensable desvío hacia la intervención política. La labor intelectual y la teoría no sólo constituyen y disputan concepciones del mundo y, por tanto, posibilitan (o no) ciertas acciones para mantener o transformar el mundo, sino que también pueden convertirse en insumos para comprender más adecuadamente las relaciones sociales y las condiciones materiales en las que se re-produce nuestra existencia. No sólo la dimensión del posible efecto performativo de la labor intelectual y de la teoría sobre el mundo, sino también una epistemología neorrealista-materialista, son las premisas que orientan la noción de politización de la teoría. La teorización de la política significa una aproximación pesimista a la práctica política, en el sentido otorgado por Gramsci al pesimismo del intelecto: tratar de conocer mejor que “ellos”, no limitándonos a una actitud superficialmente celebratoria, de comité de aplausos, no quedándonos en estudiar los actores con los cuales nos identificamos ni mucho menos sólo en lo que respecta a sus experiencias exitosas e ideales, dejando de lado los innumerables fracasos y frustraciones.

Estos planteamientos realizados a propósito de los estudios culturales pueden ser inspiradores de unos estudios afrolatinoamericanos que no se circunscriban al juego académico de la producción de conocimiento erudito sin otro sentido que el de satisfacer una curiosidad intelectual o la de posicionar carreras académicas. Esto llevaría a plantearse explícitamente unos estudios afrolatinoamericanos como un proyecto intelectual pero también como uno con una clara voluntad

política. A mi manera de ver, la específica voluntad política de los estudios afrolatinoamericanos se hallaría en visibilizar, problematizar y dismantelar las disímiles relaciones de dominación y dispositivos de inferiorización asociadas a la negritud en las formaciones sociales locales, nacionales y regionales, así como de evidenciar y dignificar las innumerables insubordinaciones agenciadas por la gente negra, al igual que sus procesos de recreación de la vida social.

Asumiendo esta voluntad política como jalonadora de la labor intelectual, no se busca desconocer lo legítimo que puede ser para algunas personas el conocimiento por el conocimiento ni descalificar la labor estrictamente académica. Simplemente, se pretende indicar que es tiempo de superar la edad de la inocencia que supone considerar que la labor intelectual y la teoría están en un más allá o en un más acá de las mundanales disputas políticas.

Esto no significa, sin embargo, que abogue por la cancelación de la labor intelectual y la teoría en nombre de la política. No considero que subsumir los estudios afrolatinoamericanos a la tarea de reproducir los sentidos comunes usualmente asociados a la práctica política desplegada en nombre de los afrodescendientes (sea por ellos mismos o por terceros) sea la manera adecuada de entender lo de la voluntad política. La propuesta no es, entonces, diluir la especificidad y potencialidad de la labor intelectual y la teoría en la reproducción del activismo, censurando o limitando aquello que no parece producir réditos inmediatos para este último.

Un cuarto aspecto de los estudios culturales relevante para los estudios afrolatinoamericanos se refiere al énfasis de los primeros en la especificidad histórica y al contextualismo. Así, por ejemplo, Stuart Hall (1980) afirmaba que no le interesaba estudiar el racismo en general, sino que su interés radicaba en comprender la singularidad de su operación en ciertas formaciones racializadas. Antes que el gesto metafísico, muy asociado a cierto estilo filosófico, de destilar las impurezas mundanales y las singularidades, a Hall le interesa comprender las diferencias que hacen la diferencia para contextos específicos. Esto es lo que constituye el contextualismo radical, que para Lawrence Grossberg (2009) define el corazón del proyecto de los estudios culturales.

En relación con los estudios afrolatinoamericanos este aspecto sería de gran utilidad ya que, al menos en Colombia, circulan múltiples trabajos que reproducen generalizaciones que se han ido sedimentando como sentido común que poco o nada le aportan a comprender lo históricamente específico de las experiencias, representaciones

y prácticas asociadas a la negritud. Es fácil encontrar, por ejemplo, textos que confunden la narrativa jurídica que aparece en el discurso de funcionarios y activistas sobre las “comunidades negras” con lo que ocurre en la realidad de estas poblaciones. Muchos estudios se mueven en un deber ser que se presenta como lo que supuestamente sucede. Así, por ejemplo, en las narrativas jurídicas se ha acuñado la imagen de unas comunidades negras en una relación idílica con la naturaleza, una idea de estas comunidades como “ecólogos por naturaleza”. No pocos estudios que supuestamente se refieren a poblaciones negras locales reproducen de forma acrítica estas imágenes sin entrar a pesquisar las dinámicas concretas en las que se encuentran inmersas, que pueden distar grandemente de aquellas idílicas imágenes.

Al menos para el caso de Colombia, en los estudios afrolatinoamericanos circulan nociones de “raza enlatada” (para volver sobre la expresión de Rita Laura Segato, 2007) que terminan operando como borramientos de las especificidades de la racialización y de las producciones de la diferencia de lo que la misma autora denomina alteridades históricas. Estas alteridades históricas se encuentran situadas y son producto de formaciones nacionales de alteridad. De ahí que unos estudios afrolatinoamericanos que tengan como consideración metodológica el énfasis en la singularidad histórica (en comprender la diferencia que hace la diferencia) y en el contextualismo radical son cruciales para no terminar reproduciendo elucubraciones generalizantes y facilerías (del tipo de las clausuras universalistas), las más de las veces acuñadas en establecimientos académicos como el estadounidense, con poco o ningún anclaje en Latinoamérica.

Hasta aquí he indicado algunos aspectos de las modalidades y del estilo del trabajo intelectual de los estudios culturales que pueden ser relevantes o inspiradores para potenciar los estudios afrolatinoamericanos. Ahora quisiera detenerme en algunos puntos de orden conceptual que se derivan de los primeros que también pueden hallar cierta utilidad para los segundos.

Uno de los aportes más significativos de los estudios culturales puede encontrarse en su conceptualización de la cultura. La noción de cultura con la que operan los estudios culturales es una en la que interesan no solo las prácticas de significación sino también las relaciones de poder. Su interés radica, más específicamente, en la intersección o en la coproducción de tales prácticas y relaciones. Podríamos decir, por tanto, que la noción de cultura de los estudios culturales es la de cultura-como-poder y el poder-como-cultura.

Este tipo de elaboración de la noción de cultura se hace relevante para los estudios afrolatinoamericanos en dos puntos principalmente. En primer lugar, introduce una preocupación por las relaciones de poder que problematiza las aproximaciones culturalistas a la diferencia. Se hace más difícil, entonces, sostener las versiones liberales celebratorias de la diferencia cultural, como en los multiculturalismos convencionales, porque aparece la pregunta por las relaciones de poder que subyacen a estas modalidades de producción de la diferencia cultural.

En segundo lugar, cuestiona que la cultura sea sustancializada como una cosa del mundo. No se puede confundir la cultura como distinción analítica con la cultura como si fuese una entidad ontológica. Al plantearse la noción de la cultura-como-poder y el poder-como-cultura lo que se enfatiza es una perspectiva analítica sobre cualquier aspecto o expresión de la vida social en su conjunto, sin caer en la idea de que la cultura es una particular esfera o entidad separada en el mundo de los seres humanos (Grimson, 2011). Esta particular perspectiva es útil para los estudios afrolatinoamericanos en tanto permite escapar a un ingenuo realismo culturalista, desde el cual a menudo se afianzan concepciones normativizantes y homogenizadoras.

Otro aporte de los estudios culturales subyace en la noción de articulación. Esta es una de las nociones centrales para autores como Stuart Hall o Lawrence Grossberg. De manera general, se puede definir la articulación como una relación de una no relación, es decir, como una relación que no es necesaria, que no se deriva de la "naturaleza", de lo que es puesto en relación. Con la noción de articulación se busca reaccionar a los modelos deterministas, pero sin caer en el extremo de negar la existencia de determinaciones históricas. Una determinación no determinista, una contingencia que no desconoce tendencias históricas: esa es la problemática de la noción de articulación. En palabras de Hall, articulación es el concepto que permite tomar distancia con las epistemologías deterministas de la modernidad (la de la necesaria correspondencia), tanto como los determinismos por negatividad propias del posmodernismo (la de la necesaria no correspondencia), para operar en un plano epistemológico de un pensamiento sin garantías (el de la no necesaria correspondencia) (Hall, 2010 [1986]).

Para los estudios afrolatinoamericanos, esta noción de articulación puede ser de gran utilidad analítica. En Colombia, por ejemplo, la noción de articulación ha sido utilizada para dar cuenta de las

r- l- a- s- i- s- n- a- o- o- r- e- n- d- a- a- y- r- o- e- r- i- n- d- a- e- u- e- i- s- a- n-)- a- o- s-

diferentes maneras en las que la gente negra ha sido imaginada teórica y políticamente en diferentes momentos históricos (por ejemplo, Cárdenas, 2012). En este sentido, la negritud es examinada a partir de sus diferentes articulaciones, evidenciando que las articulaciones racializadas de la primera mitad del siglo XX se diferencian de las articulaciones propias de la etnización de los años 90 o de las articulaciones en términos diaspóricos de los últimos años.⁶

Una de las implicaciones de este argumento es el de no colapsar analíticamente las categorías de negritud y afroneidad. Estoy al tanto de los tonos del lenguaje de lo políticamente correcto que se tienden a asociar a las derivaciones de la afroneidad (afrodescendientes, afrocolombianos, afrolatinoamericanos, etc.). Para algunos académicos y activistas, incluso, la misma apelación a lo negro como categoría analítica debe ser rechazada de plano ya que no haría más que reflejar y reforzar un pensamiento racista y discriminante (Mosquera, 2000). No obstante, considero desacertado subsumir en cualquiera de las derivaciones de la afroneidad, con una intencionalidad eufemizante, las distintas expresiones y configuraciones de la negritud. Lo afrodescendiente, afrocolombiano o afrolatinoamericano debe ser examinado en su historicidad, es decir, como articulaciones específicas, relativamente recientes, producidas desde el discurso experto e implementadas de disímiles maneras en el campo político. Por tanto, refieren a una particular articulación de la negritud. Esta última, con todo lo problemática que puede llegar a ser, con todos los demonios que contiene, es una categoría mucho más adecuada para operar en una perspectiva del historicismo y el contextualismo radical que ya hemos indicado.

Un último aporte en el plano conceptual de los estudios culturales a los estudios afrolatinoamericanos que me gustaría resaltar se refiere tanto a los estudios de la identidad como a la noción de políticas de la representación. Son bien conocidos los aportes de Stuart Hall a los estudios de las identidades.⁷ Sus planteamientos se mueven de la estéril disputa entre el esencialismo y el antiesencialismo

6. Para una ampliación de este argumento, ver Restrepo (2011).

7. Entre sus más conocidos artículos al respecto se encuentran, "Quien necesita identidad", "La cuestión de la identidad cultural" e "Identidad cultural y diáspora". Los dos últimos se encuentran en la reciente compilación titulada *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales* (Popayán-Lima-Quito, Envión Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, 2010), mientras que el primero es la introducción al libro colectivo titulado *Cuestiones de identidad cultural* (Buenos Aires, Amorrortu, 2003).

hacia una posición que puede llamarse como anti-antiesencialista o, tal vez más precisamente, como no esencialista. Esto significa que, si bien se reconoce que las identidades son históricamente constituidas, esto no implica que cualquier identidad sea igualmente posible ni su constitución se produzca de forma arbitraria. Una perspectiva no esencialista reconoce que la deconstrucción teórica de las identidades no supone un automático desmantelamiento en el mundo de los actores a los que interpela ni un cuestionamiento de su efectividad en los campos de fuerza en los que opera. Más todavía, a diferencia del sentido común agenciado por el diluvio antiesencialista y deconstructivista, Hall argumenta que el esencialismo no debe ser descartado mecánicamente por sus limitaciones teóricas sino que debe ser examinado como un hecho histórico que no se encuentra asociado ineluctablemente a una posición política totalitaria. Nos recuerda que hay que diferenciar entre aquellas articulaciones del esencialismo que posibilitaron los sujetos políticos de las luchas de liberación nacional anticolonialistas en África o las que perfilaron la consolidación del feminismo de aquellas como las del racismo nacionalsocialista o del fundamentalismo nacionalista de derecha. En últimas, si la política no está simplemente escrita de antemano en algo así como las leyes de la historia o en las de la biología, la configuración de un "nosotros" en el terreno de las luchas políticas (el establecimiento de los sujetos políticos) a menudo supone articulaciones esencialistas.

Con respecto a las políticas de la representación, desde los estudios culturales se ha cuestionado la idea de que existe una transparencia entre la representación y el mundo, así como que la representación tiene un efecto performativo sobre lo representado y, por tanto, no se encuentra al margen de las relaciones de poder. Elaborando el conocido análisis de Spivak (2003) sobre los diferentes sentidos de la representación, en las discusiones teóricas contemporáneas no sólo se han explorado las implicaciones entre hablar por (lo político) y hablar sobre (lo epistémico), sino que también el hablar desde (el locus de enunciación) y hablar con (la autoridad-autorización).

Para los estudios afrolatinoamericanos, los planteamientos sobre la identidad arriba esbozados posibilitan una alternativa teórica mucho más adecuada para entender los heterogéneos y multiacentuados procesos de identificación y de adscripción de la negritud. Permite examinar sus articulaciones esencialistas en sus implicaciones históricas y en sus funciones políticas con efectos específicos en subjetividades y corporalidades. Desde esos planteamientos se cuestionan las facilidades que suponen que las identidades de los

ncialista o,
fica que, si
nstituidas,
osible ni su
pectiva no
as identifica-
ndo de los
efectividad
diferencia
ta y decons-
ser descar-
ue debe ser
ra asociado
os recuerda
el esencialis-
le liberación
la consolida-
acionalsocia-
n últimas, si
lgo así como
ración de un
ecimiento de
encialistas.
esde los estu-
una transpa-
e la represen-
o y, por tanto,
Elaborando el
sentidos de la
áneas no sólo
político) y ha-
desde (el locus
n).
teamientos so-
nativa teórica
s y multiacen-
e la negritad.
en sus implica-
tos específicos
teamientos se
tidades de los

“afrodescendientes” o de los “negros” han estado ahí desde siempre, son transparentes y garantizadas por una “misma” posición histórica. Al contrario, no se puede asumir de antemano quiénes son (o no) “afrodescendientes” o “negros”: la gente no está necesariamente en los lugares ni expresa las identidades que (según la ideología del investigador) *deberían* asumir. Es en verdaderos estudios de los archivos y el terreno guiados por productivas problematizaciones del presentismo histórico y del socio y eurocentrismo, sin caer en los reduccionismos antes anotados, que se pueden abordar unos estudios afrolatinoamericanos sobre las identidades.

Por su parte, los estudios afrolatinoamericanos encontrarían en las elaboraciones sobre las políticas de la representación una serie de insumos para orientar sus investigaciones. Así, por ejemplo, evidenciaría que no son nada inocentes categorías como afrolatinoamericano, pues puede implicar una doble representación: la de lo afrodescendiente (o simplemente lo de “lo afro”) y la de lo latinoamericano. Por el lado de lo afrodescendiente, las discusiones de las políticas de la representación le permiten a los estudios afrolatinoamericanos no caer en la apelación a una africanidad hiperreal, una África imaginaria e idealizada al margen de las relaciones de poder y de la historicidad que la constituye. En su libro *The Invention of Africa*, el filósofo africano V.Y. Mudimbe (1988) ha evidenciado cómo África y, por tanto, su derivación como “lo afro”, ha sido producida grandemente por el pensamiento colonial europeo. El punto no es simplemente indicar lo difícil que es seguir a quienes consideran que apelando a África y sus derivaciones (“lo afro” o “afrodescendientes”) se encuentran en un lugar seguro al margen de la historia colonial y más allá de una genealogía occidental eurocéntrica. La pregunta es cómo el colonialismo continúa estructurando nuestro presente, incluso en aquellas representaciones acuñadas supuestamente para cuestionarlo.

Lo latinoamericano tampoco escapa a las problemáticas indicadas por las políticas de la representación. En su libro *La idea de América Latina*, Walter Mignolo (2007) examina cómo la noción de lo latinoamericano surge en el siglo XIX con disputas por un nuevo diseño global liderado por Francia y secundado por las elites criollas frente a la influencia anglosajona (estadounidense y británica, principalmente). Lo latinoamericano se imaginó subrayando unas herencias, trazando unos vínculos, al tiempo que ocultaba otros (entre los que cabría destacar las trayectorias y presencias de los afrodescendientes). Categorías como América Latina, Latinoamérica o lo

latinoamericano no son ajenas a las políticas de la representación y a las diferentes problemáticas señaladas. De ahí que quizás haya que repensar la relevancia de denominar estudios afrolatinoamericanos al campo que nos convoca.