

PUBLISHED UNDER THE SPONSORSHIP OF THE
DEPARTMENT OF ROMANCE LANGUAGES
WASHINGTON UNIVERSITY IN ST. LOUIS

EDITORS: Elżbieta Skłodowska and Akiiko Tsuchiya
BUSINESS AND PUBLICATIONS EDITOR: Michael Mudrovic, *Skidmore College*
REVIEW EDITORS: Stephanie Kirk and Tabeta Linhard

EDITORIAL BOARD FROM WASHINGTON UNIVERSITY:

Andrew Brown, Daniel Chávez, Nina Davis, John Garganigo,
María Fernanda Lander, and Joseph Schraibman

EDITORIAL BOARD FROM OTHER UNIVERSITIES:

Gerard Aching, *New York University*
Andrew Bush, *Vassar College*
Amaryll Chanady, *University of Montreal*
Lou Chamon-Deutsch, *State University of New York at Stony Brook*
Anne J. Cruz, *University of Miami*
Luisa Elena Delgado, *University of Illinois at Urbana*
Bradley S. Epps, *Harvard University*
Luis Fernández Cifuentes, *Harvard University*
Edward Friedman, *Vanderbilt University*
Roberto González Echevarría, *Yale University*
Anibal González Pérez, *The Pennsylvania State University*
Rebecca Haidt, *Ohio State University*
Djialal Kadir, *The Pennsylvania State University*
Amy K. Kaminsky, *University of Minnesota*
John Kronik, *Cornell University*
Jill Suzanne Kuhnheim, *University of Kansas*
Jo Labanyi, *University of Southampton (U.K.)*
María-lués Lagos, *University of Virginia*
William Luis, *Vanderbilt University*
Susan Martin-Márquez, *Rutgers University*
Jonathan Mayhew, *University of Kansas*
Mariselle Meléndez, *University of Illinois at Urbana-Champaign*
Alberto Moretras, *Duke University*
Randolph Pope, *University of Virginia*
José Rabasa, *University of California, Berkeley*
Joan Ramon Resina, *Cornell University*
Julio Ramos, *University of California, Berkeley*
Verónica Salles-Resse, *Georgetown University*
Stacey Schlauf, *West Chester University*
Stephanie Sieburth, *Duke University*
Paul Julian Smith, *Cambridge University*
Joseph T. Snow, *Michigan State University*
Mary Beth Tierney-Tello, *Wheaton College*
Benigno Trigo, *Vanderbilt University*

Editorial Assistants: Kathy Korcheck and Christine Hitchcock

REVISTA DE ESTUDIOS HISPÁNICOS

TOMO XXXIX, NÚMERO 2
Mayo 2005

ÍNDICE

RENÉ PRIETO, The Fathering of Identity in Ricardo Güiraldes's
Don Segundo Sombra 249

DIÁLOGO CRÍTICO Foreign Sensibilities (III)

FERNANDO GÓMEZ, Avatares de la inteligencia histórica con/tra
sus circunstancias inmediatas: Entrevista con José Rabasa 273

DIÁLOGO CRÍTICO

La cultura popular en la España del siglo XIX

MARVELLEN BIEDER, Picturing the Author: The Private Woman
Meets the Public Gaze 301

PURA FERNÁNDEZ, La escritura cooperativa: cómo y por qué se
construye una novela por entregas en el siglo XIX. Del taller
de Enrique Pérez Escrich a la *lejía* contra los malos libros de
Rosalia de Castro 331

MARIE-LINDA ORTEGA, Mirar al otro / mirar(se) como el otro:
de unas representaciones de "los moros" (1859-1861) 361

ALICIA G. ANDREU, Benito Pérez Galdós, Adela Ginés y Ortiz
y el discurso fisiognómico 395

WASHINGTON UNIVERSITY IN ST. LOUIS

Revista de Estudios Hispánicos, Tomo XXXIX, Número 2, Mayo 2005
Copyright © by Washington University
ISSN 0034-818X

DIÁLOGO
CRÍTICO

Foreign
Sensibilities
(III)

Avatares de la inteligencia histórica con/tra sus circunstancias inmediatas: Entrevista con José Rabasa

Selecciones de una entrevista que se realizó el 14-15 de julio de 2003 en Berkeley. La versión completa de la entrevista formará parte de un libro *Foreign Sensibilities*, en vías de publicación. La transcripción ha sido de Fernando Gómez con la ayuda inicial de Joan Molitoris.

Sobre las ruinas de las humanidades universitarias y algunas posibilidades del saber del anticuario

FG: Una vez en conversación contigo sobre el contexto contemporáneo, se llegó a comentar que tal vez las universidades ahora son más bien, vamos a decirlo de una manera hipotética, más que hermosos palacios, monumentos limpios o mecanismos eficientes, unos contextos burocráticos, desordenados, institucionalizados hasta cierto punto, un tanto caóticos, unas ruinas. Entonces, hay, si quieres, dos actitudes vitales: una que dice, "¡Oh qué pena, qué tragedia! Vamos a intentar otra vez buscar el pegamento, el cemento, y vamos a construir otra vez aquí lo que nos habían dicho que había en otros tiempos." Y una segunda actitud posible, que fue un poco la sensación que tuve al hablar contigo, que tal vez vendría a decir, "No, es que todo esto de desorden, ruina, negligencia, etc., permite hacer ciertas cosas." No sé si estoy tergiversando tus palabras, pero esto es lo que recuerdo. Dime lo que quieras sobre el contexto universitario académico de producción de inteligencia humanística en la actualidad o si quieres pasamos a otra cosa . . .

JR: Me gusta mucho el concepto de la ruina, y estoy tratando de recuperar o recordar el contexto en el cual dije lo que dije. Sí, mira, es una situación en ruinas, o de desastre de las humanidades. O sea, las humanidades han perdido totalmente su vigencia, ya ni siquiera se piensa en las humanidades como el componente que va a pulir a nues-

tros empresarios. Había una época en que valió la pena, pero quizá en alguna época nuestros humanistas pensaban en poder hacer la filosofía para empresarios y darles unas clases de filosofía, pero no sé si eso es algo que sea factible hoy día. Además, creo que hay muy poca gente que tendría ese temperamento o esa motivación de poder encontrar [algo rescatable de esta especie de] terapia filosófica (risas). Quizá fuera de la academia. Pero eso se ha vuelto parte de la misma promoción de **terapias alternativas a las psicosis o a las depresiones que sufre nuestra cultura**. Pero esa dimensión [de vigencia de las humanidades universitarias], creo que ya es imposible volverla a recuperar, además de que no es algo que me interesaría a mí. Pero, por el otro lado, pensando de nuevo, cuando hablamos de ruinas, inmediatamente surge la figura del anticuario . . . ¿Recuerdas las *Meditaciones impetivas* de Nietzsche, en donde habla de esas diferentes formas de hacer historia? Y en donde menciona la monumental, la anticuaria, la crítica, y entre medias de éstas el historiador de la historia, que es el mismo Nietzsche, el filósofo de la historia, la filosofía de la historia que es la que medita sobre la labor historiográfica . . . Pero luego las cosas que a veces se nos olvida leer en ese texto es que lo que verdaderamente él está criticando, o lo que él tiene como punto de mira, verdaderamente como objetivo al derrumbar o criticar a fondo, es el tipo de historiografía que presume que la verdad está en el archivo, el tipo de historiografía que surge con [Leopold Von] Ranke (1795-1886), ese tipo de historiografía donde el sentido histórico, como él dice, simplemente nos lleva a la acumulación de hechos, que el trabajo historiográfico se define como original en términos de los documentos que hemos escarbado. O sea, lo que él encuentra que son formas muertas de hacer historia y presenta precisamente estas otras tres como formas de hacer historia que pueden dar vida. Aunque hay que tener cuidado, porque cada una de ellas conlleva la posibilidad de desembocar en la forma muerta. Recuerda, entonces, que él habla de lo monumental, que puede ser un momento de desarrollo de un modelo que puede promover la vida dentro de una sociedad, pero cuando ese modelo se vuelve un monumentalismo que impide la producción de novedad, entonces ese monumentalismo desemboca en la muerte. Lo mismo con lo anticuario o lo crítico. La historiografía crítica puede desembocar en el consuelo de que simplemente lo que hoy es "primera naturaleza" fue en otra época segunda y que toda "segunda naturaleza" conquistadora se transforma en primera. En fin, lo crítico también puede acabar negando la posibilidad de vida de hoy día, del presente. Finalmente, lo

anticuario, cuando hablamos de ruinas, pues es precisamente eso. Creo que la historiografía monumental no se presta a las ruinas, a menos que acabes en una ciudad como la de Teotihuacán. Pero ese elemento anticuario sería la recuperación de ciertos aspectos importantes de tu ciudad que si sientes que desaparecen es como si desaparecieran fragmentos de tu misma psique. Ese tipo de trabajo de anticuario que recupera, pues, puede ser también un trabajo que recupera vida. Pasando al caso, por ejemplo, de las lenguas: el trabajo de ser un estudioso del náhuatl clásico tiene una dimensión anticuaria muy fuerte. ¿Por qué? Porque es un objeto de estudio muy interesante que hay que mantener y que hay que promover, etc. Pero eso puede llevar, puede desembocar, en un tipo de trabajo que sea un trabajo muerto, o todo lo contrario, como sería el tipo de trabajo que, pensar en náhuatl, o pensar en las lenguas muertas, puede ser una manera de promover una conciencia crítica, o una manera de abrir los espacios que asumimos como normales. En general diría que todo buen trabajo histórico aspira en cierto modo a eso: a recordar a otras posibilidades vitales y verdaderamente lo que buscamos es que esas posibilidades no desaparezcan de nuestros espacios culturales.

Sobre las limitaciones institucionales de unas humanidades monumentales

FG: Me estás hablando de una situación de o en ruinas para con las humanidades, y uno puede decir a la contra, "Pues muy bien, qué delicia, que me dejen en paz que yo estoy encantado." Porque está claro, es decir, me da la sensación, cuando leo tu trabajo, de que a ti no te interesa hacer exactamente historia institucional, a ti no te interesa luego reparar los monumentos. Y te gusta la expresión de "abrir espacios". Pero, si alguien te dijera, "Bueno, muy bien, ¿por qué? Y ¿para qué? José, ¿qué quieres hacer exactamente?" Por ejemplo, aquí estamos hablando en español, estamos en el estado del "English Only", y tú dices, "Quiero aprender náhuatl". Muy bien, abres el espacio, ¿y qué? ¿Cómo contestarías así a bote pronto?

JR: Una de las respuestas podría ser la de una posición anticuaria muerta. Sería simplemente decir algo así como en otras épocas los estudiantes estudiaban las lenguas muertas y tenían una preparación clásica y hoy día ya no tienen esa preparación. Digo náhuatl, pensando que el náhuatl

en algún momento tuvo el status del griego o el latín, pero ya imaginando que ese sueño de Martí, que los estudiantes latinoamericanos estudiaran náhuatl de la misma manera que se ha estudiado el latín o el griego, se hubiera realizado, y que se hubiera abandonado. Y que ya los estudiantes no quisieran estudiar esa lengua muerta. Entonces, habría el proyecto de recuperar la lengua con el propósito de que no perdiera ese status, o esa definición de lo académico, lo que era verdaderamente un trabajo sólido, un esfuerzo verdaderamente conservador en última instancia. Entonces, lo que daría vida al estudiar el náhuatl o el griego, es la experiencia ya no por añoranza o por nostalgia, o por un mundo en que todos los estudiantes supiesen latín, griego y árabe, y donde hiciesen un quehacer filológico con todo este tipo de saber, sino sería más bien un tipo de experiencia para con una dimensión que abriría mundos en vez de cerrar mundos, y en vez de consolidar una manera de ser intelectual plenamente formado por tu conocimiento de las lenguas, sería la posibilidad de que estas lenguas puedan ayudar a desarrollar una crítica y un cuestionamiento del presente. Allí es donde me interesaría la labor anticuaria o la fascinación con las ruinas. Digamos, pensar ruinas como las piensa Walter Benjamin, es muy diferente a pensar la academia en ruinas como lo pensaría un filólogo que nunca aceptó que su labor podría tener otros componentes, ¿no?, para no negar el trabajo filológico en sí.

Sobre la diglosia en los inciertos territorios de la Frontera Norte

FG: Diglosia *de facto* si no *de iure*, ¿no? Tu producción está mayoritariamente escrita en inglés. ¿Esto es algo problemático, doloroso, inevitable, o esta diglosia es lo más normal, el pan nuestro de cada día, la verdad oficial de la vida institucional en este país?

JR: Quizá fue dolorosa en un principio, creo que el dolor me duró unos seis meses (risas), cuando sentí que tenía que hacer la transición, porque en el Departamento de Historia de la Conciencia en la Universidad de California, Santa Cruz, no veía muy bien aun cuando, en ciertos momentos cuando no le gustaba mi inglés a Hayden White, me decía "Escribeme en español" y yo le decía que no. Hubo ese tipo de transición. Y como digo, un poco dolorosa por unos seis meses o un año, pero en

cierto momento se volvió, bueno, esto es la nueva lengua, es la *lingua franca* en la cual nos desenvolvemos todos, ¿no?

FG: ¿Qué se puede decir del contexto californiano y de la costa oeste de este país en relación al mundo intelectual-universitario? ¿Las ideas y las corrientes migratorias volando y vienen y van desde el este, o ya no? Es decir, cuando uno hace la historia de posestructuralismo, poscolonialismo, parece que uno puede hacer muy claramente una ruta que se ve muy bien, ¿no? ¿Pero me imagino si eso ya se ha desordenado o sigue habiendo este tipo de corrientes?

JR: ... Cuando dices el este, ¿no estás pensando en Nueva York?

FG: No, lo estoy pensando en líneas generales.

JR: ¿Estás pensando en Europa?

FG: Efectivamente.

JR: No creo que, por ejemplo, allí el fenómeno, y el proyecto de Walter Mignolo, de pensar el zapatismismo como una nueva opción, o unas nuevas formas de pensar, que ya no tienen sus orígenes en Europa, hayan roto con esa dependencia. Pero como tú sabes, hay una historia muy larga sobre si las formas europeas transplantadas son originales o simplemente somos vanos ejercicios de mímica. Hay debates muy largos sobre ese tema.

Sobre la escapatatoria nada fácil de lo europeo greco-abrahámico

FG: ¿Se podría hablar de una creciente desuropeización de los Estados Unidos en el momento actual en comparación a la década de los 1980? Por ejemplo, en comparación a principios de los años ochenta, ¿te parece ver eso o no?

JR: Depende. O sea, si piensas, de nuevo regresemos a quiénes son las "figuras hegemónicas", para ponerlos muy entre comillas y con la mala intención de Slavoj Žižek. Sí, podemos decir que el panorama no es fundamentalmente europeo. Encontramos gente dentro de toda esta

corriente que mencionamos anteriormente, que llevan mucho ímpetu con sus trabajos en el contexto de la India, lo de [Edward] Said, [Homi] Bhabha, [Gayatri] Spivak, no son europeos. [Dipesh] Chakrabarty tampoco es europeo. El proyecto es un proyecto de crítica a los proyectos europeos. Pero en el fondo también son muy europeos. O sea, ¿podemos evitar, es tan fácil simplemente de un plumazo decir “ya no somos europeos” o “lo europeo ya no tiene una presencia tan fuerte como la tuvo en otras épocas”? O quizás por la misma asunción de que lo hemos dejado atrás, lo estamos perpetuando todavía más a fondo, que es lo que a mí me interesa verdaderamente explorar. No me interesa tanto asumir o promover algo que yo pensaría que no es europeo, sino más bien al contrario, insistir en qué tan europeos [podemos llegar a ser o a dejar de ser]. Allí quizás es romper un poco con las categorías, decir eso de “europeo.” Más que llamarlo europeo, prefiero llamarlo lo “greco-abrahámico”. O sea, ¿podemos romper de un plumazo con esa tradición abrahámica que satura nuestras categorías o nuestras formas de pensar? A mí parecer, no. Entonces, habría otras posibilidades, desde allí se entra en todo ese debate del eurocentrismo. O sea, ¿qué significa eso de hablar del eurocentrismo? En este momento prefiero hablar más bien de lo greco-abrahámico.

FG: ¿Por qué lo llamas así?

JR: Por un lado, por la tradición griega que viene con todo el aparato intelectual del cual no podemos prescindir. O sea, toda la labor intelectual de las categorías que usamos en nuestras discusiones tiene un legado griego. Hay toda una historia de la que no podemos simplemente desdecirnos [ya que estamos] usando las mismas categorías que vienen de ese espacio intelectual. Hablar, por ejemplo, de historia, literatura, filosofía, arte, política, todas esas disciplinas o prácticas, ¿hasta qué punto no son formas de pensar, de vivir, etc., que precisamente se dan en el contexto de la sociedad griega del siglo IV o V? O quizás anteriormente en algunos casos, donde se da ese esfuerzo por separar esas disciplinas y esas formas de hablar. Y donde se establece la filosofía y la historia precisamente en oposición al mito, el arte en oposición a otras disciplinas, en donde se deslindan esas formas particulares de vida. Podemos decir que no, que esas formas están en todas las culturas. Esta sería una de las posibilidades: decir que en todas las culturas hay historia, arte, literatura, política, filosofía, y empezar a encontrar esas formas de vida en todas

las culturas. Pero a mí me preocupa profundamente ese tipo de paso por el cual vas y empiezas y hasta qué punto, al empezar a hablar del “arte precolombino”, no estás borrando completamente toda una forma de vida y de pensar que no tiene nada que ver con la definición del arte según definiciones convencionales o de enciclopedia. O hasta qué punto no ocurre lo mismo al hablar de historia. Por ejemplo, me parece muy interesante que en el contexto de los subalternistas de la India, tengan tanto interés en definir la historia en términos disciplinarios. O sea, el trabajo del historiador ya es el que se da a partir del siglo XVIII, XIX, donde sale la disciplina, lo demás es memoria. Se empeñan en separar eso de aquello, ¿no? Entonces, es muy interesante, por un lado que ellos tengan esa fascinación, hasta ciertos momentos ese casi culto de “esto-nos-ha-dado-Europa”, o que ellos dirían que esto sea parte del liberalismo inglés que no podemos desechar.

Sobre la posible recuperación de tradiciones más o menos olvidadas

FG: La intuición fuerte que tengo de tu trabajo es que todo concepto en singular es un poco sospechoso, como que José Rabasa lo va a repudiar, o que en todo caso no lo vas a abrazar. Cualquier cosa en singular, llámese “historia”, “literatura”, “conocimiento” o lo que sea, la vas a mantener a raya, la vas a querer apartar, la vas a querer pluralizar...

JR: Pero es más complicado que eso. Por eso el ejemplo de la India es muy interesante porque uno esperaría que ellos [los subalternistas] dijeran que la tradición historiográfica hindú tiene cinco mil años. Pero el gesto es el contrario. Están diciendo que esa tremenda dimensión diacrónica, podemos llamarla como quieras, pero que no es historia. Y ahí es quizás donde habría que recordar otra vez a Nietzsche, y lo que él temía que era precisamente este tipo de historia [de cortos vuelos cronológicos]. Pero, por el otro lado, volviendo a esas historias como se originan en el siglo XVIII, XIX, como las abrazan los subalternistas, esto no se puede pensar fuera de ciertas trayectorias dentro de la cultura europea. Para bien o para mal, estamos ahí. Un poco mi insistencia es que ése es el espacio cultural que respiramos. Lo podemos criticar, podemos estar completamente frustrados de que no podemos salir de él, pero es algo de lo que no podemos simplemente deshacernos diciendo que hay una tradición que se llama eurocéntrica y hay otras tradiciones europeas

que son transhistóricas y transculturales. A mí este tipo de gestos no me entusiasma mucho. Entonces, no es tanto la singularidad. No es tanto la posibilidad de decir que hay muchas formas de hacer historias que es lo que me interesa a mí, sino simplemente el mismo uso de la palabra singular, hay un legado que te podría llevar, en el caso de los que hacen filosofía, a libros dedicados al concepto de lo singular. Y te perderías en Aristóteles . . .

¿Qué decir que tenga sentido de la macrounidad euroamericana?

FG: Entonces, si quieres, estaríamos en esa trayectoria, para llamar así esa tradición hegemónica, o inevitable hasta cierto punto, y luego tendríamos como unas dos o tres macrounidades que es lo que tú mismo estás llamando Europa, luego América en un sentido siempre continental, y luego nuestra circunstancia inmediata de los Estados Unidos. ¿Cómo pondrías ese puzzle ahí si es que se puede poner, si es que se quiere ordenar? A lo mejor uno dice, no, no quiero ordenar todo esto. Porque también en uno de los artículos que luego voy a comentar en más detalle, hablas de una macrounidad que sería Euroamérica, ¿no?

JR: Sí, trabajo que tuviese que ver con lo euroamericano.

FG: Corrígeme si me equivoco, pero parece que cierto quehacer contemporáneo está persiguiendo unidades cada vez más grandes. Es como que uno tiene que tener en la punta de la nariz montañas y tiene que escribir algo rápido que tenga sentido sobre esas macrounidades de espacios y tiempos. No digo que no se tenga que hacer, pero se me antojan unas unidades tremendas cuando menos difíciles de manejar de una manera convincente: ¿Cómo hablo yo de Europa que tenga sentido aquí en dos minutos? ¿Cómo hablo de los Estados Unidos? ¿Cómo hablo del continente americano? ¿Y qué te puedo decir yo aquí en dos minutos de 5000 años? No sé, tengo un poco más de pudor si quieres (risas). Pero es una sugerencia. O sea, no sé, lo encuentro difícil de manejar. Hay claramente cierta tendencia, usando un lenguaje wallersteiniano, hacia una especie de gigantomaquia nomotética un tanto apresurada [tras el hallazgo de una fórmula exitosa], si se quiere. Es decir, aquí en las clases uno tiene que hablar de 5000 años y darte un "soundbite" a los estudiantes para que se lo lleven a casa en el bolsillo y dices, bueno,

vale, te lo puedo hacer pero es un recurso pedagógico fácil y poco más. Uno pone un curso del siglo XVI en un semestre, y casi te miran mal, como diciendo: ¿sólo haces eso? Hay libros de 200 o 300 páginas que se encaran con 5000 años. Y uno dice bueno, bueno, y en un párrafo te hacen la historia del mundo, pues si esto es historiar . . . Un poco complicado esto de manejar.

JR: Claro, pero quizás el peligro sería, no sé si te entiendo bien, más bien en ese tipo de gestos que cierran en vez de abrir posibilidades y preguntas. Si acabas definiendo, bueno, "lo euroamericano es . . .", etc., ¿no? Ahora, si el concepto de lo euroamericano, por ejemplo, te puede dar lugar precisamente a romper con la facilidad con la cual podemos distinguir lo europeo y lo americano, con lo cual podemos empezar a hablar de un pensamiento americano. Eso es un gesto que tendría más el objetivo de problematizar nuestro uso y nuestra capacidad de definir qué es qué.

Sobre la tensa incertidumbre de una posible apertura mental dentro de tradiciones dominantes

FG: A propósito de esta cerrazón del concepto de "ser", ésta es una interesante coincidencia con algo que yo he estado pensando recientemente, que sería el concepto de "ontología represiva". Cuando se habla de esos conceptos de "Europa", de "Estados Unidos", de "América", no creo que se trate tanto de ser y no ser, sino se trataría tal vez de pensar hacia la apertura de otro tipo de cosas. Te puedo decir que se ve claramente con autores de cierta línea ideológica. Por ejemplo, acabo de leer un libro de Francis Fukuyama, de hace dos o tres años, sobre normatividad social, *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of the Social Order*, y resulta que la última palabra del libro es "Historia", así con mayúscula, y lógicamente es la historia hegeliana evolutiva de desarrollo globalizante pero siempre desde una perspectiva supremacista estadounidense. Este señor, dentro de una sociología de ideología republicana, te ventila la historia del mundo en un párrafo, con un impulso nomotético, de normatividad todo-incluyente, o globalizante, pero siempre desde los intereses más o menos oficiales o explícitos, concordantes con una estructura hegemónica del poder dominante, y esta Historia con mayúsculas viene de un intelectual de origen japonés-norteamericano.

Y me atrevo casi a equipararlo a una figura como puede ser la de un Richard Rodríguez. [Fukuyama] lee así la historia del mundo, de una manera hegeliana-republicana, y te la ventila claramente en dos párrafos, y luego pasa a lo que le importa, que es el intento de apuntalar una teoría sobre la normatividad social. Y te habla de una serie de esencialismos del mundo, donde está Europa, los Estados Unidos, está luego lo no-europeo, y te hace una serie de deslindamientos muy rápidos, lo que estás señalando como un serio motivo de preocupación hace unos momentos. Y por supuesto lo que él llama Europa claramente es una versión incluso empobrecida de una lectura de trasplante anglo-germánico a este lado del Atlántico de la misma historia europea. Llega a momentos muy interesantes donde habla de las estructuras sociales del sur italiano; eso debe ser para él como la mafia despreciable frente al asumido ideal del liberalismo (oficialista). Este es un caso, si se quiere, de modelo negativo (o mejor, no deseable) donde se esencializa la historia (siguiendo unos intereses oficialistas). Entonces, un poco lo que estaría apuntando tu trabajo sería a de-esencializar la historia en el sentido de no usar eso de ser y no ser, o no usar unos deslindamientos tan fáciles, porque si yo te dijera a ti: dentro de la tradición greco-abrahámica, y dentro de esas macrounidades, ¿por qué José Rabasa estudia náhuatl? ¿Por qué y para qué? ¿Qué bandera quieres levantar?

JR: No sería una cuestión de [izar] banderas, de que ahora todos debamos ponernos a estudiar náhuatl; sino sería más bien [una cuestión de potenciar el cuestionamiento al menos] en cuanto a mi propio proyecto en el cual estoy metido, en el cual pueda surgir todo un tipo de interrogantes sobre las categorías o las sensibilidades que nos vienen de este legado greco-abrahámico. Se trata, entonces, de querer encontrar esos momentos de sorpresa en los cuales nos damos cuenta de que este legado está muy lejos de ser universal o normativo, para hablar sobre tus conceptos de lo normativo. No, al revés, hay otras maneras de establecer universales que no tienen nada que ver con esta tradición a partir de la cual se trata de imponer globalmente. Entonces, el estudio de la lengua, el estudio del griego, por ejemplo, lo que te hace es poder reventar esos conceptos, o definiciones, que supuestamente esencializan lo griego a través del estudio de lo griego. Pero es por eso que se me hacen muy problemáticas las nociones que determinan o que tratan de definir el eurocentrismo, digamos, a partir de Descartes. Es decir, Descartes es el que lo empezó todo y de ahí surgió el binarismo, etc. Yo oigo eso, y lo

primero que quiero hacer es leer a Descartes, para reventar eso, para ver que ahí hay verdaderamente un pensamiento muy complejo y quizás muy diferente a lo que asumimos hoy día como normas de lo que entendemos como pensamiento. Entonces, encontraremos ahí de nuevo que habría ese elemento de querer visitar otra época y de verdaderamente reflexionar sobre la complejidad de ese pensamiento en lugar de simplemente reducirlo, si no a Descartes, entonces a su sistema binario, ya que de ahí empezó todo el problema.

FG: Unas asociaciones interesantes podrían ser tal vez el monasticismo agustino o incluso la epistemología jesuítica con respecto al método de Descartes. Víctor Frankl en su libro monumental sobre el *Antijovio* incluye algunas referencias a este respecto. Esta coexistencia con el monasticismo tal vez sería una manera de romper cierta visión fundacional-solipsista. Es decir, lo que alarma, o lo que asusta, es una cierta tendencia de cerrazón, sea en relación a la tradición abrahámica o a otras. Si uno entra por ahí, y uno puede entrar de muchas maneras, se podrían ver unas coincidencias y divergencias. Entonces esto sería una manera muy interesante incluso, si se quiere, de intentar buscar unas proximidades, de islamizar, o de judeizar a un pensamiento como es el de Descartes, que es claramente importante, influyente, deslumbrante, contradictorio, lo que se quiera.

JR: Definitivamente. Por ejemplo el agustinismo podría relacionarse con el cuerpo. ¿Cómo repensar nuestro cuerpo, trabajar las pasiones del alma e intentar ver dónde empieza el cuerpo y dónde empieza el alma? Esto es una gran riqueza. Lo que no impide que no se pueda desarrollar una crítica al cartesianismo. Hay que ir poco a poco, quizás, resistiendo todo impulso derrotado ya de antemano al reduccionismo.

Sobre el empobrecimiento del lenguaje y lo incierto de los estudios coloniales

FG: ¿No es este reduccionismo la tendencia cotidiana cuando están las instituciones—o tal vez estamos todos—precisamente usando un lenguaje empobrecido, y así hablamos de eurocentrismo en dos frases, hablamos de los Estados Unidos en frase y media, etc.?

JR: Exactamente. Y eso ya se ha filtrado desde las escuelas primarias. Ya manejan esos conceptos ya fabricados y ya hechos. De nuevo, es un empobrecimiento.

FG: ¿Tú estarías de acuerdo que es un poco el contexto contemporáneo?

JR: Sí, definitivamente.

FG: . . . Recuerdo un comentario tuyo acerca de ciertas dudas más sobre las posibilidades creíbles de recreación de unas dimensiones históricas "extranjeras" en este país, a propósito de los estudios coloniales. Cuando te pregunté qué tal estaba ese tipo de estudios, tú marcaste con el brazo, a manera de respuesta, algo así como la trayectoria descendiente del vuelo de una pelota de béisbol, con un punto alto en referencia a los 1980, los años de Reagan, los buenos años filmicos de Sylvester Stallone y Arnold Schwarzenegger, y la curva descendiente en la actualidad. ¿Cómo entender esto?

JR: Me pregunto si existían los estudios coloniales en los 1980. ¿Existía ese campo que ahora reconocemos todos como estudios coloniales? O si no, más bien, ¿tenían las preocupaciones que traíamos a los años 80 más que ver con la problemática del colonialismo? Se puede decir que el estudio de las sociedades coloniales es fundamental para cualquier tipo de interrogación del colonialismo. Pero la reflexión no creo que deba frenarse ahí, o pararse ahí. Esto sería la cuestión de la disciplina. Lo que siento hoy día, trabajando un poco en los comités de un organismo como es la MLA, y en las conferencias, parece que se trata casi de institucionalizar una disciplina que se siente que no está suficientemente institucionalizada, que serían los estudios coloniales, en el sentido de que los estudios coloniales empiezan con Cristóbal Colón y acaban con José Martí, para así incluir el siglo XIX. Cuando yo más bien creo que la fuerza interesante del trabajo que hacemos en los estudios coloniales—del período así llamado, o de textos convencionalmente incluidos en ese período—consiste precisamente en cómo nos ayuda a entender los procesos coloniales más allá de ese período cronológico de ese campo que estamos definiendo como estudios coloniales. Creo que transformar las interrogantes en algo meramente como estudios del siglo XVI

o del XVIII, etc., con sus publicaciones pertinentes como serían los "Eighteenth-Century Studies" o los "Sixteenth-Century Studies" constituiría un cierto empobrecimiento. Ya encontramos varias revistas que se especializan en lo colonial, no tanto de historiadores, como de gente que viene más bien de literatura o de estudios culturales. No sé hasta qué punto esa disciplinarización del proyecto de leer y de entender la colonización de América conduce a una cerrazón, en la cual los cuatro o los veinte gatos que nos dedicamos a eso van, o vamos, a promover los estudios, y nos vamos a juntar nosotros con ellos en nuestros congresos y vamos a discutir esos temas con muy poca trascendencia. Este tipo de gestos estrictamente disciplinarios es lo que a mí realmente me preocupa. Decir que "hacemos estudios coloniales" quizás significa que lo que estamos haciendo es estudiar ese momento de un texto de otro momento, pero a la vez lo que me parece importante del trabajo que se hizo en los 1980, o que tenía esa efervescencia en los 1980, era que el proyecto estaba íntimamente ligado al presente.

Sobre los distanciamientos de un trabajo histórico con las exigencias de la "historia"

FG: En una reunión de trabajo reciente [en Berkeley], te atreviste a hablar de una "escritura poética" como de una modalidad de conocimiento deseable que no se dejase atrapar por cierto quehacer histórico, estereotípico o convencional, si se puede decir así, entendido esto como una reconstrucción neo-positivista o neo-empiricista dentro de la biografía del estado-nación, con el privilegio, claro, de las naciones más fuertes, o las de siempre. ¿Cómo hay que entender eso de "escritura poética" con o sin relación con tu artículo reciente titulado "Elsewheres: Radical Relativism and the Frontiers of Empire"? Porque esto de apelar a un tipo de escritura poética me suena mucho a exceso y exuberancia en un estilo como de Georges Bataille, pero, claro, habría que "tlacuilizar" los nombres europeos, ¿no? ¿Cómo habría que entender esta apología tuya de una escritura poética?

JR: Ese sería el brinco. O sea, estábamos en el contexto de un grupo de historiadores y dos o tres personas de literatura. Digamos tú y yo éramos los únicos, y los demás eran historiadores. Y cuando decimos

historiadores lo decimos en el sentido de la disciplina, de que hay ciertos límites en los cuales se puede decir o no se puede decir algo a partir de lo que dan los documentos. Si no hay documento, no se habla. Y de ahí podemos sacar una cantidad de temas que los historiadores rehúsan discutir, simplemente porque la disciplina, con su mecanismo de rigor disciplinario, o las limitaciones del historiador, a mi manera de ver, carecen de una dimensión poética. Y ahí regresáramos de nuevo a Nietzsche y al empeño de querer hacer un tipo de historia que dé vida. ¿Y hasta qué punto esto último no es un tipo de historia donde entra una comprensión de la poética de la historia que desborda lo que verdaderamente cabe dentro de los temas—no tanto sobre los temas que trabaja el historiador—sino más bien sobre la propiedad disciplinar del historiador, lo que siente que puede decir y no decir sobre ciertos temas en cierto momento? Allí, entonces, el proyecto de los subalternistas, en particular el proyecto de Guha, fue precisamente hacer hablar a los documentos en una forma que los documentos no dicen explícitamente. Entonces, ya es una coincidencia que Guha y sus últimos trabajos sobre la historiografía acaban mandando a los historiadores a desempolvar sus escritorios leyendo un poco de literatura. O sea, su proyecto de trazar los orígenes de la historia hindú, la conexión con el pensamiento hegeliano, lo que él está ahí deslindando son algunos de los límites del historiador [convencional]. El historiador debería leer más literatura, es lo que está diciendo, en el sentido de que la poética es lo que está careciendo dentro de sus proyectos. Entonces, es precisamente donde nosotros empezamos, los que hacemos el tipo de trabajo histórico desde un departamento, desde un espacio que—por lo menos el mío—no se siente obligado a satisfacer las exigencias de la disciplina que llamamos historia.

Sobre las posibles liberaciones de ciertas modalidades de lectura poética

FG: ¿Qué sería esto de apelar a lo poético de la historia? ¿Qué haría para ti esto de “poética” que no te dan otras cosas? Es como que tú dices, vale, tengo un documento y el documento me lo salto cuando quiera, ¿no?

JR: No necesariamente eso. La poética entraría en la forma de lectura. El historiador puede tener el mismo texto, pero no leerlo de la misma manera. Podemos tener los mismos documentos, pero no dar espacios de vuelcos, sino que lo que encontraríamos sería un poco la insistencia en la prosa, para regresar a la prosa del mundo entre medias de Hegel y Guha. Lo de la poética iría por el deseo de buscar alternativas a estos espacios en los cuales se define de manera tajante eso de “¿Qué es buena historia y qué es mala historia?” Y mala historia verdaderamente para ellos tiene que ver con ciertas formas de lectura, donde lo que inspira no es ciencia, sino una poética. El historiador, dentro de su afán disciplinario, aspira a la ciencia. Lo que podríamos preguntarnos es si nosotros, trabajando con los mismos documentos, no podemos pensar en términos de una poética. Y quizá allí de nuevo vamos a acabar con categorías griegas, la poética íntimamente ligada a la filosofía, a la reflexión, a la especulación, a diferencia del trabajo historiográfico, científico, estadístico, a lo que se puede decir con la apelación a la certidumbre según sus propios parámetros y sus propias restricciones. Entonces, no es tanto la cuestión simplemente de la imaginación, de que les das vueltas, y [dicho con términos del realismo mágico] que salgan mariposas entre las gentes del siglo XIX en Colombia, sino de intentar imaginar muchas otras cosas que los documentos no dan. Más bien [enfaticar la posibilidad de una poética iría entonces por intentar] pensar en términos de formas de lectura, donde hay otro tipo de preguntas que los historiadores no se las hacen porque viven bajo la certidumbre de que no las van a poder contestar, porque no va a haber documentos. Por ejemplo, uno de los temas que me interesa y que es muy difícil cruzarlo a partir de los documentos es toda la problemática de las castas. Entonces, hay toda una literatura, toda una industria, que habla de las escrituras de castas como indicativas de un pensamiento ilustrado, de un afán de clasificación, de taxonomía social, etc. Ahora bien, ¿hasta qué punto podemos decir que ese afán de clasificación de todos esos nombres no es el resultado de un trabajo popular, trabajo a partir del cual se ha internalizado el racismo de una sociedad? Empiezas a hablar en estos términos, y el historiador ya te abandona. El historiador ya no puede seguirte. Puedes hablar de la pregunta si el concepto del “salta-atrás” refleja una internalización... Si nos ponemos a leer textos claves para entender el concepto de la sociedad de castas, para mí hay dos textos claves, uno es el “Alboroto y motín de los indios de México” (1692) de Sigüenza y Góngora, y el otro texto fundamental, muy posterior, pero también muy indicativo, es la novela

de Lizardi, *El Periquillo Sarniento*. Yo leo esos textos y lo que veo allí es una producción popular de variantes de mestizaje: el salta-arrás, el mulato, el pardo, el éste, el aquél, el de más allá, etc., como algo que surge dentro de los mismos textos populares, como se podría ver hoy. Si te vas a Oakland o te vas a São Paulo, te encontrarías con cinco o seis categorías para hablar de negro y estas cinco o seis categorías son el resultado de un discurso popular que no tiene nada que ver con la policía clasificando a diferentes tipos de negros según sus tipos de comportamiento, sino que es algo casi interno.

FG: Lo que veo que te atrae, te gusta o te motiva a pensar, frente al impulso enciclopédico propenso a la clasificación, lo taxonómico, lo institucional, lo normativo, lo documental, lo archivístico, aun teniendo en cuenta, sería lo que se puede llamar lo expresivo, lo popular, lo disforme. No sé si te gustaría incluso recordar lo intrahistórico, como cierta pulsión. O sea, ¿cómo habría que entender lo popular ahí?

JR: Me estás llevando a una situación binaria. Tendría más que ver con otras cosas. O sea, la misma carta de Sigüenza y Góngora podría ser leída de otra forma. Podría ser leída como un texto que refleja el afán enciclopédico. Es el mismo archivo. No es una oposición entre el archivo y lo no-archivado, la voz, la cultura oral o algo por el estilo. No quiero reificar porque a fin de cuentas ésas son las huellas de lo oral y éstas están en el archivo, y si no vas por el archivo no encuentras lo oral. Los que nos dedicamos dentro del campo de la literatura a estudiar la historiografía, es que nos interesa más cómo está hecho el texto, cuáles son las leyes de ese texto, cómo operan esas leyes, cómo se constituye ese texto como un texto que da razón, que da verdad, etc. Son las preguntas que nos siguen motivando, ¿no? No nos interesa tanto si ese texto es verdadero o falso, quizá nos interesa el texto más para evitar ese tipo de pregunta. No nos interesa si ese texto verdaderamente nos está dando datos empíricos o de lo que está pasando en la sociedad de esa época, sino que lo que nos interesa es cómo organiza el mundo ese texto, cómo se nos está dando, cómo manifiesta toda una sensibilidad sobre la historia o cómo podría articular una lógica determinada.

FG: La poética del texto de Sigüenza que a ti te interesaría sería, entonces, la textura. Tradúcame [otra vez] eso de la poética para que lo entienda.

JR: Podrían ser, por ejemplo, las estrategias retóricas. Hemos pasado de poética a retórica, pero no están tan divorciadas como nos quisiera hacer pensar Aristóteles. El tipo de lenguaje, los gestos que hace en la escritura, sería algo así. Hay un momento muy interesante en el cual están en la iglesia, el pueblo murmurando, y él [Sigüenza] mismo dice, “y el pueblo murmuraba”, y llama la atención de que el virrey se hizo el sordo. Me refiero a este tipo de gestos y a la manera de darnos ese conocimiento y esa indicación. No podemos saber si el virrey se hizo el sordo, pero lo interesante es la manera por la cual Sigüenza nos puede comunicar algo sobre la situación, cómo estaba el virrey manejando la crisis. Un poco también nos está hablando del carácter del virrey y de toda una serie de cosas. Entonces habría esa tensión en el lenguaje, los tropos, las metáforas, que siento que es allí donde entraríamos a la poética del texto.

Sobre las habitaciones deseables en mundos hasta ahora no vistos

FG: Alguien te podría decir, “Sí, sí, José, te entiendo, tienes una sensibilidad exquisita para el lenguaje, y muy bien, veo que disfrutas con estas texturas, con esta sensibilidad para estas lenguas extranjerías. Bueno, ¿y qué? ¿Qué pasa con eso?”

JR: Que hay que saber las metáforas en náhuatl, las maneras de nombrar fenómenos psíquicos, sociales, en formas que nos deslumbran, la experiencia de empezar a leer el griego o el alemán—no leo estas lenguas, pero imagínate que sería fascinante.

FG: Sí, pero se puede caer en un extremo de decir lo siguiente: “Bueno, este tipo de conocimiento humanístico es como el de un coleccionista de insectos o de lo que sea. Usted tiene su pasión, su ‘hobby’ más o menos secreto, su saber esotérico, y llegamos al extremo—si quieres rortyano—de que cada uno tiene su deleite privado particular, pues, muy bien, ¿y qué me importa a mí el deleite del otro?”

JR: No, porque es fundamental, de nuevo, pasar de esa posición o esa sensibilidad anticuaria que mencioné antes a la dimensión pedagógica; los estudiantes pueden llegar a beneficiarse en aprender que en náhua-

tl—o en alemán, griego o en guaraní—hay otra manera de mencionar y nombrar, sentir y habitar el mundo, que es muy importante. Es el concepto de “habitar el mundo”, de la misma manera que a mí me puede fascinar la entomología. El entomólogo que se dedica a clasificar los labios de las mariposas y llega a comunicar que hay 500 formas de labios de mariposas. Me parece fascinante que alguien se dedique a hacer eso pero también en cuanto a que me está abriendo un mundo que yo no veo. Y si el señor no me hubiera dicho que se han clasificado 500 formas de labio, nunca me hubiera fijado en los labios de las mariposas. Y es importante que nos fijemos en los labios de las mariposas entre otros objetos. Nos hace mejores sujetos.

Sobre mediaciones de la violencia histórica

FG: ¿Cómo resumirías las preocupaciones fundamentales de tus dos libros, *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism* (1993) y *Writing Violence on the Northern Frontier: the Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest* (2000)? ¿Y cómo lidias en esos dos libros con estas preocupaciones? ¿Qué puedes decir del *modus operandi* de José Rabasa en estos dos libros? ¿Cómo los valorarías? ¿Cómo lo relacionarías uno con otro?

JR: Dije algo sobre ese concepto de que siempre escribimos el mismo libro. Sería interesante pensar que en ese mismo libro hay diferentes preocupaciones estilísticas, diferentes formas de pensar. Por ejemplo, *Inventing America* es un libro muy semiótico. Es una preocupación por la formación de los signos, una preocupación por la formación de las enciclopedias. ¿Cómo se vino a formar la enciclopedia. ¿Cómo se permitió descifrar, identificar, pensar América, hasta llegar a sus últimas consecuencias en que la misma noción de América se vuelve un fetiche? Entonces era, y lo sigue siendo, una preocupación fundamentalmente semiótica o semiológica, o como quieras llamarla. En el caso de la escritura de la violencia, *Writing Violence*, allí ante todo ya no es una preocupación semiótica, allí la preocupación se vuelve jurídica, se vuelve legalística. Es decir cómo leer estos textos tomando en cuenta el texto-contexto legal en el cual se inscriben. Digo “texto-contexto” porque

no soy muy creyente de la noción de un contexto que no sea textual. Aquí la preocupación es la escritura de estas relaciones que simplemente podemos leer como obras literarias y como éstas están circunscritas por códigos legales que están por un lado definiendo qué es legítimo y qué es legal. Pero, por el otro lado, que es lo que más me interesa, es la noción de las mediaciones de la violencia: ¿cómo se establece, cómo se legitima, cómo se articula, cómo da lugar a ciertas sensibilidades, o faltas de sensibilidad, ante los actos de violencia? Entonces, este segundo libro es un proyecto diferente al proyecto semiológico de *Inventing America*.

FG: ¿Cómo calificarías este segundo libro? Si tú mismo tuvieras que decir “mi acercamiento a esta temática de la violencia es . . .” ¿qué?

JR: Allí me pones en un aprieto porque no es un tratado jurídico. Quizás regresaría sobre la noción de la poética y la violencia. Es un texto que tiene una preocupación por la poética o la retórica de la violencia o la intersección de esas dos, más que una preocupación con la formación de los signos. Y allí, bueno, estaría la relación entre poética, retórica y leyes.

FG: Hay una serie de signos que te importan como son “América”, “historiografía”, eso nada obvio de “Spanish”, “eurocentrismo”, “violencia”, la figura del subalterno o subalternidad, etc. Si yo te dijera, “Muy bien, tenemos estos signos individuales que a ti te pueden llamar más o menos la atención, ¿qué unidades sintácticas mayores podríamos construir con estos signos en relación a tus dos libros?” Es decir, una manera de estirar el signo en una especie de frase, de aseveración: América. ¿Qué pasa con “América” en relación a tus dos libros?

JR: Toda la problemática de la violencia epistémica está en ambos libros, y cómo la formación misma de los signos también conlleva una carga violenta, lo que éstos borran, lo que circunscriben, el control que aspiran a tener, etc. Entonces allí estaría esa conexión . . . Por el lado del texto de la violencia y las leyes, también está íntimamente ligada a preocupaciones contemporáneas. No podemos hoy día evitar leer las formas a través de las cuales se constituyen marcos jurídicos para desencadenar bombardeos que destruyen naciones enteras. Y lo que a mí me sorprendió mientras escribía este texto—y hoy en día me sorprendería

aún más—son los paralelismos en el uso del desarrollo, digamos, de un lenguaje que aparentemente es benévolo, justo, que promueve la justicia, que promueve una situación legal, que persigue a los tiranos, etc., que es el mismo lenguaje que se vino desarrollando en la depuración de la violencia en las leyes españolas. Al soldado benévolo en Afganistán y en Irak lo podemos [retrotraer a otros momentos] y podemos encontrar sus orígenes en el conquistador benévolo que viene a salvar a los aztecas de sus tiranos.

FG: Claro que a lo mejor la pregunta—¿qué “es” eso de “América”?—es ya inicialmente una mala pregunta, porque nos llevaría de nuevo a lo que llamaba antes una “ontología represiva”. A lo mejor hay que hacer otro tipo de pregunta. Lo digo como posibilidad, porque ya estamos usando el verbo “ser” o “no ser” [a la manera de Hamlet]. Es complicado esto.

JR: Claro, pero sería la inevitabilidad de ofrecer, por lo menos, alternativas que cuestionen ese “ser” tan hecho de una manera tan cerrada, perfecta, acabada. Es como una práctica que yo encuentro legítima en cuanto se quedan otras genealogías cuando se habla de “nuestra América”. Más que una ontología represiva, creo que sería más bien una posibilidad de nuevas formas de pensar, ¿no? De nuevo, eso tiene hasta cierta dimensión anticuaria. Cuando alguien empieza a decir, “Oh, pero la América”, tenemos que recordar a Hank Williams, a Woody Guthrie, a Arahualpa Yupanqui y la necesidad de esos lugares donde se está definiendo otro, como algo que no podemos permitir que desaparezca porque vamos a perder un cachito del alma.

FG: ¿Cómo se encara tu trabajo con esa asumida centralidad de la violencia epistémica? ¿Tú quieres violentarla, desplazarla, denunciarla, o qué exactamente?

JR: Pues, es precisamente un problema muy serio. Es un problema en el cual es muy difícil evitar reproducir la misma violencia, los mismos binarios.

FG: Es decir, el binarismo sería una forma de violencia . . .

JR: Claro, el binarismo es una forma de violencia en la cual se constituye un otro como un sujeto colonizado, un sujeto incapaz de pensar, o

un otro que hay que amar para poderlo desarrollar plenamente. Entonces, la violencia siempre implica un sujeto o una institución o una serie de estructuras culturales-sociales que . . . desembocan en actos de violencia, que llevan a cabo actos de violencia. Entonces tenemos, al hablar de la violencia, un sistema represivo violento, un sujeto o una serie de sujetos o instituciones que están siendo violentadas, o que están siendo destruidas en ciertos casos. Entonces, al establecer un proyecto en que voy a estudiar cómo la violencia lleva a cabo actos de destrucción, pues estamos reproduciendo el mismo sistema, porque obviamente yo, como crítico de esa violencia destructiva, la voy a constituir como algo no muy deseable. Entonces, ¿hasta qué punto estoy yo reproduciendo el mismo sistema binario que está implícito en el acto de violencia?

FG: . . . Entonces, ¿en qué consiste el proyecto de “writing violence”? No creo que quieras tematizar violencia, tratarla como si fuera un mero tema, ya que señalas peligros, riesgos. Pero hay luego como un gesto en donde “aprietas los frenos”, si lo puedo poner así. O sea, no quieres hacer deslindamientos fáciles, no quieres ponerte las vestiduras de inquisidor. No estás invocando una ética universalista pacifista, vamos a decirlo así. Entonces, esta suspensión de axiología como que te para los pies. ¿Qué pasa con la “violencia” entonces?

JR: Tienes razón. No es “sobre” la violencia, sino que tiene una dimensión más sobre un espacio lingüístico-cultural que habitamos. No estoy tan seguro que me zafa de no postular o privilegiar ciertas formas. [Al leer mi libro alguien puede] decir: “Bueno, Rabasa encuentra que el capitalismo es terrible.” Entonces, está diciendo, podría darle la vuelta y decir que todo es un gesto de la crítica de la violencia y el binarismo que entra en la violencia, pues acaba reproduciéndola como los que dicen que el capitalismo es una forma socioeconómica terrible. No ofrece ninguna alternativa, ninguna posibilidad de recuperar otras formas de ciencia. No ofrezco mucha simpatía hacia ciertas formas de ciencia, sobre todo la ciencia que ignora sus propias ideologías. Entonces, esto también podría constituir mi trabajo como un trabajo que reproduce la misma violencia y que por lo tanto se constituye como un acto de violencia. En algún momento pensé, por ejemplo, ¿Qué dimensión pedagógica tendría este proyecto? “Writing violence”—pensé que en medio podríamos tener la variante “teaching violence”, ¿no? O podríamos poner el paréntesis en medio que diría “teaching (against) violence”.

Y ¿qué entraría en ese "against"? Decir "against" es "en contra": ¿y qué implica ese "en contra de", enseñar "contra" la violencia? Pues implica todo un gesto y enseñar violencia evidentemente. Lo que quiero no es reproducir torturadores, sino encontrar maneras críticas a partir de las cuales nosotros nos podemos volver torturadores sin querer ser torturadores.

FG: Si me permites una analogía fílmica. Algo de esto me hace recordar un poco la película de Pasolini, *Saló*, donde el mundo es un campo de tortura, de exterminio—y estoy deliberadamente cargando un poco las tintas con la analogía—pero la idea es ésa: la vida, o la historia, es un campo de exterminio de donde no hay salida. Toda la película es eso. Claro, es horrible, no hay salida ni mental ni física. Y nadie puede levantar la mano y decir no, yo estoy en contra de esto y estoy haciendo otras prácticas. Un poco la sensación que me da es que tú apuntas a algo de eso. Lógicamente, no se trata de hacer groseras apologías imperialistas o de querer propiciar violentamientos, sino todo lo contrario; pero, al mismo tiempo, uno se puede decir, "Muy bien, ¿y qué implica eso?" Como que no está muy claro, ¿ves? Y esto está implícito en el mismo debilitamiento preposicional [incluido en el mismo título del segundo libro *Writing Violence*]. Como que uno no sabe bien cuál sería la utopía de la no-violencia en relación a esos mismos textos-contextos y mucho menos puede uno imaginarse cuáles podrían ser los agentes utópicos productores de ese mundo alternativo y deseable. Porque de nuevo, te puedes ir a los textos de Sigüenza y Góngora y puedes leerlo como tú quieras, pero está claro que si uno intenta historizar ese sujeto dentro de un horizonte histórico, estamos de nuevo privilegiando a un sujeto privilegiado criollo que hereda precisamente la tradición greco-abrahámica, que escribe en español, es decir, ¿qué implica el español en ese contexto? Entonces, si quieres, estoy caminando contigo en esta complejidad. ¿Cómo lidiar con ello?

JR: Entraría, de nuevo, en las otras estrategias de lectura que podrían consistir en empezar a observar al observador observando, que allí es donde estaría la salida, ¿no? Entonces, hay una salida. Quizá está mucho más clara en *Inventing America* que en *Writing Violence*. En *Inventing America* está muy clara. O sea, la ironía del mapa del mundo implica un sujeto universal que va a incluir sujetos no europeos, que van a estar intentando dismantelar ese mapa occidental. Entonces, allí estaría esa

posibilidad que se está dando en todo el camino. En todo el camino se está dando ese observador que está al mismo tiempo observando a otros supuestos observadores. Por eso son mis intereses en el náhuatl y los tlacuilos, y el retorno a la mirada, la constitución del observador, la cuestión de la clasificación y de cómo encontrar otras maneras de hablar de diferentes formas de clasificar. Aquí está mucho más claro. Tienes razón. En *Writing Violence* quería llevar a los lectores al extremo de ese espacio, como tú dices, del cual no salimos a pesar de nuestras intenciones. Por eso la conclusión [de mi artículo en desacuerdo con Dipesh] Chakrabarty. Chakrabarty es un historiador que está representando el momento de los movimientos más ilustrados dentro de lo que sería una historiografía, pues acaba siendo un proyecto represivo, un proyecto de constituir la verdad.

FG: Casi sería como el sacerdote, que te oficia el ritual de la verdad . . .

JR: Eso, exactamente. [Chakrabarty] es un misionero.

FG: Mientras que, si me permites, el gesto de José Rabasa, al menos en el segundo libro—y de nuevo estoy exagerando deliberadamente—en relación al campo de exterminio, donde se nos muestra, de hecho, un paisaje devastador, es decir los aperreos de los indios, las mutilaciones, las violaciones de las mujeres, y luego hay una sección sobre Garcilaso de la Vega. Esa sería la "salida utópica", digámoslo así un poco tentativamente y entre comillas como posibilidad "otra". Pero tu panorama, tu paisaje, las figuras que tú colocas en el paisaje histórico claramente no le pueden permitir a uno sentarse, a descansar y a estirar las piernas, ¿no? Y tú no quieres oficiar allí de nada.

JR: No, claro. Hay un texto lascasiano, a través de todo esto, ¿no? Se puede decir que casi todo el libro es casi un libro sobre las Casas, y en algún momento lo digo.

FG: Pero no lo citas explícitamente, o sea, no lo levantas explícitamente.

JR: No. Pero es, hasta cierto punto, una lectura que viene de las Casas. No lo explícito. No lo hago explícito en el sentido de decir esto y eso es las Casas, pero es constantemente la problematización de nuestras lecturas de las Casas.

FG: O sea, me permitirías si te digo que habría un tono lascasista ahí.

JR: Totalmente, totalmente. Y como dirían algunos, y como se da en algunos momentos de las teologías indias cuando se pregunta, ¿quién es el próximo Bartolomé? Y el pueblo dice: Nosotros (risas mutuas).

THE JOHN CARTER BROWN LIBRARY, BROWN UNIVERSITY

OBRAS CITADAS

- Frankl, Viktor Emil. *El Antijovio de Gonzalo Jiménez de Quesada, y las concepciones de realidad y verdad en la época de la contrarreforma y del manierismo*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1963.
- Fukuyama, Francis. *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of the Social Order*. New York: Touchstone, 1999.
- Rabasa, José. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman and London: U of Oklahoma P, 1993.
- _____. "Of Zapatismos: Reflections on the Folkloric and the Impossible in a Subaltern Insurrection." *The Politics of Culture in the Shadows of Capital*. Eds. David Lloyd and Lisa Lowe. Durham: Duke UP, 1997. 399-431.
- _____. *Writing Violence on the Northern Frontier: the Historiography of Sixteenth-Century New Mexico and Florida and the Legacy of Conquest*. Durham and London: Duke UP, 2000.