

**La palabra académica en cuestión.
Apuntes para una reflexión metacrítica**

**The academic word in question.
Notes for a meta-critical reflection**

Julieta Karol Kabalin Campos*

julietakabalin@gmail.com

María Fernanda Libro*

fernandalibro@gmail.com

Enviado para su publicación: 04/09/19

Aceptado para su publicación: 9/06/20

Introducción

En este artículo, nos proponemos explorar y revisar algunas tradiciones teóricas como un ejercicio necesario para repensar el lugar del investigador académico¹ en el actual campo de los estudios literarios. Particularmente, nos interesa sumar a los extensos debates sobre esta preocupación fundamental -compartida por los

* Licenciada en Letras Modernas y doctoranda en Letras por la UNC. Becaria del Conicet (IDH-UNC). Miembro del proyecto "Territorios y cuerpos en las escrituras latinoamericanas" radicado en el CIFFYH. Profesora adscripta de la cátedra Literatura Latinoamericana I de la UNC.

* Licenciada en Letras Modernas y doctoranda en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria del Conicet (CIFFYH-UNC). Miembro del proyecto "Territorios y cuerpos en las escrituras latinoamericanas" radicado en el CIFFYH.

¹ Utilizaremos estos términos para referirnos a la investigación realizada específicamente en el ámbito de la academia, es decir, desarrollada en centros de investigación insertos en la esfera universitaria. Si bien consideramos que el uso combinado de ambos términos permite clarificar al sujeto y a la práctica a la que nos referimos, a lo largo de este artículo, utilizaremos cada uno de ellos, investigador y académico, como sinónimos y no siempre de manera conjunta.

estudios sociales y culturales- una mirada crítica sobre el lugar de enunciación que el académico asume al enfrentarse con problemas de investigación y corpus de análisis contruidos o reconocidos por la comunidad académica a partir de las llamadas marcas de *subalternidad*. Partimos de un movimiento autorreflexivo al interior de nuestras investigaciones particulares, atravesadas por preguntas en torno a lo racial², para ensayar una respuesta posible, aunque siempre inacabada, ante algunos dilemas que enfrenta el investigador que continúa preguntándose desde dónde abordar la alteridad. Cabe aclarar que no es nuestro objetivo reconstruir el estado de la cuestión del debate propiciado desde la teoría de la subalternidad, sino ofrecer una reflexión que dialoga con este enfoque como con otros que contribuyen a la puesta en perspectiva del lugar de enunciación académico.

El objetivo ulterior de este trabajo es, entonces, exponer nuestro propio lugar de habla como un ejercicio necesario. La urgencia de colocarnos bajo vigilancia epistémica va acompañada de un compromiso intelectual basado en el convencimiento de la importancia de asumir como propios los debates que se generan en torno a nuestros objetos de estudio, alejándonos de la idea del investigador aséptico que habla de un otro que no lo afecta ni transforma. En este sentido, propondremos un recorrido teórico y crítico que procura problematizar nuestro lugar como investigadoras al mismo tiempo que reconocernos como sujetos partícipes (y, por lo tanto, responsables) del entramado social en el que los fenómenos socioculturales que estudiamos se inscriben. Para ello, organizaremos nuestra propuesta en dos momentos. Empezaremos apuntando algunos riesgos que derivan del uso acrítico de la palabra académica a partir de un breve repaso por algunas propuestas teóricas que, desde distintos enfoques, han cuestionado el pretendido lugar de portavoz

² Vale aclarar que el término raza, en este artículo, no remite a ninguna concepción esencialista, sino a una construcción epistémica cultural que atraviesa el orden político y social global. Esta reflexión será retomada más adelante, aunque sin intenciones de profundizar sobre la discusión en torno al concepto. Para ello, recomendamos la lectura de "Lo racial como dispositivo y formación imaginaria relacional" de Laura Catelli, disponible en <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/issue/view/1558/showToc>

del intelectual³. En una segunda instancia, proponemos debatir la relación objeto/investigador a partir de la reflexión en torno a algunas opciones metodológicas puestas en juego a la hora de construir y abordar corpus de análisis atravesados por determinadas marcas de *subalternidad*. En este sentido, nos interesa evaluar el alcance, límite y operatividad de ciertas categorías que pondremos a consideración a lo largo de este artículo a partir de la confrontación con algunos problemas concretos que nuestras investigaciones plantean.

La encrucijada del locus académico

En el marco de los estudios literarios, las investigaciones que aquí referiremos confluyen en una preocupación compartida: cómo y desde dónde abordar corpus de análisis que han sido constituidos a partir de preguntas por lo racial. En ambos casos, se han utilizado mecanismos de selección que procuran evidenciar la vigencia de dicho problema en producciones literarias contemporáneas. Aunque con particularidades evidentes, nuestras investigaciones se emparentan por reconocer en el tema racial una problemática que merece ser abordada en el ámbito académico. Los corpus a los que nos estamos refiriendo son: por un lado, una selección de poesía mapuche contemporánea, producida tanto en Chile como en Argentina durante los últimos veinte años; por otro, un conjunto de narrativas escritas en los últimos quince años por autores latinoamericanos (de Argentina, Brasil y Cuba) nacidos en la segunda mitad del siglo XX donde la cuestión racial y particularmente la negritud aparecen tematizadas.

La selección del primer grupo resultó de la advertencia de una proliferación de poéticas heterogéneas que manifiestan no sólo una procedencia indígena declarada por los propios poetas, sino también múltiples y disímiles experiencias atravesadas por estos sujetos des(re)territorializados. A su vez, el segundo grupo

³ Si bien, como aclaramos, nuestro foco estará puesto en la reflexión sobre el lugar de enunciación de la investigación académica, en algunos casos a lo largo de este artículo, el uso del término "intelectual" (muchas veces retomado de manera textual de bibliografía de referencia) responde a la posibilidad de hacer extensiva esta problematización a otros ámbitos.

resulta de una selección que busca reconocer en distintos casos -inscriptos, a su vez, en diferentes tradiciones y contextos nacionales- los modos en que son configurados textualmente sujetos negros y/o racializados en narrativas recientes, así como identificar los sentidos y valoraciones que son colocados en torno a categorías problemáticas como las de *negro*, *mestizo*, *blanco*, *afro*, *mulato*, etc.

De este modo, podemos señalar que el abordaje del problema racial se realiza a partir de dos movimientos diferentes: en el primer grupo, teniendo en cuenta los procesos de expropiación territorial y *arreo* (Mellado) a los que fue sometido el pueblo mapuche, que tuvieron como primera consecuencia la reterritorialización de estos sujetos en los márgenes de las urbes provincianas y capitalinas, se advierte cómo esta experiencia impacta al interior de las poéticas imposibilitando reducir la lectura a un repertorio telúrico o de *lo mapuche*. Por su parte, en el caso de las narrativas del segundo grupo, siendo éste un recorte que no tiene como criterio previo la pertenencia étnica o racial de los productores de los discursos, el gesto analítico está destinado a la exploración de concepciones raciales operantes en literaturas latinoamericanas contemporáneas y, más específicamente, sobre las representaciones de la negritud dando muestra de una complejidad que impide reducirla a definiciones preestablecidas. Como vemos, ambas propuestas, más allá de sus diferencias, se encuentran en la pregunta por los modos particulares de configurar o disputar definiciones de lo racial: lo indio -también mapuche o moreno-; lo negro -también afro, a veces mestizo o mulato- y lo blanco.

Creemos que conformar corpus de análisis a partir de estos criterios implica, desde un comienzo, el desafío de asumir el cuestionamiento del locus de enunciación académico que el propio objeto de investigación revela. En tanto lo negro y lo indio se han configurado histórica y distintivamente como alteridades propias del horizonte de sentidos en el que emergen como tales, preguntar por las *morenidades* y *negritudes* configuradas en las poéticas y narrativas recientes no sólo exige develar el lugar de habla de los sujetos que escriben y que dan cuenta de los entramados sociales de los que son parte. También resulta

ineludible una interpelación a nuestro propio quehacer investigador que nos obliga a exponer y explicitar nuestro propio lugar de habla.

Para nuestra reflexión, este punto es central en la medida en que, como veremos más adelante, en términos relacionales, podemos ser definidas como blancas hablando de indianidad y negritud. Esta constatación, sin embargo, no implica una oposición absoluta entre estas subjetividades: deben ser considerados, a su vez, qué otros aspectos definen nuestro lugar de enunciación. La compleja interseccionalidad que nos define en tanto sujetos cruza una dimensión de género -a partir de la que podemos ser definidas como mujeres heterosexuales-; una dimensión geopolítica -desde la que podríamos concebirnos como latinoamericanas y argentinas-; y una dimensión socioeconómica -en nuestro caso, en correspondencia con una clase media, urbana y profesional-. Por su parte, en relación a la distribución global de los centros académicos, somos parte de una universidad periférica (al menos, en lo que refiere a los recursos, a la visibilidad y a los nuevos mecanismos de evaluación de las instituciones) y reflexionamos desde un área del conocimiento que no cuenta con demasiado prestigio en el ámbito científico. Teniendo en cuenta este complejo cruce de variables que definen los devenires subjetivos que nos constituyen, proponemos un recorrido posible por autores y perspectivas que nos ayudan a cuestionar el lugar del investigador académico y su siempre posible posición de comodidad.

Por empezar, una mirada retrospectiva de las posiciones asumidas desde la ciudad letrada (Rama, 1984) respecto de estas *otredades*, nos señala una falacia -ya revisada pero siempre presente- de la que pretendemos alejarnos: esto es, la posición de quien se erige como el dador de voz. Este lugar del que habilitaría la palabra silenciada de la alteridad resulta problemática porque vuelve a reposicionar al blanco/colonizador en el lugar jerarquizado del benefactor, por sobre un sujeto que aguarda el gesto de beneficencia.

Problematizar el lugar desde el que abordamos corpus con las especificidades mencionadas, nos devuelve a la ya clásica pregunta de Spivak (2003) por la posibilidad de hablar del subalterno. Como aclara Santiago Giraldo (2003), la

pregunta no debe ser entendida en un sentido literal, ya que el subalterno⁴, efectivamente, habla (p. 298). El planteo de Spivak apunta a la imposibilidad de que su voz adquiera estatus dialógico, es decir, que llegue a ocupar una posición discursiva desde la que sea escuchada. En ese sentido, el foco de su reflexión es la posición que el intelectual -a los fines de nuestra indagación, el investigador académico- asume en relación a este otro. Como destaca Giraldo:

La crítica de Spivak resalta los peligros del trabajo intelectual que actúa, consciente o inconscientemente, a favor de la dominación del subalterno, manteniéndolo en silencio sin darle un espacio o una posición desde la que pueda "hablar". De esto se desprende que el intelectual no debe -ni puede-, en su opinión, hablar "por" el subalterno, ya que esto implica proteger y reforzar la "subalternidad" y la opresión sobre ellos (2003, p. 299).

La pregunta todavía actual de Spivak sobre la posibilidad de hablar del subalterno aporta algunas claves a esta problematización del locus de enunciación académico y de estos corpus marcados⁵. La crítica que dirige a la conversación entre Foucault y Deleuze tiene un doble filo: por un lado, apunta contra la pretendida transparencia de los intelectuales: "La 'transparencia' producida marca el lugar de 'interés'; se mantiene por la negación vehemente" (Spivak, 2003, 315). Ése es el principal punto de nuestro interés: ¿Qué hace que el árbitro/mediador sea transparente o no marcado? ¿Qué hace que lo indígena y lo negro sean, por el contrario, opacos y marcados? Existe una negación

⁴ Utilizamos aquí la noción de subalterno a los fines de conservar la denominación que da la autora, pero se trata de un término que problematizaremos en adelante.

⁵ Tomamos la distinción *marcado* y *no marcado* proveniente de la lingüística en relación a las oposiciones morfológicas. El término *marcado* expresa una particularidad, mientras que el *no marcado* puede ser extensivo, es decir, significar lo que es peculiar de otros miembros del paradigma. Un ejemplo clásico es la oposición morfológica masculino/femenino: mientras el primero es un término no marcado por pretenderse universal, el segundo constituiría -dentro de esta lógica lingüística- lo particular que requiere ser especificado. Aquí resuenan las actuales discusiones respecto al lenguaje inclusivo, cuya perspectiva es afín a la discusión que proponemos.

vehemente de la marca del intelectual en sus investigaciones que pretende tornarlo aséptico y legitimar en esta asepsia su propio decir.

Por otro lado, Spivak advierte sobre la representación de los sujetos de poder –sosteniendo la mayúscula del original– y de los sujetos oprimidos: en la representación que critica la autora, ambos sujetos pueden conocer y hablar por sí mismos, pero la representación pretende borrarse, hacer como si no existiese, y la teoría pasa a ser una suerte de relevo de la práctica sin mediaciones. El sujeto soberano, el intelectual, se configura desligado de todo condicionamiento geopolítico, se torna universal⁶ y, ante él, el sujeto situado siempre es el Otro. Dice Spivak: “Por fuera del circuito de la división internacional del trabajo, hay personas cuyas conciencias no podemos asir si cerramos nuestra benevolencia construyendo un Otro homogéneo referido sólo a nuestro propio lugar en la silla del Mismo o del Yo” (2003, p. 330).

Retomando estas advertencias y siguiendo las reflexiones que realiza Renato Rosaldo (2000), cuyo pensamiento también alienta a problematizar el lugar de habla académico, podemos preguntarnos con él: “¿Cuáles son las consecuencias analíticas de hacer invisibles ‘nuestros’ Yos culturales? ¿Qué políticas culturales borran el ‘yo’ sólo para enfatizar al ‘otro’? ¿Qué conflictos ideológicos informan al juego de la visibilidad y la invisibilidad cultural?” (Rosaldo, 2000, p. 225).

Resulta importante considerar que el lugar de enunciación del académico viene siendo evaluado y problematizado por la crítica latinoamericana desde hace algún tiempo. Por lo tanto, intentar responder a estas preguntas, en gran medida, deriva en un ejercicio de revisión en el cual se torna imprescindible hacer explícitos algunos de los diálogos que establecemos con debates y reflexiones que nos preceden.

Cuando Walter Mignolo (2003) sienta las bases de la constitución de un *paradigma otro* en oposición al paradigma de la Modernidad/colonialidad, postula que se trata de experiencias e historias marcadas por la colonialidad, “lo que comparten quienes han vivido o aprendido en el cuerpo el trauma, la inconsciente

⁶ Seguimos a Immanuel Wallerstein en su crítica al universalismo (1988, p. 51).

falta de respeto, la ignorancia” (Mignolo, 2003, p. 20), a partir de la expansión colonial del siglo XVI, hasta hoy. Mignolo reconoce también los antecedentes de su propuesta, trazando una genealogía conceptual que se remonta a los autores indígenas del siglo XVI y mediados del siglo XVII, y que continúa en José Carlos Mariátegui y la deriva de su pensamiento en Aníbal Quijano y Enrique Dussel; en Aimé Césaire y Franz Fanon en el Caribe francés; pero también en el Grupo de Estudios Subalternos surgido en el sur de Asia en la década de 1980 y en el pensamiento chicano-latino del sur de Estados Unidos de la década de 1970. Colonialidad del poder y raza constituyen aquí un binomio clave en la crítica a la Modernidad en tanto constructo epistémico. La colonialidad del poder es, según postula Mignolo, siguiendo el pensamiento de Aníbal Quijano, un dispositivo que produce y reproduce la diferencia colonial y que:

Consiste en clasificar grupos de gentes o poblaciones e identificarlos en sus faltas o excesos, lo cual marca la diferencia y la inferioridad con respecto a quién clasifica. La colonialidad del poder es, sobre todo, el lugar epistémico de enunciación en el que se describe y legitima el poder (2003, p. 39).

Es la colonialidad del poder la que crea la idea de raza ya que, si bien es posible distinguir un doble origen histórico/lógico (la distinción basada en la religión y afinada en la sangre, por un lado, y la distinción entre mestizos y mulatos, es decir, las distintas mezclas del proceso de colonización, por el otro), en ambos casos se trata de las operaciones epistemológicas que sientan las bases de la Europa moderna y colonial. El racismo distingue así cuál es el grupo que se arroga la cualidad de humano y, por lo tanto, ejerce el poder de enunciación con carácter de universalidad. Frente a esto, el paradigma otro plantea no un nuevo objeto de estudio sino pensar a partir y desde la diferencia colonial. Aquellos sujetos/objetos que la Modernidad relegó como objetos de la colonialidad, deben ahora pensarse a sí mismos desde proyectos liberadores, emancipadores.

Abril Trigo (1997), a partir de una reflexión sobre los desplazamientos producidos por la redefinición epistemológica impulsada por el poscolonialismo,

aporta distinciones importantes sobre este problema. Desde su perspectiva, éstos podrían anudarse en los vínculos que mantienen con la noción de *frontera* en la medida en que representan un movimiento donde la ambigua y amplia función liminar es puesta en marcha, habilitando una mirada cuestionadora. Para el autor, la corriente crítica del poscolonialismo ofrece un desplazamiento del locus enunciativo al "rearticular las transformaciones epistémicas introducidas por el posmodernismo desde y para la periferia" (Trigo, 1997, p. 72). La crisis del pensamiento moderno encontraría, así, una respuesta concreta en aquellas teorías que asumieron la posibilidad de producir conocimiento desde el lugar de alteridad y, en este sentido, de producir "un discurso capaz de aprehender la diferencia desde la diferencia misma" (Trigo, 1997, 72). Trigo reconoce tres líneas de la crítica cultural latinoamericana que se inscribirían en este movimiento: la teoría de la hibridez cultural (y a García Canclini como su máximo representante), los estudios sobre la subalternidad (coordinados por los Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericano) y el posoccidentalismo (estrechamente ligado a los aportes de Mignolo). Cada una de ellas, de diferentes maneras, asumiría un lugar de enunciación otro frente a los preceptos de la Modernidad, tornando productivas las fronteras epistemológicas que ese paradigma históricamente buscó consolidar: razas, clases, naciones, géneros y culturas son motivo y sustento de puntos de vista cuestionadores. De este modo, si la noción de hibridez cultural habría servido para reconocer una "modernidad periférica globalizada" (Trigo, 1997, 73) como espacio de especial productividad; la subalternidad, en tanto categoría ontológica, habría permitido -aunque con ello generara una paradoja- nombrar el lugar de los silenciados de la historia; así como el posoccidentalismo (alternativa latinoamericana del orientalismo) habría logrado apropiarse del espacio de marginalidad ocupado en el orden colonial que le interesa revelar (Trigo, 1997).

Trigo repasa cada una de estas líneas señalando falencias específicas que, en alguna medida, se encuentran en la irresolución de un conflicto que el intelectual latinoamericano enfrenta: su locus privilegiado de enunciación, ligado a prácticas sujetas a tradiciones teóricas y metodológicas occidentales y, muchas veces,

sostenido en vínculos efectivos con instituciones norteamericanas o europeas. El gesto superador, para Trigo, estaría en poder moverse de una episteme de frontera a una de *frontería*. Esto es, de una organización moderna que "califica y clasifica, incluye y excluye, para ordenar. Para dominar, para controlar" (Trigo, 1997, p. 86) hacia un pensamiento no epistémico: "espacio vacío, *locus* productivo: productividad de la diferencia" (Trigo, 1997, p. 86). Nuestra reflexión se inscribe en la misma encrucijada que este autor señala: advertimos el privilegio que subyace a nuestro lugar de enunciación, incluso sin pertenecer a las academias de los países centrales. No logramos, con todo, dilucidar cuál sería ese movimiento que propone el crítico hacia una *productividad de la diferencia*, hacia un pensamiento no moderno en su forma de operar. Si bien la propuesta de Trigo, junto a otras, constituye una luz de advertencia en este esfuerzo de vigilancia epistémica, nuestra inquietud no se resuelve, permanece en vilo.

En un estudio más reciente y en un gesto de repaso similar, De la Campa (2017) identifica dos tradiciones que han dominado el campo de los estudios literarios y culturales en las últimas décadas en América Latina. En coincidencia con lo planteado por Trigo, sostiene que ambas líneas se encuentran en la revisión del orden moderno. Por un lado, el *paradigma de la colonialidad* del poder -como vimos, principalmente impulsado por los aportes de Mignolo, Quijano y Dussel- al postular que el sistema colonial debe ser entendido como la cara oculta de la Modernidad y reconocer, en los procesos de racialización que la estructuraron, la "piedra de sostén filosófica para toda la modernidad posterior" (De la Campa, 2017, p. 16). Por otro lado, el *paradigma de la deconstrucción* -donde se ubican como precursores a Irleamar Chiampi, Josefina Ludmer, Silviano Santiago, entre otros- en el cual se produce un desplazamiento desde el análisis literario hacia la teoría política. Este segundo paradigma no concibe una subalternidad referenciable en identidades raciales, regionales o nacionales, pero sí comparte con las teorías de la colonialidad su crítica al criollismo y a la literatura moderna en tanto procura develar los mecanismos que "toda subjetividad esconde al pretender centralizarse como eje singular de la historia" (De la Campa, 2017, p. 22). No obstante, De la Campa reconoce otro elemento que permitiría

aglutinar, como si se tratara de un denominador común, a las dos corrientes identificadas: "una temática racial que contiene la *subalternidad latinoamericana*" (2017, p. 22). En el primero, más evidentemente, se asume como locus de enunciación originario. En el segundo, de manera más intuitiva, se reconoce como sospecha de subjetividades totalizantes. De la Campa se aproxima al centro de nuestro planteo en la medida en que advierte la preeminencia de la noción de raza en tanto concepto organizador de las subjetividades que atraviesan a la literatura latinoamericana. Sin embargo, no problematiza el lugar del intelectual que estudia dichos problemas, lo vuelve transparente y aséptico, siguiendo los términos de Spivak ¿Qué lugar ocupamos nosotras frente a ese sujeto racializado central en nuestra literatura?

Finalmente, resulta imperioso apuntar otro movimiento interesante en el campo de los estudios latinoamericanos de los últimos años que reconoce como sus principales interlocutores a intelectuales como Rivera Cusicanqui y De Souza Santos. En esta línea, ubicamos, por ejemplo, el planteo de *epistemologías pluralistas* trabajada por Weimar Iño Daza (2013). Con esta categoría, se propone abarcar una complejidad de epistemes, una democracia de saberes y una interculturalidad emancipadora que busca traducirse en un horizonte decolonizador. No se trata de plantear un multiculturalismo ornamental que, como señala Rivera Cusicanqui (2010), ha sido el mecanismo de encubrimiento y renovación de las prácticas efectivas de colonización. Se trata, en principio, de revalidar aquellos saberes descalificados como no conceptuales e insuficientes. Iño Daza también establece una genealogía que se remonta a la década de 1970, años de vigorosos procesos de autoconciencia étnica en los que se forman organizaciones que reclaman el derecho a sistematizar sus saberes y políticas, desplazando el rol del intermediario. Es decir, el derecho a pensar y a no ser pensados. Así, la epistemología pluralista apunta en la misma dirección que la descolonización del saber, propuesta por Enrique Dussel: se trata de incluir las visiones de mundo de los que han sufrido una larga historia de opresión y marginación. Esta epistemología reclama la transformación del lugar del

investigador en la que, además de incorporar los saberes subalternizados, se dialogue con los saberes dominantes retomando la diferencia y la diversidad.

Como hemos podido observar, el pensamiento latinoamericano ha dado grandes pasos en dirección al reconocimiento y deconstrucción de las jerarquías que han signado a los sujetos y al saber a partir de la Modernidad. Sin embargo, la pregunta que nos sigue interpelando en nuestros casos va más allá de estas proposiciones fundamentales: si por un lado reconocemos la pluralidad y el descentramiento de los paradigmas de investigación hasta ahora hegemónicos, advertimos, por el otro, la necesidad de asumir la academia como un lugar de privilegio que beneficia (en términos de distinción social) a los que hablamos desde su núcleo.

Blanquedad: ¿opción metodológica o locus de enunciación privilegiado?

En "Saber hegemónico y alteridad", Ana Pizarro señala: "Nuestro interés en este momento es el caso de la asimetría del conocimiento entre el pensamiento científico y el pensamiento alternativo indígena en términos de construcción de saberes" (2017, p. 36). Su reflexión, como la nuestra, se enmarca en la pregunta por las posiciones de enunciación, por los sujetos que las ocupan y por la ponderación del enunciado en relación a las dos variantes anteriores. Como destaca Pizarro, la "aproximación alternativa al mundo" (2017, p. 39) a la que históricamente accedimos ha estado mediada por las disciplinas y sus especialistas: antropólogos, traductores, sacerdotes o investigadores. Accedíamos a una *representación* de esa otredad, siempre arbitrada. La novedad, según la autora, es una "comunicación mínimamente mediada" (Pizarro, 2017, p. 39) con el pensamiento alternativo, una especie de experiencia de primera mano. El interrogante que nos surge ante esta proposición es qué se entiende por pensamiento indígena o negro, qué otros pensamientos racializados atraviesan la discursividad actual, del mismo modo que nos preguntamos qué es lo negro o qué es lo mapuche, quiénes y cómo se definen esas marcas subjetivantes.

Deconstruidos ya los abordajes esencialistas, emerge la pregunta por la marca misma que incita esta reflexión. Si coincidimos con Pizarro en la consideración de que aquellos que constituían sólo un referente en las narrativas indigenistas y negristas pueden acceder al rol de productor del discurso literario, advertimos también la necesidad de determinar, en cada corpus, las representaciones que de lo marcado propone cada enunciado.

Al mismo tiempo, esa marca que, provisoriamente, podríamos llamar *de alteridad*, en nuestros objetos, precisa igualmente ser relativizada: el caso que toma Pizarro para ejemplificar la no mediación del pensamiento indígena es el del poeta mapuche-huilliche Jaime Huenún. La trayectoria del poeta parece contrariar, en alguna medida, la supuesta subalternidad de su posición: Huenún ha obtenido una beca de la Fundación Guggenheim, ha sido traducido a múltiples lenguas y ha obtenido algunos de los premios más importantes en poesía. Sin embargo, ingresa al campo poético como *poesía mapuche* o incluso como *poesía etnocultural*: una vez más, la designación que devuelve la marca.

Entonces, creemos imprescindible convocar nuevamente una serie de interrogantes, los mismos que suscitaron esta escritura, para que persistan activos ¿Qué constituye la marca de estos corpus con los que trabajamos? ¿En qué sentido nosotras, investigadoras, somos las *no-marcadas*? ¿Para quiénes no lo somos? ¿Es ciertamente mínimamente mediada la representación de esa alteridad a la que ahora accedemos? ¿No es también nuestra lectura de las mismas otra instancia de mediación que se pretende transparente?

Las escrituras que son objeto de estudio en este tipo de corpus abordan una alteridad -como veremos, *alteridades históricas* (Segato, 2007), modos de *ser otros* resultantes de específicos proyectos nacionales- a la que no pertenece la enunciación académica. Dicha ajenidad interpela al discurso científico poniendo en entredicho su autoridad enunciativa. Una especie de *hablar desde afuera* que atraviesa al discurso académico revela el incómodo y poco explicitado lugar de *blanquedad* (Ware, 2004; Frankenberg, 2004) que ocupa la academia y los investigadores que la conforman.

Cuando hablamos de *blanquedad*, de igual manera que ocurre con el concepto de raza y en la medida en que una noción no puede entenderse escindida de la otra, no estamos pensando en algún tipo de definición esencial y mucho menos proponiendo o sugiriendo algún tipo de exaltación racial⁷. Muy por el contrario, asumir la blanquedad puede resultar una posición intelectual y vital válida para reconocer ciertos lugares de privilegio que se ocupan en el marco de una serie de relaciones de desigualdad. En este sentido, coincidimos con Ruth Frankenberg en que “uno de los desafíos del examen crítico de la blanquedad está en atenernos a la irrealidad de la raza, al mismo tiempo que adherirnos tenazmente al reconocimiento de sus efectos sumamente reales” (Frankenberg, 2004, p. 308. Traducción nuestra). Dicho esto, nos interesa realizar algunas distinciones y aclaraciones que consideramos fundamentales para entender hacia dónde se orienta esta opción política y las consecuencias que derivan de asumirla.

En primer lugar, resulta imprescindible entender que el concepto de blanquedad no es unívoco ni fijo⁸. Por el contrario, se trata de una noción siempre relacional, situacional y de precisión relativamente efímera. Ser blanco no es un a priori, es un estado de relación con una alteridad definida en un contexto particular. Se es blanco en la medida que existe una otredad marcada como negro, moreno, indio, etc. A su vez, esta relación no necesariamente se

⁷ Aquí siguen resonando los ineludibles planteos de Franz Fanon (1973), quien a mediados del siglo pasado ya advertía la necesidad de entender las problemáticas raciales en términos relacionales. Como el pasaje a continuación consigue demostrar, blanco y negro solo existen en una vinculación asimétrica de poder: “¿Cómo? Cuando yo olvidaba, perdonaba y solo deseaba amar, me remitían mi mensaje a la cara como una bofetada. El mundo blanco, único honesto, me negaba toda participación. De un hombre se exigía una conducta de hombre. De mí, una conducta de hombre negro. Yo llamaba a voces al mundo y el mundo me amputaba mi entusiasmo. Me decían que me confinase, que me apretase, que me estrechase” (1973, p. 94).

⁸ Seguimos a Frankenberg en la definición del término *blanquedad* por resultar operativo a la reflexión que nos proponemos. Gustavo Cruz (2017) distingue entre dos términos próximos a este, que es importante especificar: por un lado, la *blanquización*, en tanto proceso de borrado de las marcas raciales en el proceso de conformación de las naciones modernas latinoamericanas. Desde su perspectiva, toda nación moderna es blanquizadora. Por otro lado, la *blanquitud*, que ya no se basa en el color de la piel, sino que es del orden de lo moral-cultural y exige la interiorización del *ethos* histórico-capitalista. Ambos términos dialogan con determinados aspectos de la noción propuesta por Frankenberg. Recuperado de: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/18759/18868>

manifiesta en estos términos y, la mayoría de las veces, se esconde en otro tipo de oposiciones y denominaciones que refuerzan distribuciones jerárquicas subyacentes. Como señala Segato:

Raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo otro, sino de trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó "raza" para construir "Europa" como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo. El no-blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino un otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica. Son estos no-blancos quienes constituyen las grandes masas de desposeídos (2007, p. 23).

En este sentido, entendemos que, entre muchas otras particularidades que deben considerarse para acercarse a una comprensión de un fenómeno tan complejo como el racial, es primordial entender el rol que los Estados Nacionales han tenido históricamente en la construcción de una otredad definidora. La idea de *subordinación histórica* que apunta Segato refiere a la necesidad de entender las relaciones raciales a la luz de sus inscripciones en gramáticas nacionales particulares. Al mismo tiempo, ésta resulta central para entender su crítica a las tendencias homogeneizadoras que subsumen realidades diversas en identidades globales o transnacionales. En este sentido, si, por un lado, es imprescindible reconocer la existencia de un orden racial producto de la historia moderna; por el otro, es ineludible advertir el efecto que cada una de las formaciones nacionales particulares produjo en este orden. Las naciones han generado sus propias representaciones hegemónicas y sus otredades particulares. Por ello, no es lo mismo ser indio o negro en Argentina, Cuba, Brasil o Chile y cada una de estas representaciones se desprende de la forma particular en el que las elites nacionales, en tanto blancos o mestizos blanqueados, han definido su otredad paradigmática. Estas formaciones son denominadas por Segato como *alteridades históricas* (2007, p. 28) por tratarse de:

Aquellas que se fueron formando a lo largo de las historias nacionales y cuyas formas de interacción son idiosincráticas de esa historia. Son 'otros' resultantes de formas de subjetivación a partir de interacciones a través de fronteras interiores, inicialmente en el mundo colonial y luego en el contexto demarcado por los estados nacionales (Segato, 2007, p. 62).

El contexto argentino, por ejemplo, a diferencia de lo que ha sucedido de modo general en la mayor parte de los países latinoamericanos y del Caribe, presenta, por un lado, un fuerte proceso de invisibilización que niega lo *negro-afro* como matriz cultural constitutiva de la nación. Por otro, una insistente presencia de lo *negro* como categoría conceptual cargada negativamente que escapa a una definición estrecha de lo racial y que no sólo refiere a aspectos de la africanidad, sino también y de modo general a aquello que no puede ser definido como blanco (lo indígena, lo provinciano, lo marginal funcionan como opciones flexibles de articulación de este par). Es que, como explica Margulis (1999), en Argentina, se produce un proceso de racialización de las relaciones de clase que dan lugar a una muy particular definición de lo *negro*, es decir una "vinculación históricamente establecida entre la condición económica y el prestigio de cada grupo étnico y nacional y, particularmente, descalificación que pesa sobre la población no europea, migrantes del interior o de países limítrofes" (Margulis, 1999, p. 17).

En este marco complejo, la propuesta literaria de Washington Cucurto (2012), donde sujetos *negros* son siempre personajes protagonistas de sus narrativas, resulta movilizadora. El negro dominicano de *Cosa de negros* (2012) nos parece ilustrativo. Las características fenotípicas del "pelo y la piel azabaches" (p. 58) que abonan el reconocimiento de un personaje afrodescendiente son desdibujadas con otras marcas de alteridad. El personaje Cucurto (una especie de alter ego del autor), con su "cara de provinciano alzado" (p. 55), puede ser confundido con un "tucumano sembrador de papas" (p. 57), del mismo modo que puede actuar al "mejor estilo guaraní" (p. 57) en una persecución callejera.

Negros provincianos, negros inmigrantes de países limítrofes, negros latinoamericanos, negros villeros se articulan en el cuerpo de un personaje que lleva las marcas de la alteridad nacional. En este sentido, cabe preguntar ¿Cómo la literatura producida por Cucurto se relaciona, tensiona y es tensionada por las contradicciones del discurso dominante acerca de la negritud argentina? ¿Qué sentidos son puestos en juego y son disputados en estos textos configurados en torno al elemento rechazado del ser nacional?, ¿Qué concepto(s) de negritud emerge(n) de estas textualidades?

Dicho esto, creemos necesario procurar mecanismos que eviten el uso de grandes rúbricas teóricas que funcionan a modo de categorías omni-analítica – subalternidad, por ejemplo– capaces de dar cuenta de todas las alteridades, en todos los contextos posibles. Esta suerte de vulgata del otro en la que muchas veces incurre la investigación social y cultural nos imposibilita entender los mecanismos de poder que subyacen a cada distribución de la alteridad. Es decir, como muestras del derrotero histórico que, en el horizonte de sentidos de cada caso específico, los lleva a ocupar un lugar determinado en las disputas sobre la definición de la alteridad en sus contextos particulares.

Pero además, entender la indianidad o la negritud en estos términos exige la pregunta por aquello que se contrapone como *mismidad* en cada uno de estos contextos, es decir las diferentes definiciones de blanquedad. Y es aquí donde emerge la pregunta por la condición de nuestra blanquedad en tanto investigadoras -sujetos que ocupan lugares epistémicamente legitimados y aparentemente no-marcados- que vuelven a preguntar por el otro y su marca constitutiva de alteridad.

Retomando el ejemplo de la poesía mapuche contemporánea, una de las líneas de sentido que se sostiene transversalmente en este género más allá de la heterogeneidad de sus poéticas, es la oposición del *yo* lírico y el *wingka* (o blanco). Sin embargo, ese blanco opuesto al enunciador narrativo, no necesariamente constituye su blanquedad a partir de no ser indio/moreno. Como propone José Ancán Jara en su prólogo a *Mapurbe, venganza a raíz* (2009), de David Aníñir, “los enemigos verdaderos y permanentes siempre van a ser los

representantes del poder” (Ancán Jara, 2009, p. 14). Hay una operación de resemantización del significante *wingka* que ya no supone la definición por oposición -*wingka* = no indio, no moreno- sino que se define a partir del lugar que ocupa esa alteridad en la relación opresor/oprimidos. Ahora bien, si por un lado es posible afirmar la resemantización del signo *wingka*, por el otro, la persistencia del privilegio de lo blanco sobre lo no blanco no puede ser negada. Incluso en las formas de marcación de lo que no es blanco: poesía mapuche o etnocultural son denominaciones que continúan recalando en el señalamiento de la diferencia. Una vez más: la marca siempre está sobre lo que en determinado nivel constituye una alteridad, razón por la que no resulta marcada la poesía blanca, letrada y urbana. Tampoco recae sobre nosotras, investigadoras en ejercicio del *logos* y más allá de todas sus deconstrucciones.

Complejicemos un poco más esta reflexión: en diversas obras de poesía mapuche, es posible advertir formas de comunidad forjadas a partir de las diferentes subordinaciones históricas: el género, la clase y la etnia, por nombrarlas rápidamente. Quizás el ejemplo más claro de ello sea *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos* (2016), volumen en el que Jaime Huenún Villa reúne tres poemarios (*Puerto Trakl* de 2001, *Fanon city meu* de 2014, y *La calle Mandelstam* de 2016), en los que escenifica encuentros con otras alteridades históricas con las que comparte la experiencia de la opresión. Comunidades *otras* surgidas a la luz de una experiencia común: la alteridad frente al hombre heterosexual, blanco y occidental. Comunidades *otras* también las de *Parias zugun* (2014), donde Adriana Paredes Pinda reconstruye una genealogía de mujeres que trasciende a sus ancestas para religarse a otras mujeres condenadas por la Historia: de la Malinche a Sor Juana Inés de la Cruz. O la comunidad de mujeres en *Mujeres a la intemperie* (2009) de Liliana Ancalao, en la que es el género y la experiencia de la pobreza lo que reúne. Queremos decir, no es la raza la única forma de exclusión que se ejerce desde la centralidad del poder, pero esta afirmación no resuelve la aporía que nos interpela: más allá de que podamos establecer identificaciones con nuestro corpus a partir de experiencias de subordinaciones históricas compartidas -el género, por ejemplo-

nuestro lugar de enunciación sigue siendo no marcado. Y en tal sentido la blanquedad actualiza su lugar de privilegio.

Teniendo presente estas consideraciones y, por lo tanto, sin pretensión de transpolar debates y definiciones previas a modo de modelos teóricos aplicables, creemos que los señalamientos que Frankenberg realiza sobre el concepto de blanquedad, pueden resultar de utilidad para pensar las particularidades que configuran la situación que nos atraviesa en tanto investigadoras argentinas *blancas* pensando la negritud y la indianidad en corpus literarios ya sea dentro como fuera de los límites nacionales (recordemos que nuestros corpus de análisis no fueron construidos a partir del criterio de la pertenencia nacional).

Frankenberg propone una definición posible, aunque siempre provisoria, de la noción de blanquedad a partir de la identificación de ocho aspectos constitutivos, de los cuales nos interesa resaltar particularmente cuatro:

- La blanquedad es un lugar de ventaja estructural en las sociedades estructuradas por la dominación racial. (...)
- La blanquedad es un locus de elaboración de una gama de prácticas e identidades culturales, muchas veces no marcadas y no denominadas, o denominadas como nacionales o 'normativas', en vez de específicamente raciales.
- La blanquedad es comúnmente redeterminada o dislocada dentro de las denominaciones étnicas o de clase. (...)
- Como lugar de privilegio, la blanquedad no es absoluta, sino que está atravesada por una gama de otros ejes de privilegio o subordinación relativos; estos no borran ni tornan irrelevantes el privilegio racial, sino que lo modulan o lo modifican. (Frankenberg, 2004, p. 312. Traducción nuestra)

El primer punto nos interesa en la medida en que viene a remarcar la existencia de estructuras jerárquicas heredadas que generan situaciones de privilegio -y, como contrapartida, situaciones de desventaja- para determinados sectores de

la población. Se trata de los efectos materiales generados por el orden colonial y la distribución racial de los cuerpos que perduran en el tiempo. Pretender que nuestras sociedades sean justas y equitativas por el mero hecho de haber abolido la esclavitud hace casi dos siglos o porque exista un elemento legal como la Constitución que establece "reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas" (Constitución Nacional Argentina, 1994, p. 3) así como "garantizar el respeto a su identidad" (Constitución Nacional Argentina, 1994, p. 3), por dar sólo algunos ejemplos, es claramente una ingenuidad. En este sentido, la blanquedad como potencial categoría identificatoria (esto es: nosotras podemos reconocernos blancas, los otros pueden vernos como blancas, etc., en determinadas situaciones a pesar de las convicciones que nos separan de esta tradición) así como aquellos espacios que históricamente se vinculan a ella, deberían verse como los verdaderos lugares a visibilizar, deconstruir, cuestionar y combatir. Es aquí donde el segundo punto resulta relevante. La blanquedad en tanto locus se sostiene en prácticas e identidades concretas, aunque no sea admitido ese vínculo constitutivo. El mandato nacional es uno de los principales encubridores de esta relación. En nuestro país, donde "la exclusión de las diferencias ha consistido en percibir el acceso a la ciudadanía condicionado al abandono de los trazos idiosincráticos (indio, negro, sus mestizos y luego, los inmigrantes latinos)" (Grosso, 2008, p. 23), ese borramiento debería ser evidente. Estrechamente vinculado con esto, el ítem tres advierte sobre la utilidad de otras categorías, como las de clase y etnia, a los fines encubridores del privilegio blanco. Las desigualdades resultan más aceptables cuando son explicadas en términos de clase social (muchas veces hasta deslizando explicaciones meritocráticas) o de diferencia cultural, más aún cuando se cuenta con la legitimidad de ser la voz denunciante. Por el contrario, introducir el elemento racial y admitir que seguimos ocupando el lugar del colonizador, inclusive cuando nos autoproclamamos defensores de los menos favorecidos, resulta demasiado perturbador. Esto no quiere decir que las diferencias de clase sean irrelevantes, por el contrario, significa que éstas no pueden pensarse como una variable independiente de la racial. Es en este sentido que se direcciona el

punto cuatro, en el cual advertimos la complejización del planteo al introducir la reflexión en torno a la relatividad y variabilidad de las posiciones de desventaja social. Por ello, la reflexión en torno a las relaciones inextricables entre raza, género y clase resulta ineludible. Así como no es lo mismo ser indio, negro o blanco en las diferentes contextos nacionales; no es lo mismo ser mujer blanca, homosexual negro, blanca pobre, indio pobre, o las múltiples combinaciones que pueden pensarse a partir de estas variables.

Para terminar, nos interesa detenernos en las consecuencias de entender y caracterizar a la blanquedad como un término no marcado (invisibilizado) en contraposición con los términos marcados de la otredad. Frankenberg, preocupada por la problemática de la *marcabilidad*, realiza dos aclaraciones fundamentales de las que queremos hacernos eco. Por un lado, la blanquedad sólo puede aproximarse a la invisibilidad en determinados tipos de hegemonía de supremacía racial. Por el otro, es necesario preguntarse para quién la blanquedad es invisible (Frankenberg, 2004, p. 313). Con ello, la autora nos pone en alerta una vez más ante la posibilidad de reproducir un gesto colonizador. ¿No estaremos ignorando miradas que revelan el círculo hermético y tranquilizador de la supuesta invisibilidad del investigador? A partir de esta inquietud, nos vemos interpeladas a dejar planteados algunos interrogantes más: ¿A quién le sirve esta invisibilidad? ¿Por qué particularmente en algunos ámbitos académicos resulta tan revulsivo reconocer el lugar de la blanquedad? ¿Qué desafíos plantea el reconocimiento -y con ello la crítica- de este lugar de privilegio? ¿Es posible correrse de ese lugar?

Sin poder dar respuestas inmediatas a las inquietudes que nuestra escritura ha revelado, creemos que el pasaje por esta reflexión nos modifica de un modo que difícilmente podamos eludir en adelante: estar en vilo, inquietas e incómodas frente a la evidencia del reparto de las posiciones y los privilegios. Entendemos que ocultarlo, pretendiéndonos transparentes, sería una nueva incursión en la lógica de la negación que perpetúa la misma distribución. Asimismo, queremos dejar en claro que este reconocimiento no es la búsqueda de un lugar

tranquilizador o una excusa para mantenernos inmóviles. Reconocer nuestro lugar de blanquedad no es clausurar nuestra palabra, sino perseguir el diálogo genuino donde la voz del otro valga tanto como la nuestra. Abandonar el lugar de *dador de voz* no es dejar de hablar de estos temas que nos siguen interpelando, sino saber bajo qué condiciones estamos dispuestas a afrontar esa preocupación. Por ello, más que denunciar, investigar será hablar con -y no por- el otro para escuchar qué tiene para decirnos de nosotras mismas y de los vínculos que nos hacen partícipes -desde los particulares lugares que ocupemos- de diversas experiencias de un mundo desigual.

Referencias bibliográficas:

Ancalao, L. (2009). *Mujeres a la intemperie. Pu zomowekuntumew*. Buenos Aires: El suri porfiado.

Ancán Jara, J. (2009) "El poema a la vena entra lloviendo por el paisaje". En Aníñir Guilitraro, D. (2009) *Mapurbe, venganza a raíz*. Santiago: Pehuén.

Clifford, J. (1998). "Sobre la autoridad etnográfica" En *Dilemas de la cultura. Antropología. Literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Barcelona: Gedisa

Constitución Nacional Argentina (1994). Artículo 75, inciso 17. Versión digital. Recuperado de: <https://www.casarosada.gob.ar/images/stories/constitucion-nacional-argentina.pdf>

Cucurto, W. (2012). *Cosa de negros*. Buenos Aires: Interzona.

De la Campa, R. (2017). *Rumbos sin telos. Residuos de la nación después del Estado*. Santiago de Querétaro: Rialta.

Fanon, F. (1973): *Piel negras, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas.

Frankenberg, R. (2004). "A miragem de uma branquidade não-marcada". En Ware, V. (org) (2004). *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*(307-338). Rio de Janeiro: Garamond Universitária.

Giraldo, S. (2003). "Nota introductoria". En *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 39. Enero-Diciembre (2003). 297-301. Recuperado de https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/antropologia_social/publicaciones_seriadas_antropologia/5878

Grosso, J.L. (2008). "Introducción" y "Capítulo 1". En Grosso, J. L. (2008). *Indios muertos, negros invisibles: Hegemonía, identidad y añoranza*(15-75). Córdoba: Encuentro Grupo.

Huenún, J. L. (2016). *La calle Mandelstam y otros territorios apócrifos*. Santiago: Fondo de Cultura Económica.

Iño Daza, W. G. (2017). "Epistemología pluralista, investigación y descolonización. Aproximaciones al paradigma indígena". En *RevIISE*, Vol. 9, Núm. 9.Abril-Septiembre (2017). 111-125. Recuperado de <http://www.ojs.unsj.edu.ar/index.php/reviise/issue/view/15>

Mellado, S. (2013). *La morada incómoda. Estudios sobre poesía mapuche*. Gral. Roca: Publifades.

Margulis, M. (1999). *La segregación negada: cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblios.

Mignolo, W. (2003). "Prefacio a la edición castellana 'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico". En Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (19-60). Madrid: Akal.

Pinda, A. (2014). *Parias zugun*. Santiago: LOM.

Pizarro, A. (2017). "Saber hegemónico y alteridad". *Hispanamérica*. Año XLVI, Núm. 136 (2017). 33-41.

Rama, Á. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover: Ed. Del Norte.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakaxutxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Rosaldo, R. (2000). "La subjetividad en el análisis social" y "Cruce de fronteras". *Cultura y Verdad. La reconstrucción del análisis social*. (195-222; 223-244) Quito: Abya-Yala.

Segato, R. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Spivak, G. C. (2003). "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 39, Enero-Diciembre (2003). 301-364. Recuperado de https://www.icanh.gov.co/nuestra_entidad/grupos_investigacion/antropologia_social/publicaciones_seriadas_antropologia/5878

Trigo, A. (1997). "Fronteras de la epistemología: epistemologías de las fronteras". *Papeles de Montevideo. Literatura y cultura*, Jun. (1997). 71-89.

Wallerstein, I., Balibar, E. (1988). *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala.

Ware, V. (2004). "O poder duradouro da branquidade: 'um problema a solucionar'". En Ware, V. (org) (2004) *Branquidade: identidade branca e multiculturalismo*. (7-40) Rio de Janeiro: Garamond Universitária.