



TRADUCCIÓN

De la estética como crítica a las gramáticas de lo inaudito: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica (autobiografía académica)*

María del Rosario Acosta López

Universidad de California, Riverside, Estados Unidos

Email: mariadea@ucr.edu

Recibido: 4 de mayo de 2022 | Aceptado: 31 de mayo de 2022

<https://doi.org/10.17533/udea.ef.349487>

Resumen: Este artículo presenta una visión general de mi trabajo en filosofía, desde mi primer libro sobre Friedrich Schiller y la relevancia política de lo sublime estético, hasta mi proyecto más reciente sobre la escucha de violencias de carácter traumático. Comienzo con una reflexión corta sobre la naturaleza de este recorrido autobiográfico, para pasar, en un segundo momento, a abordar la pregunta por una dimensión estética de la crítica filosófica. Al tomar como punto de partida la estética entendida y desplegada como crítica, paso entonces en una última sección del artículo a preguntarme por los marcos específicos o gramáticas de sentido que definen de antemano las condiciones de audibilidad en contextos de producción de memoria y de conocimiento histórico. En estos contextos me interesa particularmente rastrear la pregunta por formas de violencia histórica, política e institucional que producen silenciamiento y borramiento. Pongo en diálogo esto último con los estudios descoloniales, para proponer una (re)interpretación de la violencia colonizadora como una forma de “violencia traumática”, entendiendo que uno de los aspectos centrales de esta última es que no sólo consiste en un asalto a la vida, sino a las condiciones de producción de sentido que la hacen *legible*. En este contexto, mi proyecto sobre las gramáticas de la escucha, conectado con una reflexión filosófica sobre la injusticia y la violencia epistémicas, y articulada desde una perspectiva estética y descolonial, busca descifrar estas complejas intersecciones, al tiempo que explica por qué una forma radical de escucha es una estrategia subversiva/imaginativa esencial contra la violencia traumática/colonial.

Palabras clave: estética, crítica, gramáticas de la escucha, trauma, descolonialidad, memoria

* Traductores: María Camila Salinas Castillo (Trad.), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; Juan David Franco Daza (Trad.), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; Yair José Sánchez Negrette (Trad.), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia; Santiago Cadavid Uribe (Trad.), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia. El presente artículo fue publicado en inglés, tras una invitación a escribir una contribución sobre mi recorrido filosófico desde la autobiografía académica, por





ARTÍCULOS
DE INVESTIGACIÓN

From aesthetics as critique to grammars of listening: aesthetic resistance to epistemic violence (autobiographical essay)

Abstract: This paper presents an overview of my work in philosophy from my first book on Friedrich Schiller and the political sublime to my most recent project on listening to traumatic forms of violence. Starting with a reflection on the autobiographical character of philosophy, I propose to move on afterwards to the question of an aesthetic dimension of philosophical critique. Departing from aesthetics understood and deployed as critique, the paper ends by asking about the specific frameworks or grammars of sense that define the conditions for something to be (or be rendered) audible in the realms of memory-building and history-making. Attend particularly here to forms of historical, political, and institutional violence that are aimed to produce silencing and erasure. Putting in dialogue the latter with decolonial studies, I (re)interpret “traumatic violence” as a colonizing form of violence, understanding that one of its central aspects is that it is not only an assault on life but on the conditions of production of sense that make life *legible*. In this context, my project on grammars of listening, in conversation with a decolonial approach to epistemic injustice and violence, seeks to carefully unpack these complex intersections while also explaining why I believe that a radical form of listening is an essential subversive/imaginative strategy against traumatic/colonial violence.

Keywords: aesthetics, critique, grammars of listening, trauma, decoloniality, memory

María del Rosario Acosta López

Es actualmente Profesora Titular en la Universidad de California, Riverside. Ha publicado libros sobre el Romanticismo alemán (2006) y Friedrich Schiller (2008), y editado libros sobre Hegel (2007), Schiller (2008 y 2018), filosofía del arte contemporánea (2008; 2009 y 2016) y filosofía política contemporánea (2010; 2013).

ORCID: 0000-0002-8731-2124

el Journal of World Philosophies on el título “From aesthetics as critique to grammars of listening: on reconfiguring sensibility as a political task” (Cf. Acosta, 2021a).

Cómo citar este texto

Acosta, M del R. (2022). De la estética como crítica a las gramáticas de la escucha: resistencias estéticas frente a la violencia epistémica (M. C. Salinas, J. D. Franco, Y. Sánchez, S. Cadavid, Trads.). *Estudios de Filosofía*, 66, 131-154. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.349487>



¿Cómo escribir sobre una misma como filósofa profesional? Por otra parte, ¿acaso alguna vez escribimos sobre otra cosa? La invitación a escribir este ensayo me ha dado la oportunidad de percatarme de que mi trabajo se ha movido, durante mucho tiempo (tal vez desde siempre), entre estas dos cuestiones. He navegado por un dilema que debería ser falso —o más bien no debería serlo en absoluto— pero que fue incorporado a la fuerza a mis prácticas como pensadora a través de mi formación filosófica. ¿Es acaso necesario evitar “involucrarse de manera personal” cuando se trata de escribir filosofía? O quizás habría que preguntarse, más bien, ¿qué pierde la filosofía al evitar lo personal?

La primera persona que notó la dimensión personal de mi escritura como algo en sí mismo filosófico fue, como era de esperarse, un novelista. Mientras escribía mi tesis doctoral sobre la tragedia y lo sublime en Friedrich Schiller, mi pareja sentimental de entonces, ahora un reconocido escritor en Colombia, insistió en que lo que estaba escribiendo era, de hecho, filosofía como reflexión autobiográfica: una exploración de cómo aceptar el dolor como una experiencia del mundo liberadora y constructora de comunidad. Esta reivindicación de lo personal como filosófico en mis escritos, proveniente de alguien a quien aún hoy valoro tanto como intelectual e interlocutor, fue clave para ayudarme a hacerle contrapeso a lo que, simultáneamente, me decían mis profesores (todos filósofos varones); esto es, a insistir en que no debía abandonar o reconsiderar mi carrera solo porque algunos de mis mentores pensarán que quizás el tono de mi escritura era más “apropiado” para la literatura (una forma patriarcal de referirse al simple hecho de que era una mujer en filosofía interesada en la estética). Como pensadora, se me exigía adoptar (fingir, ventriloquizar) la voz tradicional del hombre blanco filósofo que, en el contexto en el que tuve la oportunidad de estudiar filosofía, solía presentarse como la única digna de reconocimiento profesional.

Más adelante, como profesora asistente en la Universidad de los Andes en Bogotá, comencé a abordar de manera más directa en mi escritura la realidad política colombiana. Era después de todo desde ella que provenían las preguntas que estaba respondiendo a través de mi trabajo con la historia de la filosofía. El hecho de posicionar mi pensamiento filosófico de esta manera fue interpretado por muchos de mis colegas o bien como un sinsentido o bien como un sacrilegio. De hecho, mi vecino de oficina en ese entonces, también profesor del departamento, insistió en que mi trabajo, aunque “un buen trabajo”, “no era propiamente filosofía”. Lo decía de pie desde su puerta, donde hacía unos segundos había colgado un póster con los “Veinte mejores filósofos del siglo XX”: una lista en su casi mayoría de nombres de hombres blancos, ninguno de ellos nacido o trabajando en o sobre América Latina. Hablar de mi lugar y producir pensamiento filosófico en y desde las urgencias de las realidades políticas (que son personales, como el feminismo insistentemente recuerda), así como desde mis compromisos y experiencias fuera de la academia, tuvo el efecto, bajo la mirada masculina encarnada por la mayoría de quienes hacían en ese entonces filosofía en Colombia, de convertir mi trabajo en algo “aplicado”, y por lo tanto ya no “presentable”

o “reconocible” como filosofía “pura y dura” (como decimos en Colombia de manera coloquial).

No comienzo con estos relatos con el ánimo de presentar mi trayectoria filosófica como una particularmente onerosa o llena de obstáculos. Es cierto que la clasificación errada de lo que constituye filosofía y lo que no, basada en criterios sexistas y patriarcales, ha hecho parte desde el comienzo de mi vida profesional en la filosofía; por no mencionar el racismo estructural, que sólo experimenté cuando me mudé a los Estados Unidos, pero que muchas personas tienen que soportar desde el primer día. Sin embargo, también soy plenamente consciente de los privilegios a los que he tenido acceso a lo largo del camino. Tuve padres que me apoyaron para que estudiara lo que quisiera y tenían los medios para ello, y esto en un país como Colombia donde muy pocas personas tienen la oportunidad o los recursos económicos para completar una educación universitaria. También llegué a la universidad con una buena educación media, a través de la cual recibí una formación de alta calidad en humanidades y pude imaginarme ser filósofa algún día, como mi profesora de filosofía en el colegio, Claudia Rincón, una mujer queer que me enseñó a leer a G.W.F. Hegel por primera vez y nunca dudó de que lo entendería. Y tuve acceso a una excelente educación universitaria y de posgrado, a profesores brillantes y comprometidos con la enseñanza, que dedicaron tiempo y energía a mostrarme cómo convertirme en filósofa, y que creyeron en mí a pesar del sexismo que, inevitablemente, moldeó en la mayoría de los casos su relación con mi trabajo.¹

Así que, una vez más, si empiezo con estos relatos (unos pocos de entre muchos, algunos de ellos demasiado personales, demasiado íntimos y humillantes para compartirlos), es para llamar la atención sobre el hecho de que, si bien la filosofía me ha dado sin duda las herramientas críticas para cuestionar sus propios cimientos (unilaterales y coloniales) y señalar la necesidad urgente de su (mi) descolonización, su praxis siempre ha estado llena de instancias en las que este potencial crítico entra en conflicto con la forma en que se entiende, se practica y se enseña en los entornos

1 Hay una larga lista de personas que han dedicado tiempo y atención a mi trabajo y me han abierto espacios importantes en la filosofía y sus instituciones. Germán Meléndez, gracias a quien seguí siendo estudiante de filosofía en el pregrado, y cuya generosidad como lector y profesor siempre apreciaré y agradeceré; Jorge Aurelio Díaz, un amigo, un mentor y un ejemplo de verdadera vocación por la filosofía; Lisímaco Parra, gracias a quien conocí la estética y comprendí su potencial político, y quien me guió en mis estudios de doctorado; Fernando Zalamea, quien creyó que yo era una filósofa y tenía una voz propia antes de que yo lo supiera; Bernardo Correa, que me introdujo en la filosofía contemporánea y me animó a seguir mis propios instintos en mis lecturas y escritos; John Sallis, que significó para mí la entrada en el mundo de la filosofía continental, donde descubrí un hogar y una voz a los que no había tenido acceso antes; Christoph Menke, cuya confianza en mi trabajo y apoyo incondicional me han acompañado a lo largo de toda mi carrera profesional; y Rodolphe Gasché, cuya alegría por la filosofía ha moldeado de manera importante mi propia relación con la disciplina. A esto debo añadir una lista de mujeres que me gustaría haber tenido como profesoras y que se han convertido en los ejemplos que me faltaron mientras estudiaba filosofía en Colombia: Marcia Cavalcante, Cathy Caruth, Angelica Nuzzo, María Victoria Uribe y María Emma Wills. Todas llegaron a mi vida posteriormente a mis estudios de doctorado, pero cada una de ellas me ha inspirado con su fuerza, su creatividad y su rigor académico, y me han ayudado a seguir adelante a través de mis diversas crisis vocacionales.

académicos. Este tipo de conflicto, que a veces es de hecho una contradicción flagrante, excluye y mantiene por fuera de la filosofía a todas las voces (colonizadas, racializadas, y sexualizadas por la propia filosofía) que la harían, no sólo más rica y pertinente, sino, diría incluso, posible hoy en día. Para que la filosofía sobreviva, no sólo tiene que ampliar su espectro. Es necesario subvertir y cuestionar hasta el fondo los criterios que determinan lo que se reconoce como filosofía: qué forma de escritura, qué tipo de cuestionamiento, pero también, qué tipo de persona se espera que lleve a cabo la investigación.² Y, para volver a mi punto de partida, sólo el reconocimiento de la proximidad de la filosofía a nuestras vidas (sea cual sea su tema o sin importar lo abstracta que pretenda ser), de lo mucho que pervive, se nutre y es producto del modo en que habitamos nuestros cuerpos, y de lo profundamente arraigada que está en nuestras creencias, nuestras prácticas culturales e históricas, y nuestras pertenencias geográficas y sociales, es que podremos admitir la diferencia entre su vocación a la verdad y la muy errónea pero extendida idea de que esta vocación la protege —o debería protegerla— de su naturaleza a fin de cuentas autobiográfica.

Tal vez porque me niego a creer que la filosofía sea una actividad descorporizada, mi trabajo parte de la estética y siempre se ha movido en torno a ella, entendida esta como el ámbito en el que el sentido (a través de nuestros sentidos, percepciones y deseos) se (re)enmarca, (re)distribuye y se hace (o no) inteligible o se presenta (o no) como perceptible ((in)visible, (in)audible, (in)tocable). Es decir, la estética es desde siempre ya política y, si se asume de manera crítica, es también una tarea política. Esto ha implicado para mí, como explicaré en detalle más adelante, una profunda inmersión en la estética moderna, con especial atención a Friedrich Schiller, quien, según afirmo, inaugura una concepción singular de la crítica filosófica precisamente a través de su manera de aproximarse a la estética. He prestado atención a las formas en las que esta concepción de la crítica se despliega y se vuelve particularmente poderosa como una crítica de la violencia. Lo he hecho sobre todo a partir del trabajo político filosófico contemporáneo que busca interrumpir, subvertir y hacer inoperante el tipo de violencia que Walter Benjamin —y G.W.F. Hegel antes que él— afirmaron como estructural a la ley, y que la filosofía poscolonial y descolonial han demostrado ser más penetrante, cruel y devastadora de lo que Hegel y Benjamin jamás imaginaron.

2 En relación con estos últimos puntos y con el compromiso de “salvar a la filosofía de sí misma”, me pareció especialmente poderosa y esclarecedora mi reciente conversación con Axelle Karera para REC Latinoamérica y el Caribe ([ver https://www.youtube.com/watch?v=ZCt-zaLBHM8](https://www.youtube.com/watch?v=ZCt-zaLBHM8)). Mientras escribo estas líneas tengo que reconocer, además, que aunque creo que la filosofía puede cambiar y sobrevivir, yo misma no podría sobrevivir más en un departamento de filosofía. Es demasiado pronto para mí entender qué es exactamente lo que hace que, la filosofía como disciplina, sea tan perversa en su práctica institucional, y admiro a quienes, desde dentro de la filosofía, están expresando e intentando pensar en las formas de violencia que afectan a la práctica de la disciplina hoy en día. Sigo muy comprometida con “salvar a la filosofía de sí misma”, y sigo definiendo mi práctica y mi trabajo como filosóficos, pero estoy agradecida por la oportunidad de trasladarme a un Departamento de Estudios Hispánicos en el que me he sentido bienvenida debido a mi disciplina, a la vez que invitada a participar en una conversación más interdisciplinaria.

A lo largo de mi trabajo, la pregunta acerca de las violencias estructurales ha estado ligada a la cuestión (estética, una vez más) del control de los medios de representación (de qué se hace visible, audible, inteligible) y, por lo tanto, a una investigación sobre aquello a lo que se otorga reconocimiento en el ámbito político, se inscribe como memorable y se indexa como histórico. Es aquí donde mi trabajo comienza a involucrarse cada vez más con mi contexto, es decir, el conflicto armado de más de setenta años en Colombia. Pensar el conflicto en Colombia es tener que confrontarse con los horrores indecibles y las violencias normalizadas, omnipresentes y devastadoras que caracterizan la historia del último siglo del país, junto con las formas institucionales de silenciamiento que han acompañado esta historia y que, a partir del proceso de justicia transicional que comienza en 2005 y se extiende hasta el presente, están siendo abordadas por medio de mecanismos institucionales y no institucionales de producción de memoria entendida como reparación. El arte, he querido mostrar, ha desempeñado un papel esencial en este contexto. Las preguntas acerca de la memoria y la historia con las que me he comprometido, en particular en relación con los recuerdos y relatos de la violencia borrados y silenciados, y las injusticias que se cometen al no permitirles acceder a la representación —debido a los silenciamientos institucionales que se dan en Colombia de manera sistemática— provienen del tipo de demandas que creo que sólo el arte ha podido expresar hábilmente sin arriesgarse a la censura total. Han sido también estas preguntas las que, más allá de la filosofía y de mi trabajo con el arte contemporáneo en Colombia, me llevaron, fuera de la academia, a mi actual compromiso con prácticas políticas de memoria histórica, en un principio a través del Centro Nacional de Memoria Histórica (en adelante CNMH) en el contexto del proceso de justicia transicional en el país, y posteriormente en conexión con el Chicago Torture Justice Center y Chicago Torture Justice Memorials (en adelante CTJC y CTJM), en el contexto de reparación de sobrevivientes de tortura policial en la ciudad de Chicago.³

Esta experiencia fuera del ámbito académico, al trabajar con sobrevivientes de formas extremas de violencia, escuchar sus historias y buscar los modos de hacerlas audibles en un contexto más público para conseguir el reconocimiento tanto legal como histórico del daño que se les ha infligido, fue decisiva para el tipo de trabajo filosófico que estoy realizando en la actualidad. Aunque al principio lo percibí como

3 Lamentablemente, el CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica) ha cambiado su política desde que el último presidente de Colombia, Iván Duque, decidió orientarlo, en contra de su misión original, hacia una versión institucional y oficial del conflicto. El trabajo realizado por el Centro hasta 2016 fue esencial para el reconocimiento de las dimensiones de la violencia vivida por los más de sesenta años de guerra en Colombia (tanto en términos de cantidad como de calidad). Cf. el informe final elaborado bajo la dirección de Gonzalo Sánchez y realizado por el equipo original del Grupo de Memoria Histórica (Cf. 2013). He completado también recientemente un reporte para el *World Humanities Report* reconstruyendo la historia del Grupo y Centro de Memoria, lo inédito de su trabajo con e interpretación de la memoria histórica en Colombia, y la influencia que dicha experiencia deja tanto para Colombia como para otras experiencias a nivel global (Cf. Acosta, 2022). En lo que se refiere a los proyectos en Chicago, Cf. Chicago Torture Justice Center (<http://chicagotorturejustice.org/>) y Chicago Torture Justice Memorials (<https://chicagotorture.org/>), y la entrevista para la Universidad de DePaul sobre mi participación en estas dos últimas organizaciones.

un cambio radical en mi carrera, al relatar ahora este camino desde sus inicios me doy cuenta de que, en realidad, nunca he abandonado la tarea inicial. La cuestión de cómo abordar la memoria y la historia después del trauma, y de qué tipo de experiencia se requiere para escuchar lo que, de manera sistemática, ha sido silenciado, borrado y presentado como inaudible (increíble, ininteligible), es una cuestión estética (y relacionada, precisamente, con la estética como forma de crítica). Así, como explicaré más adelante, mi proyecto sobre las “gramáticas de la escucha”, que ha resultado de este tipo de trabajo más reciente por fuera de la academia, es, en cierto modo, una continuación de mi proyecto original, aún en curso, de comprender el potencial crítico que la estética inaugura y exige.

A lo largo del proceso, sin embargo, he tenido una serie de experiencias, tanto en la academia como en el activismo político (y en particular, a través de la combinación de ambos, como es el caso de mis experiencias en el CNMH, y posteriormente, en el CTJC y CTJM), que me han mostrado las claras limitaciones de la perspectiva que me enseñaron como hegemónica: la voz y la mirada masculina blanca europea que determina la mayor parte de lo que se enseña como filosofía y que, en mi caso, era la única a la que tenía acceso hasta hace muy poco tiempo en mi carrera. Nunca tuve una mujer como profesora a lo largo de todos mis estudios (pregrado y postgrado en Colombia), ni tampoco se me pidió que leyera la obra de una mujer en ninguna de mis clases (con la excepción de Arendt en una clase avanzada de doctorado). En ningún momento se me enseñó nada relacionado con el feminismo o la filosofía latinoamericana, casi no leímos filosofía proveniente de un lugar distinto a Europa o Norteamérica, y jamás se me animó a explorar ninguna cuestión relacionada con estas ausencias. Debería haberlas percibido como ausencias, en efecto, pero no lo hice durante mucho tiempo. Siempre pensé que la profunda insatisfacción que acompañaba a mis lecturas, y que intentaba compensar en mi propia escritura buscando una voz filosófica que sonara un poco más como la mía, era un problema exclusivamente mío.⁴

Otro aspecto crucial de mi formación me ayudó, no obstante, a abrir mi perspectiva y a ir más allá. Enseñarle a personas brillantes, inquisitivas y críticas cuestionó de forma radical el tipo de filosofía que se me había enseñado y que enseñaba. Fue gracias a quienes tuve el honor de tener como estudiantes en la Universidad de los Andes (en particular quienes formaban parte del grupo de investigación sobre Ley y Violencia), y luego en la Universidad de DePaul en Chicago, que comencé a leer todo “lo demás”: feminismo, filosofía latinoamericana y caribeña, estudios literarios del trauma,

4 Las cosas han cambiado bastante en las últimas dos décadas en Colombia, aunque la situación de la mayoría de las mujeres en la filosofía sigue siendo muy precaria. Diana María Acevedo-Zapata y María Lucía Rivera-Sanín, quienes son la verdadera fuerza y el espíritu creativo de la recién fundada Red Colombiana de Mujeres Filósofas (<http://diotima.net.co/>), han venido adelantando un trabajo realmente impresionante a través de su Observatorio de Género y Filosofía en la Educación Superior (<http://diotima.net.co/observatorio/>). Los datos hablan por sí solos y demuestran lo mucho que hay que trabajar todavía para empezar a cambiar la desigualdad de género tan preocupante en la filosofía académica del país.

pensamiento poscolonial y descolonial, estudios críticos negros y afro-pesimistas, y la muy enriquecedora combinación de todo ello que ha poblado el mundo de la teoría durante décadas, y que ha comenzado a transformar el mundo de la filosofía académica (aunque, desafortunadamente, de manera más lenta que en el caso de otras disciplinas). También construí una pequeña pero solidaria comunidad académica con amistades y colegas, quienes se han convertido en una fuente de interlocución esencial y a quienes debo, si no todo, gran parte de lo que he escrito.⁵

Así pues, no es sin esta salvedad que quiero subrayar la continuidad de mi trabajo, que empezó con una intensa inmersión en la estética moderna y su potencial crítico y político, continuó con mis reflexiones sobre la filosofía política y la cuestión de la comunidad en conexión con una crítica de la violencia, hasta llegar a mi proyecto sobre las gramáticas de la escucha y sus desarrollos más recientes, orientados por una perspectiva descolonial. Aunque dudo que pueda “completar” algún día mi formación en las formas de resistencia a la colonialidad del conocimiento que siguen impregnando la vida institucional y pedagógica de la filosofía, incluso lo poco que he podido leer, rastrear e incorporar a mi trabajo ha cambiado de manera radical el modo como hago y entiendo la filosofía hoy. Todavía estoy explorando el potencial descolonial de lo que hasta ahora he llamado gramáticas de la escucha, y mi participación en este proyecto me ha ofrecido la oportunidad de entender por qué esta descolonización es tan esencial como asegurar ser.

En lo que sigue, ofrezco con un poco más de detalle un recorrido por lo que yo identificaría ahora, en retrospectiva, como los dos momentos más importantes de mi trayectoria académica, dado que aún enmarcan el trabajo que hago. En primer lugar, explicaré mi aproximación a la estética como crítica, vía Schiller, y el tipo de compromiso con el arte que esta ha suscitado en mi trabajo en Colombia. El arte no es

5 Agradezco a todas las personas que, no sólo por su mera presencia en mi vida, sino también por actualizar para mí lo que es una verdadera comunidad basada en la amistad y un compromiso mutuo con el poder del pensamiento y la educación, me han animado a encontrar mi propia voz en la filosofía. No puedo escribir este artículo sin mencionarlas aquí: Alejandra Azuero (quien desde su mente absolutamente brillante y su generosidad intelectual me ha ayudado a entender el trasfondo de todo lo que escribo), Diego Cagüañas (cuya modestia es directamente proporcional a la potencia de su pensamiento), Alejandro Cortés y Jaime Santamaría (quienes me han mostrado cómo volver a mis raíces con el compromiso de cambiarlas hasta la médula), Miguel Gualdrón (quien con su capacidad de ser amorosamente crítico, ha estado ahí desde el principio), Alejandro Martín (mi amigo de siempre, con quien hemos compartido toda una vida de preguntas sin respuesta), Ronald Mendoza-de-Jesús (quien, viniendo de la literatura comparada, es el verdadero filósofo entre nosotros), Nicolás Parra (cuya fe en mi trabajo siempre ha sido alentadora en los momentos de duda), Juan Diego Pérez (cuya generosa lectura y asombrosa erudición siempre han llevado mi trabajo más lejos), Esteban Restrepo (quien lee y entiende mi escritura mejor que yo misma), Fanny Söderbäck (cuya fuerza feminista no deja de inspirarme), y Rocío Zambrana (mi “alma gemela intelectual”). Algunas brillantes mujeres filósofas y teóricas también se han sumado recientemente a esta lista: Flor Emilce Cely, Ilit Ferber, Miriam Jerade, Axelle Karera, Rosaura Martínez, y Aicha Messina. Y para añadir un último nombre indispensable, Benjamin Brewer, quien es ahora mi asistente de investigación, pero también un amigo y un generoso interlocutor, de quien he aprendido más de lo que podría enseñarle. Alejandra, Miguel, Miriam y Juan Diego leyeron versiones anteriores de este trabajo y me aportaron ideas muy útiles. Y Alejandro leyó la versión publicada y me ayudó a entender por qué este texto es apenas el comienzo de preguntas que debo aún responder.

para mí tan solo un punto de partida para la crítica, sino que es en sí mismo el punto de vista crítico por excelencia; es aquello que me permite ver los límites de la teoría, así como sus posibilidades futuras. En segundo lugar, contextualizaré mi proyecto actual sobre las gramáticas de la escucha y sus desarrollos más recientes en relación con mis acercamientos a los estudios descoloniales. Esto me dará la oportunidad de hacer más tangible lo que hasta ahora puede parecer aún muy abstracto, y me permitirá (de hecho, me ha permitido) hacer más explícito el camino que he recorrido para encontrar un hogar y una voz en la filosofía.

1. La estética como crítica

Mi trabajo en estética, como he mencionado, ha estado ligado desde el principio a una aproximación filosófica a la pregunta por lo político. Leyendo a Schiller, comprendí muy pronto que no hay revolución política sin una revolución de la sensibilidad. No hay cambio político, y lo que es más importante, no hay cambio en el ámbito de lo que llamamos “lo político” (el ámbito de la “apariencia” en la obra de Schiller), sin una suspensión y resistencia a los marcos que dan forma a lo que ya ha sido reconocido y aceptado como verdadero. En palabras de Schiller, si queremos evitar reproducir las mismas estructuras que pretendemos interrumpir, el camino hacia la libertad debe empezar por la estética (Cf. Schiller, 1999, p. 121). He dedicado gran parte de mi trabajo a entender lo que esto podría significar y a traducirlo a una noción de crítica filosófica que sigue informando la manera como practico la filosofía.

En mi primera monografía sobre Schiller y la relevancia política de lo sublime (Cf. Acosta, 2008), mi intención era poner en diálogo dos vertientes de la obra de Schiller que rara vez entran en contacto en la literatura secundaria, a saber, su propuesta política en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, en las que la principal referencia en términos de experiencia estética es la belleza, y su trabajo sobre la tragedia y lo sublime, que está presente en toda su obra filosófica, desde sus primeros ensayos sobre el teatro, e incluso antes, como intento mostrarlo en el libro, en sus escritos médicos. Mi intención con este libro era sacar a la luz lo “no dicho” en la teoría de la educación estética de Schiller y cómo esto cambia la forma de interpretar su propuesta política. Si lo que Schiller llama “belleza” en las *Cartas sobre la educación estética* puede entenderse en su implicación más sostenida con la cuestión de lo sublime (casi ausente en las *Cartas*), queda claro que la “unidad” y la “armonía” no son las únicas caras de la belleza y, en consecuencia, tampoco las únicas guías hacia lo que Schiller imagina como un camino político alternativo. En su lugar, como muestro, la discordia y la oposición describen de manera más adecuada el “impulso de juego”, concepto central en la descripción schilleriana de la experiencia estética. Si el “equilibrio”, tal y como Schiller lo describe en las *Cartas*, resulta tan esencial para la belleza, esto es así porque este requiere de resistencia —noción asociada más tradicionalmente a

lo sublime— y de la “acción recíproca entre las fuerzas o impulsos que componen el “carácter” o disposición humanas, y que para Schiller son determinantes de nuestra relación con el mundo, con otros, y con nosotros mismos.⁶ Sólo teniendo esto en cuenta puede entenderse tanto la fragilidad como la potencia que Schiller asocia con la “libertad estética” (Schiller, 1999, p. 285).

La vía estética de Schiller es, por tanto, más compleja de lo que la literatura secundaria suele atribuirle, y se extiende mucho más allá de los estrechos límites de lo que acostumbra a entenderse por “experiencia estética”. La estética, para Schiller, como perspectiva, como disposición y como punto de vista crítico, abre la posibilidad de una forma de escribir y filosofar (Cf. Acosta, 2019a), de una manera de experimentar y estar en el mundo (Cf. Acosta, 2016a), y, lo que es más importante en mi trabajo, de una dimensión para el pensamiento que cambia por completo la concepción misma de crítica filosófica (cf. Acosta, 2018a; 2020a). Gracias a este cambio de perspectiva y a esta actitud crítica frente a lo dado, la vía estética ejerce resistencia a las formas de conceptualización ya disponibles, sacando a la luz un modo de relacionarse con el mundo (de juzgarlo y de experimentarlo) más allá del paradigma de la determinación, y exhibiendo, a la vez, la violencia que está implicada en esta determinación (que Schiller interpreta como una forma unilateral y típicamente moderna de dominio; cf. Acosta, 2016a). Al hacer posible la experiencia de la temporalidad como suspensión; es decir, al interrumpir una noción de temporalidad experimentada solo en términos de medios para fines (producción y telos), la experiencia estética abre un tiempo dentro del tiempo, afirma Schiller (cf. 1999, p. 225), en el que se hacen sensibles (al hacerlas aparecer en el núcleo del presente histórico) potencialidades aún no realizadas (cf. Acosta, 2020a). Este lugar de “determinabilidad real y activa” (Schiller, 1999, p. 285) abierto por la estética (como una perspectiva, una dimensión para el pensamiento), se convierte además en un punto de partida para imaginar estrategias para interrumpir, anular, o hacer inoperativas las violencias alojadas en el corazón (y la estructura) del presente, ahondadas, para Schiller, por las dicotomías que gobiernan un “modo de ser moderno” que las *Cartas* buscan diagnosticar.

La estética como punto de vista crítico, por tanto, no es, como lo hubiera sido para Immanuel Kant, una perspectiva trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia en general (ahistórica y universal). El proyecto filosófico de Schiller se interesa por lo que él ve como un modo de experiencia y de concepción de la experiencia propiamente modernos y, por lo tanto, históricamente determinados; un modo de ser sometido a violencias que surgen de una interpretación equivocada tanto de la sensibilidad y de la razón como de los impulsos sensibles y los marcos cognitivos

6 Schiller toma esta noción de “acción recíproca” de J.G. Fichte [Wechselwirkung] y la utiliza para traducir lo que Immanuel Kant en la tercera Crítica describe como el “libre juego” entre las facultades que intervienen en la experiencia de la belleza. Para una descripción detallada de esto, véase Acosta 2020a.

que las acompañan. La estética, según Schiller, permite una experiencia y un uso de dichas fuerzas distinto al de la coerción, permitiéndonos ver el espectro completo de posibilidades abiertas por la oposición entre ellas, en lugar de solo concebirlas como unilaterales y percibir, con ello, el conflicto como mutuamente excluyente y detrimental. Esta comprensión de la experiencia, desde la riqueza que trae consigo la resistencia y el conflicto, hace posible descubrir y poner en tela de juicio las categorías conceptuales que dan forma a un modo de ser moderno que Schiller diagnostica como profundamente alienado y alienante. La crítica en Schiller es, por lo tanto, una actividad histórico-filosófica preocupada por abordar las condiciones históricas del presente. Más aún, se concentra en traer a la luz y preguntarse incluso por las concepciones de historia y de experiencia que son asumidas de forma a-crítica y que operan, por ello, de manera estructural en el presente. Es por esto que la estética, entendida también como el armazón en el cual estas concepciones han tomado forma y se han configurado y jerarquizado como lo que son, se convierte en la dimensión crítica por excelencia, justamente debido a —y no a pesar de— su historicidad.⁷

Es aquí donde la estética se encuentra con la crítica y, sobre todo, en el caso de mi trabajo, con la crítica de la violencia. Hegel y Benjamin han desempeñado un papel importante en relación con esta faceta de mi trabajo, junto con el trabajo más contemporáneo, por mencionar algunos nombres, de Giorgio Agamben, Judith Butler, Adriana Cavarero, Roberto Esposito, Frantz Fanon, Achille Mbembe, y Jean-Luc Nancy; y más recientemente, con pensadores latinoamericanos y caribeños como Édouard Glissant, Nelly Richard, Silvia Rivera Cusicanqui, y Sylvia Wynter, entre otros. El poder de la estética es como mínimo doble, en tanto que permite acceder, por un lado, a aquellas estructuras que dan forma a la organización y jerarquización de lo sensible —y por lo tanto a la organización y jerarquización del sentido— a la vez que, por el otro, las subvierte de manera creativa, inventando (Fanon), descifrando (Wynter), desde lo opaco (Rivera), lo fragmentario (Richard), lo *archipelágico* (Glissant),⁸ topologías alternativas para el pensamiento, configuraciones distintas de la temporalidad, y formas resistentes de “tomarse el espacio” que no solo perturban lo dado sino que son también capaces de convocar otras modalidades y formas de organización de lo sensible.

La violencia estructural es tanto más operativa cuando no solo controla los medios de su representación sino que es capaz de ocultar los mecanismos por medio

7 Como explicaré más adelante, esta concepción de la crítica, preocupada por poner en tela de juicio no sólo las condiciones históricas, sino también, y simultáneamente, las propias nociones de historia y experiencia que aquellas presuponen, está muy en consonancia con mi lectura del trauma y, en relación con ella, con mi más reciente interés por aproximaciones descoloniales a la historia y a la memoria. Es revelador que sólo haya encontrado más tarde lo que debería haber estado ahí desde el principio, es decir, un enfoque descolonial hacia y desde la filosofía. También es revelador que mi lectura de Schiller, desde el principio, y sin saberlo, ya buscaba una forma de crítica que el enfoque descolonial performa de manera ejemplar.

8 Véanse, por ejemplo, las afirmaciones sobre la “invención” en Fanon (2008), la noción de Wynter (1992) de la estética como práctica de desciframiento, el uso de Richard (2007) de lo fragmentario como subversivo, la aproximación de Rivera Cusicanqui (2018) a la noción quechua de *ch'ixi*, y la poética de la relación y la topología de lo archipelágico en Glissant (1997).

de los cuales ejerce y perpetúa dicho control. El poder crítico de la estética, y con este, paradigmáticamente, del arte (creo que esto es, en última instancia, a lo que se refiere Benjamin cuando habla de una “politización del arte” [Benjamin. 1982, p. 57]) es el de denunciar estas formas de violencia estructural, el de revelar cómo estas consolidan su poder en su capacidad de controlar los mecanismos de representación, y el de interrumpir (deponer, subvertir) el monopolio soberano de la violencia sobre la apariencia —que es, a fin de cuentas, la fuente última de su poder (cf. Acosta, 2019b).⁹ El arte —si es libre, enfatiza Schiller— puede desempeñar un papel esencial en este contexto, a la vez que también ayuda a mostrar los límites de cualquier teoría para poder responder de lleno a las cuestiones más apremiantes del presente.¹⁰

Mi interés, desde la filosofía, por el arte contemporáneo en Colombia surge de esta intuición, muy hegeliana por lo demás, que relaciona al arte con esta capacidad de marcar los lugares en donde el presente ya no es sostenible y debe ser llevado a su propio colapso, mientras que imagina un otro presente, con sus posibilidades inéditas o inexploradas. Es solo al permitir que el arte me interpelara de formas verdaderamente poderosas —¡como solo el arte puede hacerlo!— que realmente entendí lo que todo esto significaba. Nunca he querido reducir el arte a un ejemplo que la teoría ya ha dilucidado. Todo lo contrario, es más bien el arte, con su poder para desorganizar nuestros sentidos, el que cuestiona de modo radical el ordenamiento preestablecido de lo sensible, e inaugura nuevas gramáticas para afrontar lo que de otra manera corre el riesgo de permanecer sin ser pensado (sin ser visto, escuchado, tocado). Es el arte, pues, aquella experiencia que orienta para mí el camino hacia la teoría.

Es así como, a través de mi constante vinculación con el trabajo de artistas en Colombia, he llegado a las preguntas que la situación política e histórica de este país suscita con tanta urgencia. En respuesta al trabajo de artistas como Oscar Muñoz, Doris Salcedo, y Juan Manuel Echavarría, comencé a comprender la tarea paradójica de la conmemoración (Muñoz), los silencios y supresiones que demandan a gritos ser atendidas (Salcedo), y las prácticas de duelo que emergieron en el contexto colombiano como poderosas formas de resistencia (Echavarría) (cf. Acosta, 2014; 2016b). El trabajo de José Alejandro Restrepo me inspiró a buscar más a fondo en la historia del olvido que constituye la memoria oficial colombiana de la violencia, y las estructuras coloniales que permean sus narrativas y formas de representación (cf. Acosta, 2018b).

9 Aquí, el trabajo de Banu Bargu (2014) ha sido una guía esencial para entender la compleja implicación entre (des)aparición y poder en la concepción y ejercicio de la soberanía estatal moderna.

10 Así como Schiller encuentra en el arte la posibilidad de una “salida” de la violencia del presente, también es plenamente consciente de los peligros que rodean no sólo la instrumentalización del arte, sino también la capacidad del arte para convertirse en una poderosa herramienta política. No puedo entrar en detalles aquí sobre esta discusión en la obra de Schiller, ni analizar los argumentos que, desde la literatura secundaria, han señalado críticamente los peligros de la estetización en su propia obra. Por el momento, vale la pena tener en cuenta que un arte “libre”, según Schiller, es aquel capaz de ser profundamente histórico sin dejarse utilizar para los fines de la historia. Un equilibrio muy difícil de alcanzar y, quizás, una tarea que el “arte libre” puede solo, en el mejor de los casos, esforzarse por conseguir.

Las instalaciones de Clemencia Echeverri me han permitido pensar en el poder del duelo para desafiar las modalidades institucionales de olvido, y la demanda de una forma de memoria que permita dar resonancia al silenciado pero resiliente murmullo de los desaparecidos (cf. Acosta, 2021a).

Como resultado de mi trabajo con estas preguntas, y precisamente por la mirada novedosa que una perspectiva estética parecía traer sobre ellas, María Emma Wills me invita en 2011 a trabajar con ella en un proyecto para el Centro Nacional de Memoria Histórica en Colombia.¹¹ Involucrarme, mediante trabajo de campo, con problemáticas relacionadas con la memoria, la reconstrucción de comunidades tras el paso de una violencia devastadora, el trauma, y las estrategias de reparación institucionales y no institucionales, llevó mis preguntas acerca de la representación, la violencia, y el potencial político de la estética a lugares insospechados; además de mostrarme de forma clara los límites de la teoría para aproximarse a ellos de forma abstracta. Fue sobre todo, como mencioné antes, en la confrontación con la experiencia de escuchar testimonios provenientes de estos lugares de profundo daño y dolor, que descubrí la necesidad de una reflexión filosófica sobre el trauma, y encontré en la filosofía herramientas útiles para elaborar aquello que experimentaba en el campo como un dilema imposible. En lo que sigue, explico el tipo de preguntas que todo esto propició en mi trabajo, aún en desarrollo, y los dilemas que aún permean mi aproximación a estas preguntas desde la filosofía.

2. Gramáticas de la escucha (Gramáticas de lo inaudito)¹²

En mi proyecto actual, al que me refiero como “gramáticas de la escucha”, me pregunto por los tipos de “gramáticas” que deben ser inauguradas, instituidas y reconocidas para poder hacer audible lo que de otra forma permanece sin ser escuchado como consecuencia de lo que yo llamo “violencias traumáticas”, y la capacidad que estas despliegan para silenciar y borrar cuerpos, vidas, hechos, además de esconder y negar sus efectos destructivos. Por “gramáticas” entiendo estructuras de sentido entendido este último en términos amplios, es decir, tanto a nivel perceptual, sensible, como a nivel conceptual, de significado. He optado más recientemente por la expresión “gramáticas

11 Estoy en deuda con Wills por esta invitación y por todo lo que aprendí trabajando con ella para el CNMH. Su orientación y tutoría, la generosidad con la que compartió su propia experiencia sobre el territorio (sus éxitos y sus fracasos) y la importancia del autocuidado que aportó a nuestra práctica fueron de un valor incalculable. Su propio trabajo sobre el tema, junto con el producido por otros miembros de CNMH, deberían ser referencias importantes para cualquier iniciativa sobre memoria histórica y liberadora. Llevé este conocimiento conmigo al Chicago Torture Justice Center and Memorials, y en la conversación con los sobrevivientes y sus familias, resultó ser una caja de herramientas liberadora muy poderosa (Cf. Zornosa, 2022).

12 Mucho de lo que queda recogido en esta sección ha sido discutido ya en Acosta (2020b). Aunque a lo largo de esta sección me refiero a mi trabajo ya publicado sobre el tema, gran parte del trabajo que he realizado relacionado con este proyecto forma parte de mi libro, de próxima publicación, *Gramáticas de lo inaudito: pensar la historia después del trauma* (en preparación).

de lo inaudito”, ya que la palabra “inaudito” apunta en español tanto a lo que aún no ha sido escuchado (lo que no se ha hecho aún audible), como a lo que se nos presenta como éticamente inaceptable. “Esto es inaudito”, decimos, para expresar nuestra indignación frente a hechos que rebasan lo que consideramos, incluso, éticamente posible. Hay una gran cercanía entre estos dos aspectos a los que apunta la palabra: debido precisamente a que la violencia traumática inaugura formas inéditas de daño –formas de daño sin precedentes que desafían nuestra imaginación ética de manera radical– es que no tenemos (aún) las gramáticas adecuadas para abordarlas de forma apropiada y hacerlas audibles, menos aún inteligibles, o incluso creíbles, como he tratado de mostrarlo en otros lugares (cf. Acosta, 2019c; 2020c).

Por otro lado, las gramáticas ya establecidas e imperantes, aquellas que gobiernan y controlan, sepámoslo o no, el mundo del sentido, también ayudan a silenciar y normalizar, a hacer inaudibles e inaccesibles, formas de violencia que no solo no pueden ser escuchadas a partir de sentidos ya establecidos, sino que también permanecen constitutivamente excluidas, justamente para garantizar que dichos sentidos continúen controlando los mecanismos de representación e inteligibilidad. Preguntarse por estas gramáticas, su operatividad, la urgencia de su destitución, es preguntarse también por formas de repartición del sentido que puedan subvertir las estructuras que deciden de antemano qué “merece” ser escuchado –y con ello, rememorado, “llorado” (grievable en palabras de Judith Butler), indexado históricamente.¹³

Así, este proyecto es el resultado del encuentro, si se quiere, entre mi trabajo en estética y las preguntas filosóficas que resultan de mi experiencia, por fuera de la academia, con la escucha de testimonios.¹⁴ Mientras trabajaba para CNMH en talleres de memoria con comunidades que sobrevivieron y resistieron con fiereza violencias devastadoras y atrocidades masivas, una de las primeras dificultades que surgió para

13 Una anotación aquí puntual sobre la literatura secundaria con la que dialoga mi proyecto, y en relación con esta referencia a Butler. Por un lado, mi proyecto se acerca al trabajo que Butler ha llevado a cabo en trabajos más recientes como *Marcos de la guerra: las vidas lloradas* (cf. 2010), pero también desde propuestas anteriores en obras como *El género en disputa* (cf. 2007), en conexión con el poder de las gramáticas (“los marcos”) para silenciar y/o nombrar por primera vez formas estructurales y normalizadas de violencia. Esto se encuentra en estrecha relación, por el otro lado, con lo que Miranda Fricker ha acuñado como “injusticia epistémica” (cf. 2007) y que se ha convertido en un debate muy dinámico sobre la ignorancia, la violencia, el silenciamiento epistémico (cf. Dotson, 2011), junto con la pregunta por formas epistémicas de resistencia (cf. Medina, 2013). Me interesa añadir a la literatura sobre la injusticia testimonial y hermenéutica la cuestión de qué tipo de escucha se requiere en el caso particular de la violencia traumática y las formas específicas de silenciamiento epistémico y estético que deben ser sacadas a la luz y confrontadas en tales casos, así como las formas específicas de responsabilidad y las “virtudes hermenéuticas” que estas exigen y requieren para su interrupción.

14 Se me ha señalado recientemente que mi compromiso con la escucha del testimonio desde el trauma parece un desarrollo lógico de mis compromisos anteriores con la cuestión del silencio y lo sublime. Esta es también una manera posible de conectar los puntos entre mi trabajo en estética y mi proyecto actual sobre las gramáticas de la escucha, en particular si se atiende a las vertientes del proyecto que tienen que ver con formas de comunicabilidad que no se limiten a traducir y denunciar las rupturas del lenguaje características del testimonio, sino que sean capaces de transmitir la experiencia como algo que nunca queda enteramente reducido a la comunicación (cf. Acosta, 2006).

mí en la práctica, pero que poco a poco fue tomando también la forma de una pregunta filosófica, fue cómo escuchar verdaderamente lo que estaba pasando y lo que se transmitía en estos encuentros. No eran meras palabras lo que se estaba comunicando, ni solo fracasos al intentar nombrar de forma adecuada experiencias que poco se dejan tocar por el lenguaje. Eran también profundos y elocuentes silencios, fundados en el daño y dolor singulares que acompañan la experiencia de una destrucción completa del lenguaje al buscar hablar de lo que ha sucedido (cf. Acosta, 2018c). En múltiples ocasiones, incluyendo mi trabajo posterior con sobrevivientes de tortura policial en el sur de Chicago, se hizo patente que, más allá de la necesidad de escuchar, y más allá del desafío por intentar registrar la fractura misma del lenguaje, lo que se necesita con urgencia es una más amplia experiencia de ser creído a pesar de lo fragmentarias, a veces contradictorias, y muchas veces “ilegibles” formas de narrativa que emergen en estos contextos. La violencia que muchas de estas comunidades han tenido que soportar fue y sigue siendo tan extraordinaria, extrema y masiva, a la vez que tan generalizada y normalizada, que cualquier historia que salga de estos contextos corre el riesgo de parecer o ser percibida como “irreal”, más similar a una pesadilla que a lo que normalmente estamos entrenados para reconocer como “verdadero”.¹⁵

Mi reacción en el encuentro con estas dificultades fue, inicialmente, de parálisis. No poseía ni las herramientas ni el entrenamiento adecuados para ofrecer algo más allá de mi disposición a escuchar; una escucha, sin embargo, que reconocía cada vez más como fallida en sus limitaciones para hacer justicia a lo que estaba siendo (in)comunicado. Pero la filósofa en mí sintió la responsabilidad de investigar más a profundidad; no como fruto de una confianza en la capacidad de la filosofía de lidiar con el trauma, sino al contrario, porque entendí qué tan profundo era el desafío que estas experiencias representaban para mi formación filosófica. El problema, insistí, necesitaba ir más allá de señalar la inhabilidad del lenguaje para nombrar el horror. Lo que se escucha en el testimonio es también la destrucción de todas las estructuras disponibles para darle sentido a lo que está siendo comunicado. Esto no solo se debe a las violencias sin precedentes que se atestiguan, y por lo tanto a la falta de categorías disponibles que puedan nombrar adecuadamente y hacer inteligible lo que está siendo dicho; se debe

15 Mi énfasis aquí no pretende de ninguna manera negar que también hay violencias estructurales que operan en y sobre la vida cotidiana, y que complican la distinción entre la “excepcionalidad” del trauma y lo que Lauren Berlant llamó “lo ordinario insoportable” (2011, p. 10). Estoy de acuerdo con Berlant en que a veces la “excepcionalidad” del trauma se utiliza para ocultar y borrar estas abrumadoras formas ordinarias de violencia, y que es esencial para una perspectiva histórica crítica “volver a poner la catástrofe en lo ordinario” (Berlant, 2011, p. 54). Sin embargo, también quiero insistir en el carácter extra-ordinario de ciertas formas de violencia, y particularmente de sus efectos en la propia vida, así como en las condiciones de producción de sentido y las herramientas que están disponibles para dar sentido a estas vidas. Si nos desprendemos de esta excepcionalidad, también perdemos la capacidad crítica de señalar, nombrar, denunciar e incluso historizar (aquí argumento en contra de Berlant) lo que de otro modo queda borrado de la experiencia. Diría que, al igual que Berlant, estoy buscando los “géneros” que pueden convertir en experiencias históricas —en “eventos” en el lenguaje de Berlant (cf. 2011, p. 16)— los tipos de violencia que, sin un género, permanecen inéditos e inaudibles.

también al hecho de que el tipo de experiencia que busca ser comunicada en estos contextos es en sí misma una a la cual no estamos acostumbrados a reconocer como experiencia, dado que cambia radicalmente (y exige cambiarlos) los marcos de sentido que nos permiten relacionarnos con ella en tanto experiencia (cf. Acosta, 2019d).

Los estudios literarios sobre trauma, junto con las herramientas de memoria histórica que han sido desarrolladas por el CNMH en conversaciones con comunidades afectadas, me proporcionaron un terreno adecuado para dar forma al tipo de preguntas suscitado por todo este contexto.¹⁶ Entendí que lo que nos desafía desde el trauma, desde el tipo tan particular de experiencia (y estructura de la experiencia) que se abre con su ocurrencia, es lo que Cathy Caruth describe como un encuentro paradójico entre una ausencia y un exceso de memoria (2014, p. 157). Una de las grandes dificultades que resulta de la escucha de testimonios traumáticos, explica Caruth, es que en la mayoría de las ocasiones lo que escuchamos no es, estrictamente hablando, una “memoria” sino la marca dejada atrás por su ausencia “inolvidable”. El evento en estricto sentido no ha sido aún experimentado y en consecuencia no puede ser recordado; no está disponible, ni siquiera para quien lo sobrevive, o al menos no de la forma usual en la que entendemos esta disponibilidad, que da acceso también a la posibilidad de su comunicabilidad. Habita un espacio y un tiempo distintos a aquellos a los que usualmente recurrimos para procesar lo que nos sucede, no puede ser localizado ni elaborado aún como memoria (la irrupción que ha ocasionado, dice Freud, ha sido tan violenta que no puede ser rastreada [1976, pp. 24-26]), y “vive” de alguna manera en la obsesiva latencia que lo hace regresar solo como presente (lo que Freud describe como la “compulsión de la repetición” [1976, p. 32]).

Traducido a una pregunta filosófica, el trauma nos confronta con una experiencia que rompe con los marcos epistemológicos y estéticos habituales al poner en duda de forma radical el mismísimo concepto de “experiencia” y las estructuras espacio-temporales que la sustentan. El trauma introduce la necesidad de un análisis y crítica de una violencia que se aloja más tenazmente en la psique en tanto borra los rastros de su irrupción; borradura que, paradójicamente, constituye su único rastro (i)rastreable. Esta borradura solo ayuda a asegurar la permanencia del trauma y convierte sus efectos indelebles en algo aún más ilocalizable. Así, por “trauma” no me refiero a un diagnóstico que patologiza al sobreviviente, predeterminando un rol casi pasivo en su propio proceso de curación. Me refiero más bien a un tipo muy singular de experiencia, o mejor, a una

16 Principalmente, la obra de Cathy Caruth (cf. 1996; 2013), y Shoshana Felman (cf. 2002), que ha desempeñado un papel fundamental en la formulación de mi proyecto (cf. Acosta, 2017; 2021c). También es central para mi proyecto, aparece arriba mencionado, el trabajo que estaban haciendo en el terreno todas las personas del CNMH con y de quienes tuve el honor de trabajar y aprender, y el tipo de conocimiento que las propias comunidades habían desarrollado en torno a sus propias iniciativas de memoria y reivindicaciones históricas (cf. Acosta, 2022). Este fue el caso más tarde al trabajar con el Chicago Torture Justice Center: fue el conocimiento desarrollado por los sobrevivientes y la experiencia de su activismo legal y político lo que se convirtió en un pilar central de mis continuas exploraciones sobre la memoria después del trauma.

estructura singular de la experiencia, y a la forma de violencia que la causa, cuyos efectos devastadores, colonizan las subjetividades, identidades, cuerpos, y lenguajes que se encuentran atravesados por ella.¹⁷ Pero, también, una experiencia cuya verdad encuentra caminos insospechados para ser vocalizada, y cuya audibilidad se rehúsa a ser silenciada, a pesar de la oposición con la que se encuentra a ser escuchada, creída, reconocida en su particular modo de significar. En palabras de Caruth, el trauma es así una experiencia que “mientras desafía toda comprensión, exige no obstante ser comprendida” (1996, p. 5).

Profundizando más en las consecuencias de esta forma paradójica de “experiencia”, al atender a los modos en los que ella logra comunicarse, tendríamos que decir que cualquier intento de escucha de testimonios en estos contextos también puede ser descrito como un encuentro paradójico entre una ausencia y un exceso de sentido. El trauma acarrea lo que Nelly Richard describe de forma acertada como una “catástrofe del sentido” (2007, p. 13). Según Richard, existen ciertos tipos de violencia que causan el “colapso de los órdenes categoriales tradicionales” (2007, p. 13), a la vez que introducen violencias inéditas y sin precedentes cuyo exceso no ha sido aún —y quizás no esté del todo destinado a ser— inteligible. No solo estas realidades son “horriblemente originales” (cf. Arendt, 1974, p. 537), sino que su originalidad está prevista para permanecer impensada, oculta, pues solamente así las violencias traumáticas y las estructuras que las sostienen pueden conservar toda la fuerza de su operatividad. Esto lo logran, sobre todo, por medio de una estrategia perniciosa que consiste en despojar a estas realidades sin precedentes de su audibilidad en un régimen de lo perceptible y lo inteligible que la violencia pretende controlar y determinar de antemano. De esta forma, las violencias traumáticas pueden ser entendidas, como sugería más arriba, como violencias colonizadoras, pues buscan saturar cada espacio de producción de sentido y despojar a todo lo que queda sometido a ellas de cualquier posibilidad de participar en esta producción a menos de que sea mediante una operación de sustracción.¹⁸

17 Soy consciente de que utilizar la noción de violencia “colonizadora” en relación con el trauma complica la conexión entre mi enfoque del trauma y mi enfoque de la colonialidad. También soy consciente de que un uso metafórico del término en el caso del primero puede considerarse profundamente problemático desde la perspectiva del segundo. Sin embargo, como explico de manera sucinta a continuación, y he intentado desarrollar cuidadosamente en mi trabajo, plantear estas conexiones es una estrategia para subrayar la radicalidad del daño relacionado con la violencia traumática, al tiempo que señala un aspecto importante (y subteorizado, en mi opinión, en la literatura secundaria) del tipo, la extensión y la cualidad de la violencia relacionada con las operaciones de la colonialidad (cf. Acosta, 2020b; 2020c).

18 Es importante tener en cuenta aquí que, aunque éste es el objetivo y/o consecuencia de las violencias traumáticas/colonizadoras, no es algo que estas necesariamente consigan. La fuerza desplegada por la resistencia a estas formas de violencia no puede darse nunca por sentada, ya que nace en condiciones diseñadas precisamente para impedirla, pero también es allí justamente donde tienen lugar las formas más creativas, inesperadas y admirables de resistencia, subversión y resiliencia. Dar testimonio en las condiciones que he descrito hasta ahora es uno de esos casos de resistencia en los que todo, incluidos los mecanismos diseñados para “dar voz” a las víctimas, está diseñado para silenciar, borrar o presentar como “ilegible” (inaudible) sus memorias. A pesar de todo, quienes sobreviven hablan. Y la pregunta es más bien cómo vamos a garantizar que sean, en efecto, escuchadas.

Es por esto que una perspectiva filosófica de la pregunta por la escucha de testimonios traumáticos lleva a la necesidad de un análisis crítico de los criterios y condiciones de posibilidad de su audibilidad; una revisión, si se quiere, de las mismísimas estructuras que determinan la (i)legibilidad de la experiencia y la hacen reconocible, recordable, memorable, indexable. Siguiendo a Wynter, la tarea no solo debería ser darle una voz a lo que ha sido borrado y obliterado, hecho inaudible, tachado y suprimido del archivo; más allá de ello “deberíamos preguntar ¿cuál es la función sistemática de su silenciamiento [...]? ¿para qué modo de habla es la ausencia de habla [...] una función imperativa?” (1990, p. 365). Esta forma de aproximación al problema, y el tipo de crítica que implica, encuentra así estrechas conexiones con una perspectiva descolonial, que apunta no solo a denunciar un tipo muy particular de violencia (junto con los mecanismos de representación controlados por ella), sino a explorar las posibilidades latentes en la resistencia creativa que surge en estos contextos y que busca (¡y logra!) irrumpir en el régimen de lo audible, subvirtiéndolo e interrumpiéndolo de modos inesperados.¹⁹

Para llevar a cabo esta tarea con el rigor y minuciosidad que ella demanda, mi proyecto se ha movido, por un lado, de una comprensión psicoanalítica y quizás más figurativa del trauma, hacia una con un mayor énfasis en sus dimensiones históricas, lo que implica abordar la cuestión de la producción —y, más puntualmente, la destrucción— del sentido como una cuestión estructural y política, en lugar de pensarla únicamente como una psíquica y epistemológica.²⁰ Se trata por ello, insisto, de (re)interpretar la violencia traumática como una violencia colonizadora, en tanto no es solo un asalto a la vida sino a las condiciones de producción de sentido que hacen la vida legible. Dentro de este contexto, por el otro, mi proyecto de las gramáticas de lo inaudito busca desentrañar estas complejas intersecciones y presentar la relevancia de una escucha radical como una estrategia esencial subversiva e imaginativa frente a la violencia traumática en su modulación colonial y colonizadora. Por “radical” aquí me refiero a una forma de escucha capaz de producir, en su misma instauración en la práctica, las

19 En términos de estudios descoloniales, y de lo que habría que designar como la potencia de una crítica descolonial, pienso aquí en primer lugar en Frantz Fanon, un referente central para la noción de descolonización tal y como la retoman pensadores y pensadoras latinoamericanos de la colonialidad como Aníbal Quijano, y después de él, María Lugones, Nelson Maldonado-Torres, Walter Dignolo y Alejandro Vallega; aunque mi lectura de Fanon está más bien influenciada por las perspicaces lecturas recientes procedentes de los estudios negros críticos tales como las de Axelle Karera (cf. 2022), David Marriott (2018) y Will Paris (cf. Forthcoming). Édouard Glissant es también para mí un referente importante para una genealogía del giro descolonial, sobre todo gracias al trabajo de Miguel Gualdrón sobre el tema (cf. 2019a). Por último, en la mayoría de mis referencias a pensadores descoloniales, estoy pensando en el poderoso trabajo sobre resistencia y descolonización propuesto por feministas caribeñas y latinoamericanas como Marisol de la Cadena, Yuderkis Espinosa, María Galindo, Raquel Gutiérrez, Silvia Rivera Cusicanqui, Sylvia Wynter, y Rocío Zambrana, por mencionar solo algunas.

20 Así, como ha notado recientemente Rosaura Martínez Ruiz en referencia a mi trabajo (cf. 2020), si mi énfasis está precisamente en la responsabilidad ética y epistemológica que recae sobre el oyente, hay aquí también un enfoque político de la cuestión del trauma en sus connotaciones psicoanalíticas. O, mejor dicho, hay aquí una aproximación al trauma que subraya las posibilidades políticas —y por tanto, tal vez, también responsabilidades— implicadas en el tipo de escucha que el psicoanálisis puede ofrecer y realizar.

condiciones que la hacen posible; a saber, un acto de escucha capaz de crear e imaginar las gramáticas que puedan hacer audible lo que de otra manera permanece inaudito.

Al significar, una gramática de lo inaudito es también capaz de denunciar que algo ha sido borrado, encubierto, y silenciado. Con ello, interrumpe a la vez las operaciones que buscan continuar dichas borraduras haciéndolas inaudibles, que es el modo mediante el cual la violencia asegura su función colonizadora al presentar sus efectos como ilegibles ante una escucha colonizada. Lo que yo llamo gramáticas de lo inaudito aboga así por una repartición del sentido y de lo sensible capaz de hacer audibles (y, hasta cierto punto, legibles política y estratégicamente) esas vidas designadas como imposibles, o que, en el mejor de los casos, se encuentran constantemente bajo la amenaza de ser reducidas a su ilegibilidad. Se trata de una búsqueda que responde a la exigencia por encontrar, promover e incluso institucionalizar, como insistiría Wynter, las gramáticas que hagan aparecer dichas vidas como creíbles.

La forma que adquiere la crítica desde una perspectiva y función descolonial me ha permitido destacar con más énfasis un aspecto esencial de la estética entendida como tarea política; en concreto, su poder para inaugurar posibilidades insospechadas a través de la capacidad inventiva que viene con la resistencia. Esto significa, primero, que la tarea no es solo escuchar lo que está borrado, silenciado, obliterado por la violencia, sino también escuchar lo que calla detrás de estas borraduras —es decir, las violencias epistémicas y estéticas que han reducido la borradura psíquica e histórica a su inaudibilidad e ilegibilidad. Así, en segundo lugar, la demanda es por encontrar formas de hacer audibles las acciones políticas y los actos creativos de resistencia que buscan interrumpir ambos niveles y formas de silenciamiento.²¹

Desde esta perspectiva, tanto escuchar como hacerse oír están, al mismo tiempo, respondiendo a la tarea de producir un mundo que no fue pero debería haber sido. Se trata de un acto subversivo, en el que la invención no se opone a la historia sino que la actualiza, haciendo posible la resistencia a formas estructurales e institucionales de olvido.²² El primer paso hacia ello es la demanda est-ética que reclama la memoria de lo que no debería haber sucedido.²³ Las gramáticas de lo inaudito, por lo tanto, deben

21 Sigo aquí sobre todo el argumento de Rocio Zambrana (cf. 2018) en torno a la "ilegibilidad" de ciertas acciones políticas radicales, y cómo esta es un signo y un efecto de su poder subversivo. Al insistir en la necesidad de "hacer audibles" los actos de resistencia, también estoy abriendo la cuestión de si podemos asumir esta tarea sin tener que renunciar por completo a su ilegibilidad, que los hace subversivos y poderosos a su manera. Hacer audible, pues, pero no necesariamente legible, o al menos no traducible a gramáticas políticas ya dadas.

22 Para una explicación más detallada de lo que esto supone, véase Acosta 2020b y mis referencias allí a la obra de Saidiya Hartman (2007) y Miguel Gualdrón (2019b).

23 Me doy cuenta de que estos dos gestos no son necesariamente las dos caras de una misma moneda y no se implican el uno al otro. Una cosa es preguntarse si la historia producida en el presente, como acto de invención, debe señalar también lo que podría haber sido y no fue; otra es reclamar la memoria de lo que no debió ser. He comenzado a teorizar sobre estas dos tareas críticas, en su potencia descolonial y descolonizadora, a través de lo que llamo "la invención de la historia" y "la resistencia de la memoria" (cf. Acosta, 2020b y mi referencia allí al trabajo de Zambrana y a lo que ella llama "la descolonización como reparación" [2021, pp. 139-166]).

ser concebidas como la articulación de estructuras de sentido capaces de garantizar el acceso a esta faceta ética tanto de la historia como de la memoria. Esto es, por un lado, la resistencia que la memoria debe ejercer a la admisión de la violencia y sus formas radicales de destrucción; la resistencia —quizás incluso en un registro psicoanalítico— a admitir el mundo tal como es. Y, por el otro, la tarea estético-política que conlleva imaginar y producir un otro mundo para el presente; una tarea para el pensamiento, para la acción, y por mor de un pasado que aún no termina.

Mi trabajo ahora se dirige hacia esto. Si mi libro *Gramáticas de lo inaudito* culmina resaltando la necesidad de articular estas gramáticas de la escucha radical, que no solo crean las condiciones de posibilidad para la audibilidad, sino que, al hacerlo, también subvierten, reorganizan, e imaginan otra historia (“la memoria de otra realidad”, en palabras de Gwendolen Pare [cf. Colmenares y Vergara, 2020, p. 235]), el siguiente paso es abordar estas gramáticas en sus creativos actos de resistencia. A partir de allí, me gustaría prestarle mayor atención a lo que he descrito más arriba como la repartición y desorganización (subversión) de lo sensible, en concreto siguiendo una intuición que aún está abierta en mi proyecto actual; esto es, que la atención a lo audible no debe comprenderse como una pretensión de reemplazar con otro sentido la centralidad privilegiada de la visión en la historia de la filosofía. Me gustaría más bien tomar aquí la dirección de lo que he llamado “aural” en mi más reciente trabajo, que involucra una relación en y con los sentidos en términos de vibraciones y resonancia,²⁴ permitiendo una comprensión completamente diferente de lo sensible, y la subversión de cualquier jerarquía que, al priorizar un sentido sobre los demás y, por lo tanto, una estructura o régimen de lo sensible sobre otras, limita nuestra interpretación de la experiencia, y de aquello que es percibido, legitimado, registrado e indexado como experiencia.

Este recorrido desde la estética como crítica a través de las gramáticas de lo inaudito, me ha conducido así hacia lo que de manera provisional llamo “estéticas de la resistencia”, en donde tanto la noción de “resistencia” como la de “estética” deben ser (re)leídas a través de un lente descolonial, y ser comprendidas y empleadas como estrategias descoloniales. Si la escucha del trauma de otros me ha permitido encontrar un camino hacia mis propias historias sin contar (cf. Acosta, 2021d), y si mi proyecto de las gramáticas de lo inaudito me ha dado la posibilidad de nombrar las circunstancias que han marcado mi pasado y mi presente en la filosofía, espero que el encuentro con una perspectiva descolonial acabe provocando una revisión honesta del camino que me ha traído hasta aquí y me exija modos de incorporación radicalmente diferentes. Como afirma Rivera Cusicanqui, la descolonización debe empezar por casa y con una misma (cf. 2018). Así, no es tanto que “lo personal” se vuelva filosófico, sino que la filosofía es desde ya siempre una actividad encarnada que comienza —y nunca termina— con la de(con)strucción de una misma junto con otros... siempre con otros.

24 Debo el uso de este término y su interpretación al trabajo de Juan Diego Pérez (cf. 2018; 2019).

Agradecimientos: Agradezco a Diana Acosta y a Carlos Garzón haber pensado en poner en diálogo este texto autobiográfico con la discusión en filosofía sobre injusticia y violencia epistémicas. El comentario que José Medina tan generosamente escribe a mi texto plantea de manera muy clara y cuidadosa la posibilidad de dicho diálogo que, hasta ahora, se ha llevado a cabo solo de manera casi tácita en mi trabajo. Medina no solo me muestra los posibles puntos de conexión entre el tipo de crítica filosófica que busco articular y su trabajo con injusticia, violencia y resistencia epistémicas, sino que transforma mi postura, a través de su lectura, en una conversación muy productiva con los estudios críticos descoloniales y el pensamiento feminista afroamericano. Quedo profundamente agradecida por su interlocución, a la que espero poder responder en una futura y pronta oportunidad con el tiempo y el espacio que lo ameritan. Finalmente, un agradecimiento a Santiago Cadavid, Juan David Franco, María Camila Salinas y Yair José Sánchez, quienes trabajaron con tanto rigor y dedicación para traducir el artículo al español.

Referencias

- Acosta López, M.R. (2006). *Silencio y arte en el romanticismo alemán*. Universidad Nacional de Colombia.
- Acosta López, M.R. (2008). *La tragedia como conjuro: el problema de lo sublime en Friedrich Schiller*. Universidad Nacional de Colombia/Universidad de los Andes.
- Acosta López, M.R. (2014). Memory and fragility: art's resistance to oblivion (three Colombian cases). *New Centennial Review*, 14(1), 71-98.
<https://doi.org/10.14321/crnewcentrevi.14.1.0071>
- Acosta López, M.R. (2016a). The resistance of beauty. On Schiller's *Kallias briefe* in response to Kant's aesthetics. *Epoché*, 21(1), 235-49. <https://doi.org/10.5840/epoche20169173>
- Acosta López, M.R. (2016b). Las fragilidades de la memoria. Duelo y resistencia al olvido en el arte colombiano (Muñoz, Salcedo, Echavarría). En Grupo Ley y Violencia (Eds.), *Memoria y arte en Colombia: resistencias al olvido* (pp. 23-48). Universidad de los Andes.
- Acosta López, M.R. (2017). Hacia una gramática del silencio: Benjamin y Felman. En C. de Gamboa y M.V. Uribe (Eds.), *Los silencios de la guerra* (pp. 85-116). Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxsksg.5>
- Acosta López, M.R. (2018a). The violence of reason: Schiller and Hegel on the French Revolution. En M.R. Acosta López y J. Powell (Eds.), *Aesthetic reason and imaginative freedom: Friedrich Schiller and philosophy* (pp. 59-82). SUNY Press.
- Acosta López, M.R. (2018b). Tras los rastros de Macondo: archivo, memoria e historia en *Musa Paradisiaca* de José Alejandro Restrepo. *Estudios de Filosofía*, 58, 41-64.
<https://doi.org/10.17533/udea.ef.n58a03>

- Acosta López, M.R. (2018c). La narración y la memoria de lo inolvidable. Un comentario al ensayo “El narrador” de Walter Benjamin. En M.M. Andrade (Ed.), *Walter Benjamin, aquí y ahora* (pp. 175-96). Universidad de Los Andes.
- Acosta López, M.R. (2019a). On the poetical nature of philosophical writing: a controversy about style between Schiller and Fichte. En C. Bambach & T. George (Eds.), *Philosophers and their poets: the poetic turn in German philosophy since Kant* (pp. 21-45). SUNY Press.
- Acosta López, M.R. (2019b). From critique of the postcolony to a postcolonial form of critique. *Revista de Estudios Sociales*, 67, 17-25. <https://doi.org/10.7440/res67.2019.02>
- Acosta López, M.R. (2019c). One hundred years of forgottenness: aesth-ethics of memory in Latin America, *Philosophical Readings*, XI(3), 163-171. [traducido al español como Acosta López, M.R. (2020) Tras cien años de olvido: la literatura y el arte como resistencia a las borraduras de la historia. En I. Ferber, A. Messina, y A. Potestá (Eds.), *Escribir la violencia: hacia una gramática del grito* (pp. 57-78). Metales pesados]
- Acosta López, M.R. (2019d). Gramáticas de la escucha: aproximaciones filosóficas a la construcción de memoria histórica. *Ideas y Valores*, 68(5), 59-79. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.80519>
- Acosta López, M.R. (2020a). On an aesthetic dimension of critique: the time of the beautiful in Schiller’s aesthetic letters. En M.R. Acosta López y J.C. McQuillan (Eds.), *Critique in German Philosophy* (pp. 89-110). SUNY press.
- Acosta López, M.R. (2020b). Gramáticas de la escucha como gramáticas descoloniales: apuntes para una descolonización de la memoria. *Eidos*, 34, 14-40. <https://doi.org/10.14482/eidos.34.415> [traducido al inglés por Julian Rios-Acuña y actualizado como Acosta López, M.R. *Gramáticas de lo inaudito* as Decolonial Grammars: notes for a Decolonization of Listening. *Research in Phenomenology*, 52(2) (2022) 203-222
- Acosta López, M.R. (2020c). Perder la voz propia: de una fenomenología feminista de la voz a una aproximación a la violencia política desde la escucha. L. Cadahia y A. Carrasco Conde (Eds.) *Fuera de sí mismas. Motivos para dislocarse*. Herder.
- Acosta López, M.R. (2021a). From aesthetics as critique to grammars of listening: on reconfiguring sensibility as a political project (autobiographical essay). *Journal of World Philosophies*, 6, 139–156.
- Acosta López, M.R. (2021b). El arte como resistencia a lo inaudito: sobre *Fragmentos* de Doris Salcedo y *Duelos* de Clemencia Echeverri. En R. Parrini y M.V. Uribe (Eds.), *La violencia y su sombra. Reflexiones desde Colombia y México* (pp. 227-265). Universidad Autónoma Metropolitana y Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1k76hxt.10>
- Acosta López, M.R. (2021c). Gramáticas de la escucha, gramáticas de la interpelación: hacia un abordaje filosófico del trauma y de la memoria en conversación con el trabajo de Cathy Caruth. En R. Martínez (Ed.), *Deconstrucción y psicoanálisis: ensayos sobre lo psicopolítico* (pp. 257-269). Akal.

- Acosta López, M.R. (2021d). On the (im)possibility of listening to oneself (texto presentado con y comentado por Ilit Ferber en el contexto del seminario internacional *Violence in Philosophy and Literature VII*, "Isolation," Universidad de Tel-Aviv, Noviembre 19).
- Acosta López, M.R. (Ed.). (2022). *Memory work in Colombia: past and present experiences, legacies for the future*, World Humanities Report: South America (CHCI).
- Acosta López, M.R. (en preparación). *Gramáticas de lo inaudito: pensar la memoria después del trauma*. Herder.
- Arendt, H. (1974). *Los orígenes del totalitarismo*. Taurus.
- Bargu, B. (2014). Sovereignty as erasure. Rethinking enforced disappearances. *Qui Parle: Critical Humanities and Social Sciences*, 23(1), 35-75. <https://doi.org/10.5250/quiparle.23.1.0035>
- Benjamin, W. (1982). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En *Discursos interrumpidos* (pp. 17-59). Taurus.
- Berlant, L. (2011). *Cruel optimism*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1220p4w>
- Butler, J. (2007). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de la guerra: las vidas lloradas*. Paidós.
- Caruth, C. (1996). *Unclaimed experience: trauma, narrative and history*. Johns Hopkins University Press.
- Caruth, C. (2013). *Literature in the ashes of history*. Johns Hopkins University Press.
- Caruth, C. (2014). *Listening to trauma. Conversations with leaders in the theory and treatment of catastrophic experience*. Johns Hopkins University Press.
- Colmenares, C. y Vergara, I. (2020). Debate. Gramáticas de la escucha. *Ideas y Valores*, 68(5), 223-83. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v68n5Supl.81467>
- Dotson, K. (2011). Tracking epistemic violence, tracking practices of silencing. *Hypatia*, 26(2), 236-57. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2011.01177.x>
- Fanon, F. (2008). *Black skin, white masks*. Richard Philcox (Trans.). Grove Press.
- Felman, S. (2002). *The juridical unconscious. Trials and traumas in the twentieth century*. Harvard University Press.
- Freud, S. (1976). Más allá del principio del placer. En *Obras completas Vol. 18. Amorrortu*.
- Fricker, M. (2007). *Epistemic injustice: power and the ethics of knowing*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>
- Glissant, E. (1997). *Poetics of relation de Glissant*. University of Michigan Press. <https://doi.org/10.3998/mpub.10257>
- Grupo de Memoria Histórica (2013). *Basta ya. Colombia memorias de guerra y dignidad*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Gualdrón, M. (2019a). To 'stay where you are' as a decolonial gesture: Glissant's philosophy of Antillean space in the context of Césaire and Fanon. In J.D. Webb, R. Westmaas, M. del Pilar Kaladeen, & W. Tantam (Eds.), *Memory, migration and (de)colonisation in the Caribbean and beyond* (pp. 133- 51), University of London Press.

- Gualdrón, M. (2019b). Transversality as disruption and connection: on the possibilities and limits of using the framework of trauma in Glissant's Philosophy of Caribbean history. *Philosophical Readings*, 11(3), 152–62.
- Hartman, S. (2007). *Lose your mother: a journey along the Atlantic slave route*. Farrar, Straus and Giroux.
- Karera, A. (2022). Frantz Fanon and the future of critical phenomenology in an Anti-Black world. *Philosophy Today* (en prensa)
- Marriott, D. (2018). *Whither Fanon? Studies in the blackness of being*. Stanford University Press.
- Martínez Ruiz, R. (2020). Collective working-through of trauma or psychoanalysis as a political strategy. *Psychoanalysis, Culture and Society*. <https://doi.org/10.1057/s41282-020-00198-x>
- Medina, J. (2013). *The epistemology of resistance*. Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199929023.001.0001>
- Paris, W. (Forthcoming). *Looking for tomorrow in yesterday: black critical theory and the epistemology of utopia*.
- Pérez, J.D. (2018). Hacia una (re)vocalización del trauma: una crítica a Caruth desde la ética de la escucha. *Perifrasis*, 9(18), 117-33. <https://doi.org/10.25025/perifrasis20189.18.07>
- Pérez, J.D. (2019). Sonorous rubble, mourning affect. In C. Echeverri (Ed.), *Duelos* (pp. 67-79). Museo Nacional.
- Richard, N. (2007). *Fracturas de la memoria. Arte y pensamiento crítico*. Siglo XXI.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible: Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Schiller, F. (1999). *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre* (edición bilingüe). J. Feijoó y J. Seca (Trads.). Anthropos.
- Wynter, S. (1992). Rethinking aesthetics: notes towards a deciphering practice. In *Ex-hiles: essays on Caribbean cinema* (pp. 237-80). Africa World Press.
- Zambrana, R. (2018). Pasarse políticamente: interrupting neoliberal temporality. *Diacríticos* 46(2), 98-.116. <https://doi.org/10.1353/dia.2018.0011>
- Zambrana, R. (2021). *Colonial debts. The case of Puerto Rico*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9781478013198>
- Zornosa, L. (2022, en prensa). How we remember: memory work in Chicago and Colombia. In M.R. Acosta López (Ed.), *Memory work in Colombia: past and present experiences, legacies for the future*. World Humanities Report: South America (CHCI).