

INVESTIGAR: DE LA FORTALEZA A LA INTIMIDAD¹

Doing Research, from Fortress to Intimacy²

Paulo Ravecca

Colocar el entrelazamiento interior-exterior en el centro de la investigación [...] no es abandonar la idea de la ciencia: al contrario, involucrarse estrechamente en la red de relaciones desde las que el autor produce conocimiento, promete ofrecer formas de comprensión más matizadas, integrales y quizás incluso más científicas que los enfoques que se esfuerzan por la autosuficiencia y el desapego autorral.
Morgan Brigg y Roland Bleiker
(2010, p. 794)

El comienzo de la elaboración crítica es la conciencia de lo que realmente se es, es decir, un «conócete a ti mismo» como producto del proceso histórico desarrollado hasta ahora y que ha dejado en ti una infinidad de huellas recibidas sin beneficio de inventario.
Antonio Gramsci (2008, p. 324)

- 1 Traducción al español de Ravecca, P. (2019). Doing Research, from Fortress to Intimacy (HOT). Capítulo 4 de *The Politics of Political Science: Re-Writing Latin American Experiences* (pp. 165-207). Nueva York: Routledge. A cargo de Isabel Retamoso con la colaboración del autor. Edición al cuidado de Nairí Aharonián Paraskevaïdis.
- 2 Art Babayants, Elizabeth Dauphinee, Ana Laura de Giorgi, Laura Gioscia, Naeem Inayatullah, Robert Kohls, Shelley Liebembuk, David McNally, Viviana Patroni y Cecilia Rocha leyeron y compartieron observaciones sobre las numerosas versiones que ha tenido este capítulo. Elizabeth Dauphinee, Cristina Barcia, Marta Fonseca y Andrew Soren, juntos y en distintos lugares, tiempos y registros, hacen que el viaje en transcurso de este texto sea posible: mi gratitud hacia ellos crece cada día. Quiero agradecer también a les estudiantes de mi curso sobre Teoría Crítica en la Universidad de la República, por la discusión respetuosa y entusiasta de una versión anterior de este texto. [Adendum de 2022: desde la fecha en que este trabajo fue publicado en inglés, decenas de reseñas, comentarios y discusiones han visto la luz acerca del libro y de este capítulo en particular. Si fuera a actualizar los agradecimientos la lista de nombres debería ser realmente enorme por lo que por ahora quiero expresar un agradecimiento colectivo por tantas lecturas y conversaciones cuidadosas e interesantes].

Los fundamentos teóricos de este estudio sobre la política de la ciencia política se basan en las siguientes premisas: a) la disciplina es, siguiendo a Marx, una forma de actividad humana; b) por lo tanto, está necesariamente entrelazada con el contexto de relaciones sociales en que se sitúa, incluyendo aquellas relaciones que son su objeto de análisis. De lo anterior se deduce de manera lógica que como practicantes de esta disciplina o, más específicamente, a medida que nos internamos en sus trasiegos y dinámicas, *nosotros, los científicos políticos*, devenimos políticos; c) además, y complementariamente, si por un lado participar en la ciencia política politiza nuestra experiencia (o sea, devenimos políticos *porque* somos parte de un espacio político llamado ciencia política), por el otro también traemos nuestra condición humana a la disciplina, y nuestra actividad humana constituye las dinámicas políticas de la misma (es decir, la ciencia política es política porque nosotros, seres humanos, la practicamos). Estas premisas son fundamentales en el ejercicio que sigue. Pero hay otros puntos de partida que no son menos importantes: por ejemplo, que d) las narraciones de la realidad y el conocimiento que producimos como practicantes de la ciencia política son, en términos foucaultianos, parte de las dinámicas discursivas que regulan nuestra existencia social, y que tienen efectos de poder sobre nosotros y sobre otros, y que e) no obstante, la ciencia política tiene su propia densidad y gravedad. Que nuestra disciplina tenga una dimensión ideológica vinculada a las dinámicas de poder no significa que sus prácticas de producción de saber puedan ser *reducidas* a ideología, poder o política.

Este capítulo explora la interacción —tal vez, la inextricabilidad— entre la producción de saber, las relaciones de poder y la experiencia vivida de ser parte de la disciplina (o la disciplina *como* experiencia personal) a través de un *yo* narrativo.³ Por supuesto, la arquitectura íntima de cualquier historia académica siempre es personal. Esto no hace que la idea de compartir ese substrato existencial con otros sea necesariamente interesante; y, sin embargo, a veces hacerlo puede servir un propósito que trascienda la mera revelación (Brigg y Bleiker, 2010; Naumes, 2015; Ravecca y Dauphinee, 2016, 2018). Aquí, la autorreflexión personal pretende funcionar como un recurso analítico y como una oportunidad para teorizar la política del conocimiento y, por lo tanto, la política a secas. Mi propia historia está sin dudas implicada en la relevancia teórica que le atribuyo a situar a la disciplina en sí misma como una cuestión política. Sin embargo, aquí

3 Desde 2010, aproximadamente, ha habido una expansión de estudios que son narrativos en su forma (incluyendo lo que a veces se denomina *autobiografía* y otras *autoetnografía*) o que se incorporan al debate sobre la pertinencia académica de los enfoques narrativos. Véase, por ejemplo, el foro sobre autoetnografía del *Review of International Studies* (volumen 36, número 3, julio de 2010), Inayatullah (2011), Oded Löwenheim (2014), Dauphinee (2013a, 2013b), Himadeep Muppidi (2013, 2016), Sarah Naumes (2015), un número especial sobre *The Politics of Exile* en *Security Dialogue* en 2013 (volumen 44, número 3), y Bleiker (2009). Un trabajo reciente sobre el tema es Ravecca y Dauphinee (2018). Otros trabajos notables en la tradición feminista que utilizan o apoyan los enfoques narrativos incluyen Christine Sylvester (2013), Marysia Zalewski (2013) y Annick Wibben (2011). Los siguientes son ejemplos de críticas a los enfoques narrativos: Inanna Hamati-Ataya (2014) y Samuel Knafo (2016).

no quiero ofrecer una búsqueda positivista de las *causas finales* de este proyecto de investigación. No me dispongo a mostrar material personal para explicar *por qué* me he embarcado en esta empresa llamada la política de la ciencia política, una práctica habitual en los epílogos de los libros académicos donde, a veces, finalmente la subjetividad del investigador puede aparecer (King, Keohane y Verba, 2000, p. 25). Bien al contrario, este capítulo forma parte del corazón del análisis. Siguiendo las premisas presentadas arriba, mi objetivo es capitalizar la historia personal (*story*) dentro de la historia que mi investigación explora: situar la introspección disciplinaria mediante la introspección personal puede abrir caminos fructíferos para interrogar y desentrañar nudos de experiencia hechos de conocimiento, poder y política.

Claro que el riesgo siempre está ahí: revelar lo personal puede ser desestimado por algunos como analíticamente irrelevante, y por otros incluso como obsceno. Le temo más a lo primero que a lo segundo. La verdad es que no me importa demasiado ser percibido como obsceno. Pero sí me propongo producir alguna forma de saber significativo («útil» incluso). Me importa la relación entre saber y poder porque he experimentado su encuentro de formas que me destruyeron y me salvaron, y lo siguen haciendo hasta el día de hoy. No estoy solo en esto. Muchos de nosotros hemos sido hechos y deshechos por saberes y poderes. No quiero decir *todos nosotros*, porque eso ocultaría la opresión: no todos somos hechos y deshechos de la misma manera. De cualquier forma, y esto es lo que más importa aquí, ese proceso siempre es social y político. Es desde este punto de vista que me vuelvo hacia a la autorreflexión o la reflexividad (Amoureux y Steele, 2016) como estrategia analítica y, aún más, como mi manera de lidiar — de *hacer* algo— con los problemas que esta investigación estudia. De esta forma, revelar lo personal se vuelve un riesgo que vale la pena tomar.⁴

Las siguientes páginas lidian con mi experiencia (una experiencia que nunca es solo propia) desde el punto de vista de las perspectivas teóricas presentadas antes. Exploran, y también encarnan, vínculos significativos entre la trayectoria personal, la estructura familiar, el Estado-nación, el sistema político, la política global y la disciplina de la ciencia política. Al captar encuentros significativos entre ámbitos de la experiencia que estamos entrenados a separar, y prestando atención a cómo el poder se mueve más rápido y de formas más complicadas que las categorías con las que tratamos de aprehenderlo, alcanzaremos, espero, un conocimiento más profundo de la política de la disciplina y, también, de la política en general.

4 Jack L. Amoureux y Brent J. Steele (2016) distinguen tres tipos de reflexividad: como posicionalidad, como crítica y como práctica. Junto con Elizabeth Dauphinee (2016), entiendo el presente trabajo como crítica, proceso y posicionalidad, como «un *ethos* a través del cual me esfuerzo por mantener mi propio pensar móvil y fluido» (p. 51). Como Laurel Richardson (1994) argumenta, «las representaciones evocativas son formas contundentes de ver a través y más allá del naturalismo sociológico... A través de ellas podemos experimentar el proceso autorreflexivo y transformador de la creación de uno mismo» (p. 521).

Buscando una perspectiva

En 2012 un funcionario de inmigración decidió darme cero puntos en *adaptabilidad al país*, lo cual significaba en ese momento la denegación de mi solicitud de residencia permanente. El proceso de inmigración en Canadá se volvió incierto y aterrador. Esta experiencia poco excepcional trasciende lo personal: al mostrar el poder que los Estados (y las corporaciones que estructuralmente estos tienden a representar) ejercen sobre la gente común, encarna un pequeño momento de la política internacional, la economía política y las relaciones de poder. La distancia entre la economía política internacional y nuestros cuerpos es corta (Agathangelou, 2004, 2006; Alexander, 2005; Ciriza, 2010; Enloe, 1989; Persaud, 2016; Segato, 2016). El Estado te nombra y, como ya sabemos, el nombre adjudicado tiene implicaciones materiales, como las del poder de rechazo y expulsión (Butler y Spivak, 2010).⁵

Para mí esta situación también evocó antiguos momentos de rechazo y dolorosa alterización. El escrutinio sobre mi persona se parecía al desdén y los insultos vociferados hacia mí por otros niños por ser un sujeto indeseable llamado *maricón* o *puto*, tanto en la escuela como en el liceo.⁶ Estas experiencias son distintas. Las circunstancias temporales, geográficas y hasta institucionales las separan. Sin embargo, a pesar de estos contrastes, ambas involucran a las relaciones de poder, y son parte de lo social. *Inequidades entre países y sus ciudadanos* y *discriminación y bullying* son las etiquetas distantes y sanitizadas utilizadas por las ciencias sociales que de alguna manera expulsan el dolor del análisis. Y el dolor, como Elaine Scarry (1987) nos recuerda, es de interés teórico y político.⁷

El editor de una revista académica rechazó hace poco uno de mis artículos. Su lenguaje se asemeja al de la carta del funcionario de inmigración. Fría, desconectada, impersonal. Además de la discutible injusticia de ambos juicios, lo que me resulta bastante intrigante y triste a la vez es la capacidad del lenguaje

5 Al momento de revisar este texto, algunos años después de conseguir finalmente la residencia permanente, podría perderla por no quedarme en el país el tiempo suficiente. La historia se repite, pero no es la misma historia... La condensación de temporalidades hace de la narrativa un esfuerzo imposible: la realidad ya ha cambiado cuando empezamos a escribir sobre ella.

6 Aunque desde el punto de vista de la teoría *queer* actual puede ser pensado como convencional, considero que el trabajo de Didier Eribon (2001), y particularmente sus reflexiones sobre el papel dañino de los insultos en la producción de las subjetividades gay, constituye una contribución significativa a la comprensión de este tipo de alterización violenta.

7 Trump logra reunir de manera efectiva el *bullying* con la política exterior. Ejemplos de este ensamblaje son la deportación de inmigrantes indocumentados y de activistas en temas migratorios, así como el intento de prohibir la entrada a Estados Unidos a miembros de grupos enteros y nacionalidades específicas.

para devastar.⁸ Darle cuenta de que necesitaba acostumbrarme al rechazo en mi actividad académica fue un poderoso momento de aprendizaje. Le temo a mi actitud defensiva y a mi incapacidad potencial para aceptar críticas duras, pero también me pregunto hasta qué punto nosotros, estudiantes y académicos, tenemos permitido *crear* en estos tiempos antiintelectuales y *manageriales* (Gaulejac, 2012; Marcuse, 1991), cuando muchos afirman que estudiar es tan solo una forma de conseguir un trabajo (Kelsky, 2012) y, como Nicholas Kristof (2014) señaló en *The New York Times*, «los rebeldes son, demasiadas veces, aplastados o alejados».

La academia tiene sus aduanas y puntos de control, sus guardianes y matones, tanto en el *mainstream* como en las ortodoxias críticas. Herbert Marcuse (1991) señaló que «la defensa y la seguridad todavía son ítems grandes tanto en los presupuestos intelectuales como nacionales» (p. 211). En el clima actual de carrerismo implacable, competencia exacerbada, obsesión con la productividad y prácticas extendidas de disciplinamiento financiero en que vivimos nuestras (mayormente, para la mayoría de nosotros al menos) infelices carreras académicas, ¿qué tan lejos puede llegar la reflexividad?⁹ Y, ¿qué puede hacer por nosotros? ¿Para qué estamos aquí? ¿Hay límites que simplemente no podemos sobrepasar? ¿Dónde están y cuáles son?

En los tres casos referidos —políticas migratorias, *bullying antiqweer* y policía académica— el lenguaje lastima, creando una situación que impide cualquier tipo de diálogo. El Estado-nación, la sexualidad y la academia son cuidadosamente patrullados (Alexander, 2005; Butalia, 2000; Marcuse, 1991; Smith,

8 He explorado los fundamentos conceptuales de esta noción en el capítulo 1 de este libro. Son múltiples las perspectivas teóricas que proponen que lenguaje y saber juegan un papel significativo en las relaciones de poder. Friedrich Nietzsche (1989), Karl Marx (1978a, 1978b, 1990), Sigmund Freud (Cornelius Castoriadis, 1990; Peter Fleming, 2005; Kevin Floyd, 2009; Freud, 1986a, 1986b), Gad Horowitz (1977), Herbert Marcuse (1974, 1991) y Michel Foucault (1980, 1984, 1988, 1989, 1991a, 1991b, 1992, 1993, 2006) relacionan el lenguaje al poder de distintas maneras. Abrieron caminos para que otros los exploraran. Los estudios poscoloniales, la teoría *qweer* y las tendencias posestructuralistas en la teoría política también han politizado el lenguaje y el saber, argumentando que las formas de acercamiento a los objetos de estudio como el sexo/género y el Sur Global son en realidad parte del problema a abordar. Judith Butler (1990), Ernesto Laclau (Laclau y Mouffe, 2004) y Edward Said (2003) fueron particularmente útiles durante mis años como estudiante de licenciatura para explorar la política desde una perspectiva cultural. La conversación entre Butler, Laclau y Žižek (2003) fue, en este sentido, especialmente significativa. Politizar el lenguaje significa politizar el discurso académico. Para poder entender la política en profundidad, necesitamos explorar el papel que nuestros lenguajes y nuestros saberes tienen en ella. Reconozco que mi itinerario intelectual fue modelado por el eurocentrismo. Las metodologías indígenas y descolonizadoras (Kovac, 2010; Smith, 1999) comparten con los estudios críticos la perspectiva de que la subjetividad, la autolocalización y la narración tienen un lugar central en la producción de saber reflexivo. Que la dominación es también un proceso epistemológico es una premisa de la producción académica indígena, lo cual no es sorprendente dada la marginación a la que ha sido sometido este patrimonio universal de conocimiento.

9 Al defender la decisión de ir y volver en bicicleta todos los días desde su casa a la universidad como un «desplazamiento experiencial y exploratorio» intelectualmente productivo, Löwenheim (2014) afirma: «no quiero abrir aquí la caja de Pandora, pero contra esta crítica hacia mi supuesta pérdida de tiempo, tengo que preguntar, al día de hoy, ¿cuánto tiempo tenemos para pensar de verdad en la academia? Temo que no demasiado». Y agrega de manera convincente: «gran parte de la estructura actual de incentivos y limitaciones de la academia reproduce y aumenta el clima antiintelectual en las universidades» (pp. 30, 35).

1999). Me pregunto si este ejercicio violento de control es necesario al momento de toda construcción identitaria... ¿Cuáles son, si es que existen, las alternativas más allá de la formación de un «nosotros» (académico) reaccionario (Brown, 2010, 2013)?¹⁰ En cualquier caso, las heridas que dejan estas formas de vigilancia, y que dan forma a las circunstancias personales y sociales, deben ser tratadas analítica y políticamente.

¿Dictadura(s) de quién?

Nací en Montevideo, Uruguay, a finales de una dictadura que tuvo terribles consecuencias para la gente que me rodeaba. Tenía cinco años cuando tuvo lugar la transición democrática por 1985. Poco después, Uruguay desapareció de las noticias internacionales por años. Sin embargo, el horror siempre deja marcas, y el dolor nunca se va del todo (Agathangelou y Killian, 2009; Edkins, 2003; Kellermann, 2001; LaCapra, 2009; Scarry, 1987).¹¹

La dictadura afectó de forma directa a la mayoría de los académicos que entrevisté para mi investigación (véase capítulo 3 del libro). También dio forma a la textura de mi vida en casa. Mi madre era una militante comunista cuya familia estaba en peligro y en alerta constante. Su hermano y su esposo de ese entonces fueron encarcelados y torturados. Mi hermano Daniel fue secuestrado y golpeado salvajemente. Fue encontrado inconsciente varias veces en distintos parques. Mi

10 Tomo algunas palabras de la intervención de Wendy Brown (Resist Network, 2009). Brown (2010) teoriza este yo/nosotros reaccionario a través de una mirada psicoanalítica de la siguiente manera: «¿Qué hace que el ego, el «moi» consciente, se vuelva consecuente en estas batallas? «El ego defendido», decía Anna Freud, «toma la forma de actitudes corporales tales como la tensión y la rigidez, una sonrisa fija, desprecio, ironía o arrogancia». Paradójicamente, la defensa produce una fragilidad y amargura que, tomando de Wilhelm Reich, Anna Freud identifica como la «armadura de chapa del carácter», que, de nuevo, más que simplemente unirse al ego, lo transforma. La sombra de Hegel es discernible aquí a medida que las defensas van reduciendo la resiliencia, la adaptabilidad y la flexibilidad —los poderes— de la entidad que han de defender. (Consideren este efecto paradójico en el Estado de Israel actual). Es más, el ego así construido inevitablemente bloqueará no solo los impulsos o experiencias indeseables, sino el análisis mismo; donde el análisis no significa solamente el trabajo psicoanalítico formal, sino todas las formas de autorreflexión. El ego queda definido por estas defensas, no simplemente protegido por ellas. En consecuencia, se resiste ferozmente a someterlos al desarmado crítico» (pp. 128-129).

Según esta perspectiva, el análisis se vuelve un proceso político de apertura a las posibilidades del yo, desafiando el *bunker* simbólico y subjetivo que suponía protegerlo, pero que termina limitando de manera grave sus movimientos. Elizabeth Dauphinee y yo hemos teorizado la interacción entre ansiedad y lo que llamamos escritura fortaleza en la academia (Ravecca y Dauphinee, 2018). Las reglas de la academia también se vuelven rígidas, resisten el análisis y limitan el movimiento (en este caso, del pensamiento). Los enfoques narrativos, desde nuestro punto de vista, son un intento de quitarle los muros a la escritura académica.

11 Durante la dictadura uruguaya, de 1973 a 1985, el espacio privado y el terreno cultural fueron perturbados (Cosse y Markarian, 1996; Gil y Viñar, 1998; Giorgi, 1995; Paternain, Ravecca y Somma, 2005). Los horribles abusos han sido documentados en abundancia por, entre muchos otros, un valiente reporte llamado *Nunca Más*, publicado por un grupo de defensa de los derechos humanos (Serpaj, 1989). No recuerdo cuántos años tenía cuando lo leí, pero recuerdo la experiencia física del horror que esa lectura me provocó. Quiero destacar un importante proyecto llamado *Memoria para armar* que recoge los testimonios de mujeres que experimentaron los efectos nefastos de la dictadura. Algunos de estos textos fueron representados en una serie de obras del Teatro Circular de Montevideo. Todos estos son intentos de «hacer algo» con la experiencia del trauma que, en las palabras de Jenny Edkins (2003) «sucede cuando los mismos poderes que pensamos van a protegernos y dar seguridad [en este caso, precisamente las fuerzas de seguridad] se vuelven nuestros verdugos» (p. 4).

madre cada tanto recibía amenazas de muerte anónimas y llamadas telefónicas diciéndole que su hija (que en ese momento estaba jugando en el jardín de la casa) podría desaparecer en cualquier momento. Las familias son vehículos de experiencias políticas y de las emociones que éstas provocan (Fried Amilivia, 2016; Greco y Stenner, 2013; Kellermann, 2001). A pesar de no haber experimentado ninguno de esos eventos de manera directa, absorbí una repulsión profunda hacia el militarismo y el autoritarismo. Esta repulsión viajó conmigo hasta Toronto y de vuelta a Montevideo (*adendum* de 2022: y nos volvimos a ir a Toronto). Dicha disposición me llevó a entender el nacionalismo militarista y la brutalidad policial como redundancias grotescas, lo que parece resultar ofensivo para los liberales del Norte Global.

La política lo era todo en mi familia. Era más importante que el dinero y el amor. El dinero era despreciado, mientras que el amor y la vida personal eran subordinados a la búsqueda de *la justicia*. Y, sin embargo, absorbí el amor incondicional de mi madre y eso fue, en sí mismo, un gran entrenamiento para la vida y la política. El conocimiento también era parte del repertorio de las cosas importantes. Veo ahora la dimensión violenta de esta postura iluminista que subordina lo personal y lo emocional (y, algunas veces, al cuerpo). De cualquier manera, apreciaba la creencia de que la opresión podía ser superada con el conocimiento *reflexivo*. A pesar de Nietzsche y Foucault, o quizás enriquecida por ellos, esa creencia permaneció en mí.

Hoy en día me doy cuenta de que, para mí, la dictadura era (y todavía es) un puñado de historias contadas por otros. De hecho, yo experimenté la libertad liberal durante toda mi vida consciente. Pero esas narraciones fueron una parte crucial de mi realidad;¹² produjeron muchas emociones y pensamientos poderosos. La materialidad de esas memorias y el dolor que cargan son difíciles de aprehender con palabras (Edkins, 2003; Hite y Huguet, 2016; LaCapra, 2009; Scarry, 1987; Sneh y Cosaka, 2000). Crecí escuchando historias de la dictadura, recibiendo traumas y tesoros (¿tesoros traumáticos?): mujeres siendo salvajemente golpeadas por soldados y defendiéndose con sus zapatos de taco alto; mi abuelo (un doctor, poeta y político muy idealizado por mi familia) protegiendo militantes de izquierda de turbas violentas de derecha; la ignorancia de los *militicos* que declaraban solemnemente que «nuestra sociedad debe ser protegida de los testículos (sic) del comunismo» (queriendo decir tentáculos), que «Uruguay está a un paso del abismo y debemos avanzar», y que «ilas reuniones de más de una persona están prohibidas!». Pareciera que esa narración amarga e irónica del *primitivismo* de los militares se volvió una forma de resistencia y de cultivar

¹² Le podemos llamar discurso, lenguaje, o cualquier otra categoría que uno pueda elegir. A pesar de tener distintas implicaciones, en este contexto tienen algo muy relevante en común: la idea de que la forma en que se la tematiza es en sí misma constitutiva de la realidad.

la memoria colectiva sobre la dictadura.¹³ Esa memoria también conllevaba sus problemas.

Los *milicos*, se repetía, eran ignorantes y estúpidos. Curiosamente, en esa narración, algunas veces ellos (como colectivo) también eran *pardos*... una palabra que mezcla la clase y la raza. Me pregunto ahora sobre la extraña política en juego al burlarse de ellos. De alguna manera, cuando la clase media de izquierda militante era torturada por un *milico*, se generaba una inversión paradójica de la lucha de clases —escenario muy distinto al de Chile, donde los oficiales militares eran mucho más prestigiosos (y posiblemente más ricos)—. Estas dos dictaduras fueron muy parecidas y, sin embargo, también fueron muy distintas, como sabría algunas décadas más tarde gracias a mi investigación. En cualquier caso, esa extraña forma del racismo en la política de izquierda era paradójica y confusa para mí (luego me daría cuenta de que confusión y paradoja son buenos puntos de partida para hacer teoría).

No estaba *ahí* durante la dictadura, pero tengo muchos recuerdos de ella. Siendo niño, solía tener imágenes espectaculares en mi mente: tanques en la calle, soldados por todas partes cazando a mi madre y a sus compañeros. Era difícil entender que lo mundano seguía teniendo lugar durante la dictadura, y que de hecho era la única realidad para gran parte de la población. Más tarde me enteraría de que algunas personas ni siquiera se habían dado cuenta del cambio de régimen. Años después, hablando con Dora, una compañera de universidad mayor que yo que había sido militante de izquierda en los sesenta,¹⁴ me di también cuenta de que durante ese período mi madre y sus compañeros eran en realidad *jóvenes*. A pesar de la obviedad de este dato, hasta ese momento me imaginaba a mi madre, a Dora y a los otros como se veían en aquel presente, lo que de alguna manera me hacía sentir más conectado con su dolor, y quizás más indignado. La mía era una temporalidad dislocada, con todas las imprecisiones de la vida y la política.

La historia y la situación de mi familia forjaron mi relación con el mundo oficial de la política y sus instituciones. Éramos *los comunistas* (un insulto para mucha gente en ese momento); en el mejor de los casos sujetos sospechosos situados en los márgenes de la sociedad oficial. También aprendí el papel del saber en las relaciones de poder: años antes de leer a Gramsci, se me dijo muchas veces que, durante la dictadura, las escuelas en todos sus niveles se volvieron cuevas de adoctrinamiento y violencia simbólica (Tantas historias, de nuevo. Un día, uno de esos «educadores» designados por la dictadura, un militar sin credenciales académicas, aterrorizó a mi hermano Daniel y a sus compañeros al poner su arma sobre el escritorio —una manera no muy sutil de mostrar quién mandaba

13 Sobre la transmisión intergeneracional del trauma desde una perspectiva psicológica, véase Kellermann (2001), entre otros.

14 Mientras que el Partido Comunista optó por un camino pacífico hacia la revolución, otros grupos, como el Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros (MLN-T) eligieron la lucha armada.

en el salón de clases...)—. Después de la transición democrática, los medios de comunicación enmarcaron el debate público en los términos usados por la derecha, y los canales de televisión se convirtieron en otros antagonistas para mí. La inquietud y la experiencia del aislamiento no cesaron.

Cuando era niño mi madre solía recitarme poemas. Tengo un recuerdo remoto de lo raros que me parecían los textos manieristas de Gustavo Adolfo Bécquer. Los libros eran mi solaz en una situación de relativa privación económica y de rechazo de la vida burguesa. También eran aliados políticos. El conocimiento era muy apreciado en casa. A pesar de que el menú estaba muchas veces sesgado (la propaganda soviética era bienvenida, y supe leer todos esos sospechosos libritos de la comunista Editorial Progreso), la idea de que el pensamiento y la crítica eran parte de una vida cargada de sentido profundo estaba muy presente, y yo la atesoré. Los libros nunca estuvieron prohibidos, y el pensamiento nunca fue reprimido, como lo atestiguan mis extensas y obsesivas lecturas del Marqués de Sade y de Nietzsche, así como mi propio libro de poesía maldita escrito durante mis atormentados veintes. Eran gestos *en contra* de la narración de mi familia, pero situados en un registro que era percibido como legítimo. Ese marxismo podía volverse contra sí mismo y transformarse en algo diferente (No hay uno, sino múltiples marxismos, y todos ellos son experiencias vividas de opresión, liberación, o ambas, como las largas y aleccionadoras conversaciones con amigos de Europa del Este y otros lugares suelen recordarme).

Luego del período trágico de la dictadura, los académicos migraron en masa al liberalismo, y la democracia (liberal) se volvió un nuevo fetiche; yo me convertí en algo distinto que aún estoy descubriendo. Hay dos asuntos que me siento compelido a explorar: qué me hicieron estas experiencias —o sea, la dictadura y lo que vino después— y qué le hicieron a la disciplina que estudio (qué le hicieron a la ciencia política). Quiero saber más sobre el encuentro entre estos dos registros, y por eso es que estoy contando mi historia aquí, ahora.

Acabo de llamar a mi madre para confirmar algunos datos que aparecen en el párrafo que sigue. No pude hacerlo. Estaba yendo a Tristán Narvaja, una de las ferias de domingo más importantes en Montevideo, a buscar fruta y verdura fresca. El ruido de fondo hizo que la conversación se volviera muy difícil, pero pude, al menos, sacar una frase en claro: «al comienzo de los ochenta estaba militando mucho y solía llevarte a todas partes».

El 29 de diciembre de 1983 cumplí tres años. Ese mismo día, Germán Araújo terminó su famosa huelga de hambre contra la censura política,¹⁵ así que mi festejo de cumpleaños terminó (demasiado) temprano, y mi madre nos llevó a mi hermana y a mí a una gigantesca demostración organizada en su apoyo. De manera bastante inesperada, la manifestación pacífica fue reprimida con brutalidad con caballos y *chanchitas*.¹⁶ Alguien en la multitud gritó que estaban disparando y el pánico se propagó. Corrimos; corrimos muchísimo. Terminamos frente a las puertas cerradas de una parrillada llamada Taití. Mi madre mantenía firmemente apretada la mano de mi aterrorizada hermana. *Creo* que yo también estaba asustado. No sabíamos qué iba a pasar. Todo el mundo estaba empujando la puerta y gritándole al dueño: «¡por favor, abrí la puerta, abrí la puta puerta!». Finalmente, la puerta se abrió y esa multitud en particular, incluyéndonos, escapó de los bastones (o de algo peor).

Luego de escribir el párrafo de arriba, pude finalmente tener una conversación con mi madre sin ruido de fondo. ¡Y parece que mi historia contiene varios errores! Estoy mezclando dos situaciones distintas. En una de ellas estaba presente; en la otra no había ni siquiera nacido. Según mi madre, todo es cierto, pero la secuencia y los personajes de los eventos están mezclados. ¿Debería reescribir y corregir la historia? Me pregunto si la narrativa, con su tendencia positivista hacia la reconstrucción fáctica y al decir bien organizado (hasta cuando trata de ilustrar discontinuidad y ruptura), puede ser lo suficientemente reflexiva (Edkins, 2003; Hamati-Ataya, 2014).¹⁷ En este capítulo, elijo una dirección diferente: la de ir desplegando preguntas y explorando los sentidos. Y la de combinar narración, teoría y ciencia.

Creo que los otros recuerdan cosas sobre nosotros que hemos olvidado o que nunca supimos. No pienso tan solo en información, sino también en representación. El otro tiene piezas o pedazos nuestros. La lectura singular que el otro hace de nosotros contribuye a nuestra singularidad en el mundo. Es más: somos únicos *porque* estamos entre otros, como aprendí de los libros de Hannah Arendt durante esas eternas horas de preparación de clases en el pequeño garaje que funcionaba como sala de lectura en la vieja sede del Instituto de Ciencia

15 Germán Araújo (1938-1993) fue un periodista y político uruguayo. Fue el director de CX 30 Radio, desde donde se opuso sistemáticamente al régimen militar de derecha (1973-1985). Sus discursos radiales se volvieron un símbolo de la resistencia contra la dictadura. En 1984, en medio de la transición democrática, Araújo fue elegido senador por una coalición de grupos de izquierda identificada con el número 1001, miembro a su vez de una coalición progresista aún mayor llamada Frente Amplio, que eventualmente ganaría las elecciones nacionales veinte años después. Era un crítico feroz de la Ley de Caducidad, que impedía a los jueces juzgar los crímenes de lesa humanidad perpetrados por los militares. Era también una presencia constante en las conversaciones de mi familia durante mi infancia.

16 *Chanchitas* era el nombre popular que se le daba a los vehículos blindados usados por los militares con propósitos represivos, algunas veces para hacer secuestros.

17 Aquí, siguiendo a Löwenheim (2014), espero que al «identificar los límites de mi reflexión en este análisis subjetivo, pueda aprender más sobre la realidad que describo. Cosas que permanecen ocultas a mis ojos, o poco apreciadas, pueden ser muy visibles y muy importantes para otros lectores» (p. 22, énfasis en el original).

Política (ICP) de la Universidad de la República —en sí mismo un indicador de la pobreza de la universidad pública uruguaya en esa época—.¹⁸ Cuando alguien que te conoce muere, una versión de ti muere con él. Y porque nunca conocerás completamente esa versión de ti mismo, nunca estarás seguro de qué parte tuya acaba de morir: nuestra propia muerte no nos pertenece, y pasa desapercibida.¹⁹ Por suerte, mi madre sigue viva, y su versión del pasado expande y complica la mía, y viceversa.

En cualquier caso, las maneras en que recuerdo tienen efectos en los afectos y pensamientos que le dan forma a mi politicidad —la subjetividad y las relaciones sociales se encuentran en nuestros deseos, memorias y pesadillas—. La historia que acabo de contar me sucedió *a mí*. Es sobre mi familia, Uruguay, la disciplina, yo mismo, y la recuerdo. No la voy a corregir. Por lo menos no aquí ni ahora.

También recuerdo ver a mi madre llorando frente a nuestro televisor blanco y negro. El Voto Verde había perdido el referéndum contra la Ley de Caducidad, y esto significaba que la población uruguaya había decidido no juzgar las violaciones a los derechos humanos cometidas por la dictadura (véase capítulo 3 del libro). Era 1989 y yo tenía ocho años. Nos abrazamos, y pude sentir su dolor en mi pecho. El terrorismo de Estado, legitimado democráticamente: ¿cómo darle sentido a eso? ¿Qué tipo de emociones y preguntas se abrieron ese día? El abuso y la impotencia eran marcas de la dictadura, y la transición a la democracia liberal prolongó ese profundo trauma y ese sentimiento de traición. La justicia social, pateada en la cabeza miles de veces por las botas militares, era abandonada agonizante por las instituciones de la democracia liberal.

Mis profesores no problematizaron la calidad de la democracia que dejó a mi madre llorando y temblando. Ellos también estaban traumatizados: el dolor que la dictadura imprimió en cuerpos y almas transformó la relación de los científicos políticos con el socialismo y la democracia liberal. El primero pasó a ser despreciado; la segunda adorada. Culpaban al radicalismo, en la academia y más allá, por contribuir a la polarización política y al colapso de nuestra democracia. Culpaban a la izquierda por su obsesión con la igualdad y por no importarles demasiado el Estado de derecho. En otras palabras, mis profesores, muchos de ellos con un pasado de izquierda, se sentían ideológica y políticamente culpables. Se volvieron liberales y elitistas. Celebraban a los mismos partidos políticos que, en el nombre de proteger la democracia, impedían a los jueces hacer su trabajo.

18 En el Uruguay de ese entonces, no era extraño empezar a trabajar como profesor universitario bastante temprano, apenas terminada la licenciatura. Aun así, fui bastante precoz: tenía veinticinco años cuando comencé a enseñar Teoría Política Contemporánea, un curso desafiante que cierra la Licenciatura en Ciencia Política; algunos de mis estudiantes eran mayores que yo.

19 Sin otros simplemente no podemos existir. Ya todos sabemos esto (y gente inteligente nos lo ha enseñado, desde Aristóteles hasta Arendt), pero en este texto que estoy escribiendo ahora, quiero experimentar y *sentir* la teoría; porque experimentar y sentir la teoría es relevante teórica y políticamente.

El liberalismo siempre se está violando a sí mismo —constantemente viola sus propios principios en beneficio de los poderosos—. En su núcleo, todavía es la ideología de los propietarios y de la esclavitud (Losurdo, 2011), incluso luego de democratizado.²⁰ En el Uruguay de la postransición, el derecho a la propiedad privada y los militares fueron protegidos, y el orden y la estabilidad impuestos. Ese *imperio de la ley* sagrado, celebrado por mis profesores, era una verdadera injusticia. Y fue esta violencia (autoinfligida) la que finalmente me llevó a obsesionarme con la política de la ciencia política.

Masculinidad positivista y heterosexualidad de la ciencia política

¿Qué cosa fuera la maza sin cantera?
Silvio Rodríguez (*La maza*, 1982)

Urvashi Butalia (2000) dice que necesitamos tener «un lenguaje que describa nuestra experiencia, que le dé sentido» (p. 200). Pero para mí, por muchos años no hubo palabras. En un mundo personal tan lleno de libros y frases elocuentes, no había una sola palabra (permisible) para nombrar mi experiencia. A mis dieciséis años, en una de nuestras primeras sesiones, Cristina, mi psicoanalista, pronunció una aterradora: homosexualidad. Me cubrí la boca con las manos y grité: «¡No!». Poco a poco, con gran lentitud los vocabularios para sanar se irían forjando. A mis veinte, escribí una nota para *Brecha*, un respetado semanario uruguayo, en la que podría finalmente poner en palabras mi experiencia y mis circunstancias.

La publicación de ese texto fue un momento muy especial para mí (años más tarde, para ese mismo semanario, escribí un artículo sobre «La política de la ciencia política», otro ejercicio de autorreflexión). Cristina cada tanto se refiere a ese texto en nuestras sesiones. «Au commencement, il y a l'injure [En el comienzo, está la injuria]», insistía Didier Eribon (2001, p. 29). Su libro me habló, habló

20

Asumo el «reduccionismo» en el que estoy cayendo en este análisis. Para una exploración más sutil de este itinerario del liberalismo transatlántico, véase Adcock (2014). Sin embargo, como se argumenta en ese libro, el liberalismo se «democratizó», lo que significa que no era inicialmente democrático. También era la lengua del patriarcado, del racismo y del colonialismo, que envuelve a su vez la historia política de la ciencia política. Como Adcock (2014) observa: «La conversación sobre el “sufragio universal” y la “democracia” en este momento no contemplaba, como hacemos hoy en día, como adversa a estos conceptos la exclusión racial y de género de los derechos políticos. Los supuestos excluyentes sobre lo que *no* estaba en juego cuando la política estadounidense se estaba caracterizando en términos de un creciente “sufragio universal” y “democracia” serían, a su vez, extendidos por la ciencia política estadounidense a medida en que se fue desarrollando en las décadas siguientes. En los capítulos que siguen, cuando trate a los científicos políticos comprometidos con la “democracia”, la exclusión racial y de género será un factor de fondo constante. En ningún momento esta exclusión fue reconocida por los científicos políticos que estudio como un desafío a sus puntos de vista sobre Estados Unidos pos-1820 pensado como “democracia”. ¿No se tendrían que explorar teóricamente estas características, en lugar de abandonarlas a la lógica aditiva a través de la cual, más tarde, género y raza serán incorporados en el lenguaje de la democracia?»

sobre mí. Y la simple reseña de un libro se volvió un manifiesto, un texto que venía desde lo más profundo, elaborado para otros.²¹

En el comienzo, hay un ataque polimorfo, afirma Eribon, y está la injuria. *En el comienzo hay la injuria.*²² La humillación crea un dolor perturbador. Los residuos de la vergüenza y de la culpa, al no ser uno lo suficientemente fuerte como para defenderse, se acumulan y envenenan —uno no puede defenderse de la homofobia porque eres culpable, porque están diciendo la verdad: eres un insulto. Yo era un insulto—. No es claro el lugar de las fuerzas que atacan... ¿afuera o adentro? ¿Ambos? Esta experiencia te deja en una soledad profunda, inexplicable: se está solo frente a uno mismo porque el yo no es propio. Me sigo preguntando cómo comunicarle esto a las personas que no lo han experimentado. La crítica a la corrección política, de moda hasta entre los autoidentificados progresistas del presente —con su ciega celebración de la libertad de expresión y su orgullosa falta de empatía—, tiene un resultado terrible: la trivialización (otra vez) del dolor que conlleva la discriminación. La banalización del dolor ajeno nunca será progresista, crítico o de izquierda (Ravecca, 2017a, 2017b).

Lo político es personal porque la política afecta la vida: el marxismo, para mí, ha sido homofóbico y *queer* a la vez.²³ Yo lo hice *queer* (A su tiempo, la subjetividad afecta lo político). Algo similar puede decirse sobre la cultura secular y racionalista de cierto Uruguay: el discurso de mi familia sobre la justicia y su firme ateísmo me ayudaron a hacer sentido de mí y mis circunstancias; fue definitivamente útil también, de una manera más estratégica, cuando salí del clóset

21 Sobre las operaciones de la homofobia en Uruguay, véanse Ravecca (2010a, 2013); Ravecca y Sempol (2013); Sempol (2008, 2010) y, especialmente, Sempol (2013). Sobre las operaciones de los discursos de la tolerancia, véase Gioscia y Carneiro (2013).

22 Lo que importa aquí es la apropiación experiencial del trabajo de Eribon, no la evaluación de qué tan *queer* o *radical* es este libro. Los libros son criaturas biográficas.

23 No hace falta aclarar que esto no refiere tan solo a la experiencia personal, sino a la complicada relación histórica entre la política socialista, incluyendo la teoría marxista, y las luchas por la igualdad de género y libertad sexual. El estudio de Geoff Eley (2002) muestra cómo, en Europa, las fuerzas de izquierda han sido, en general, indiferentes a, y hasta hostiles con, las luchas feministas y anticoloniales. La experiencia sudamericana no es diferente, y la izquierda uruguaya no fue la excepción. De hecho, la discriminación contra los «homosexuales» era una práctica común en los grupos moderados y radicales de izquierda, incluso después de la transición democrática a mediados de los ochenta (Sempol, 2008, 2010). Mi familia era activa en el (a veces de manera sutil, otras veces no tan sutilmente) homofóbico Partido Comunista y, cuando niño, escuché historias sobre camaradas *homosexuales* que fueron casi expulsados por sus compañeros. Recuerdo a mi madre diciendo que ella y otros protestaron contra eso porque «era injusto». Recuerdo otro comentario sobre un militante gay quien, en contra de todo pronóstico, no traicionó al partido cuando fue atrapado y torturado por los militares. Resistió la tortura sin «hablar», y todos quedaron sorprendidos. El marco de esta historia es problemático desde cualquier ángulo, y revela mucho del tipo de alteridad al que las personas *queer* fueron sometidas por las familias y partidos políticos «progresistas». En términos teóricos, en 1935 Sigmund Freud le dijo a una madre que la homosexualidad de su hijo no era una enfermedad (1951, pp. 786-787). Alrededor de esa época, las reflexiones conservadoras de Antonio Gramsci sobre la «cuestión sexual» describían la homosexualidad como «bestialidad» (2008, p. 295). El marxismo es, por supuesto, un cuerpo complejo de práctica y teoría; si ha marginado a ciertos sujetos y luchas, también generó resistencia a esa marginación desde sus propios márgenes. Anderson (2010), McNally (2002), Roediger (2017), la tradición del pensamiento marxista y de la economía política feministas (Hennessy, 2000), y un llamado reciente a más colaboración entre las perspectivas *queer* y marxistas (Floyd, 2009; Sears, 2005), entre muchos otros, son signos de esta complejidad. Por todo esto, el marxismo puede verse como homofóbico y *queer* a la vez.

con ellos. Pude movilizar su propio vocabulario para desafiarlos, haciendo que sus propias creencias jugaran a mi favor. Si eran defensores de los marginados, los pobres, los oprimidos, y si estaban en contra del dogmatismo y del lado de la ciencia, ¿cómo podían oprimirme a mí?

Recuerdo compartir con mi madre la carta que Sigmund Freud le escribió a otra madre de un «homosexual», diciéndole que la homosexualidad no era una enfermedad. Esto contrastaba con Antonio Gramsci, quien pronto sería un aliado fundamental para desafiar la concepción misma de política de mis profesores, aunque fuese enemigo de los «sodomitas». Más tarde muchas veces escribiría «Fuck you»²⁴ en los márgenes de *Los cuadernos de la cárcel*. Y, sin embargo, mi amor y compasión por Gramsci persistieron, lo que en sí mismo es un signo de la complejidad de la política y de los afectos. Al final, el violento racionalismo moderno del comunismo uruguayo, mediado por Freud, demostró ser capaz de devenir *queer*.²⁵ No elegí mis circunstancias materiales y discursivas, pero hice mi parte para darles forma —el marxismo y la política *queer* hacen que *historia* y *narrativa* se crucen—. Mi familia cambió con la transformación del país, volviéndose más y más abierta. Al principio fue difícil. La aceptación total llevó tiempo, y creo que está siempre en curso.²⁶ Siempre sentí el amor de algunos, y quizás eso es lo más importante.

Mientras tanto, la ciencia política *mainstream* en América Latina, siguiendo su modelo de rol estadounidense, se obsesionó con las instituciones democráticas y la tolerancia política. Sin embargo, al igual que la izquierda «antidemocrática» que tan duramente (auto)criticó, ha sido también bastante homofóbica: la sexualidad no ha sido vista como material para la democracia ni en la teoría ni en la práctica. Al menos no hasta hace poco tiempo. La homofobia dentro de la ciencia política ha sido, para mí, una experiencia vivida, más que una entidad abstracta. Es bastante increíble lo poco liberales que pueden llegar a ser los liberales...

Era la primera vez que iba a la fiesta de despedida del año del ICP. Recién había comenzado a trabajar diez horas semanales en la institución y mi (simbólico) salario eran alrededor de cien dólares mensuales. Tenía veinticuatro o veinticinco años. Todo esto era importante: me estaba volviendo parte de la comunidad de la ciencia política, y estar allí era una señal de este logro tan significativo. También me sentía incómodo y nervioso: los cientistas políticos hombres al comienzo del siglo XXI solían ser agresivos y prepotentes sin ningún tipo de

24 N. de T.: Originalmente en inglés.

25 Una alianza estratégica en apariencia extraña, si pensamos en la crítica que el feminismo y la teoría *queer* le han hecho al psicoanálisis. Las teorías y los nombres carecen de esencia, pero tienen historia.

26 La condición incompleta de la aceptación, creo, puede leerse aisladamente del *asunto gay* para que alcance su completo potencial teórico y político.

reparo. Hoy puedo lidiar con eso fácilmente. Es hasta entretenido. Quizás de alguna manera devine uno de ellos. Pero en esa época yo era vulnerable.²⁷

En un momento, un colega mucho mayor que yo dijo en voz muy alta, casi gritando, que no entendía por qué los maricones de la universidad no *confesaban*. Sus palabras golpearon mi estómago con ansiedad paralizante. Ahora pienso que la escena se parece a la declaración de *fe democrática* que la dictadura había obligado a hacer a la gente, y a su clasificación de sujetos en categorías A, B y C. Ser marcado con un C significaba que se era una amenaza para la nación, que se era un indeseable. Ahora estábamos en tiempos democráticos, pero para este académico progresista y liberal, yo era C. Tenía que *confesar* que «era puto». Me quedé en silencio: un silencio silenciado. En nuestra mesa había un hombre mayor que yo asumí era gay. No sabía si la «broma» estaba dirigida a mí, a él, a los dos, o si era otro comentario de matón tirado al viento. El hombre mayor y yo no construimos ningún tipo de solidaridad. No podíamos hacer nada. El horrible sentimiento de transparencia me asaltó de nuevo: el miedo y la ansiedad infantil de antes de entrar a clase. De ir al liceo. A la escuela. Al ICP. Me volví a romper.

El espacio de la ciencia política tiene señalizaciones y caminos de una sola mano, y esto no involucra solo a la ideología dominante y al liberalismo. La sexualidad de nuestra disciplina es una extensión de la masculinidad agresiva de la política oficial.²⁸ La homofobia, adentro y fuera, afectó mi manera de ser un cientista político durante esos años. Dictó con quién me vinculaba intelectualmente dentro del departamento, y con quién hablaba en general. Esas no eran elecciones libres. Las marginaciones frecuentemente se magnifican unas a otras: mis preferencias teóricas (digamos, Michel Foucault sobre Anthony Downs) y mi falta de embeleso por la democracia liberal eran, de alguna manera, una forma adicional de *queerness*, de rareza académica. Que la ciencia política que me enseñaban mis

27 En relación con este asunto de la masculinidad en la ciencia política y su poder performativo, esto es algo que siempre me llamó la atención: cuántas son las mujeres que ejercen *dentro* de la ciencia política una especie de identidad académica agresiva y masculina. Sé que mi observación es enormemente problemática (¿por qué tendría que asumir que las mujeres son «femeninas»?), y ¿qué significa eso, después de todo?), y, sin embargo, tanto en los enfoques académicos como en la interacción personal, observé esto muchas veces. Niki Johnson, una académica feminista que vive y trabaja en Uruguay, con delicada ironía me lo mencionó en una conversación, «¡Hay que ser dura y buena con las gráficas y los números para ser respetada!». Dentro de la ciencia política *mainstream*, el muchachote machista-racionalista es una fuerza centrípeta con el poder de darle forma a su entorno.

28 La política sexista en la cultura de la disciplina necesita ser explorada en profundidad, una tarea que va más allá del alcance de este libro. Particularmente, el antiintelectualismo masculino y el desprecio por lo no convencional es una tendencia que he observado a través de las fronteras de distintos departamentos y conferencias internacionales. Judith Shklar (1989) tiene algunos comentarios fascinantes vinculando la política estadounidense en la era macartista y los cambios dentro del ambiente de la ciencia política: «Los efectos del macartismo fueron menos crueles e inmediatos que sutiles y latentes... Lo que hizo fue aumentar todo un rango de actitudes que ya estaban allí. Los jóvenes académicos se jactaban de no ser intelectuales. Entre muchos, no se toleraba ninguna conversación excepto deportes y chuserío esnob. Se aclamaba una especie de humor de vestuario poco agradable, falso y que ostentaba masculinidad... Más perjudicial era que mucha gente que debería ser más sensata se burlaba de los pobres, de los estudiosos, de los poco convencionales, de los cerebritos, de las personas que no se parecían al modelo grosero y extravagante del verdadero hombre estadounidense de clase alta a quien habían conjurado en su imaginación. Para muchas mujeres con cierto nivel de refinamiento o intelectualidad, eran compañía poco atractiva» (p. 7).

profesores no reflexionara nunca sobre la regulación de identidades y cuerpos que había afectado tanto mi vida —y aun peor, que ejercieran tan abierta y orgullosamente formas de poder que subordinaban a mujeres y a las minorías, un poder que no tenía lugar ni nombre en su concepción de la política— me hizo sospechar de ella. ¿Era la ciencia política un lugar de despolitización? ¿Era la ciencia política un lugar y un discurso para la naturalización del status quo (político y sexual)? La ciencia política *mainstream* necesita una crítica política y sexual, y la memoria de las opresiones vividas dentro de la disciplina necesitan ser escritas en Uruguay, en América Latina, en otros lugares... a pesar de ser disruptivas. A pesar de sonar *fuera de lugar*. Porque es ese estar fuera de lugar lo que ejerce el daño. No que se lo escriba.

Recuerdo otra fiesta donde otro académico *senior* contó una historia «graciosa» sobre un famosísimo jugador de fútbol. Aparentemente su equipo había estado implicado en la violación de un *maricón* (palabra del susodicho profesor) y le habían preguntado en una entrevista si había participado de eso o no. En un comienzo, el jugador sugirió que sí. El profesor creía que la situación del jugador de fútbol violando a una persona era graciosísima. Más tarde vi a un colega borracho simular tirar algo de su silla solo para agarrar del cuello a su interlocutor masculino y jugar a forzarlo a hacerle sexo oral imaginario. Otro día escuché en la facultad un comentario discriminatorio hecho por uno de mis profesores mientras se iba apurado, quizás volviendo al salón de clase. Otro profesor, más divertido que molesto, le gritó «¡Homofóbico!» en un tono que daba a entender que no se burlaba de los homofóbicos, sino de los homosexuales. En un almuerzo elegante, un profesor mayor —educado, formal, conservador— expresó su indignación sobre los rumores de que uno de los líderes del (conservador) Partido Nacional había ejercido violencia de género sobre su esposa. Para él eso era un asunto privado. Varios de mis profesores y colegas me llamaban (o me llaman, no lo sé con certeza) *Rebecca* para burlarse de mí en sus conversaciones. La mentalidad fenomenalista (Jackson, 2011), interesada en la evidencia empírica como sustento de las afirmaciones, habría alcanzado todos sus criterios si su objetivo fuera probar el sexismo y la homofobia en la ciencia política uruguaya y latinoamericana.

*Quiero irme.
Voy a irme. Tengo que irme.
Me fui.*

Años después colaboraría ocasionalmente con el protagonista de la primera historia. Nuestra conversación cambió; Uruguay ha cambiado. Creo que él cambió. Pero, sobre todo, cambié yo. Hoy en día hay un área de género y diversidad sexual en el ICP. Enseño teoría *queer* en uno de mis cursos y critico el matrimonio gay (aprobado por el Parlamento uruguayo en abril de 2013) y su cooptación neoliberal. Es cierto: la ciencia política *mainstream* no reflexiona críticamente sobre

la democracia liberal ni sobre el liberalismo en Uruguay, pero se ha debilitado la intolerancia contra los enfoques críticos. En octubre de 2016, fui invitado a una mesa de debate por el décimo aniversario de la Asociación Uruguaya de Ciencia Política. Nadie se opuso explícitamente a mi reclamo de que teníamos que darle lugar en nuestra disciplina a la teoría crítica. Quizás porque los mecanismos de poder se están desplazando hacia cómo la carrera universitaria se concibe y se regula en la dirección de una especie de *Homo economicus* académico (Brown, 2015; Shepherd, 2016). La universidad neoliberal (o al menos neoliberalizada) admite la producción de teoría crítica en tanto una mercancía más (Keucheyan, 2013; 2016). En efecto, ese era el foco de la intervención de David Altman ese día: los profesores del ICP tienen que «trabajar más» (publicar en revistas de alto impacto, dar más clases, etc.). Adicionalmente, la actitud de macho omnisciente que te mira como si estuvieras diciendo cosas sin sentido si no eres un positivista duro no ha desaparecido.

Todavía habitamos la trampa positivista que, por definición, es una trampa con género. Hace poco tiempo en un seminario interno se me indicó que la investigación debería eludir la ideología a través de la purga de términos *normativos* como *neoliberalismo* —como si las palabras desnudas, y no la teoría, fueran el combustible de la ciencia—. Que exiliar palabras aparezca como antídoto contra la subjetividad revela que la pobreza epistemológica no ha sido superada. La solución cosmética en el nivel del lenguaje en su sentido más llano hace una pantomima de neutralidad que naturaliza los sesgos dominantes como objetivos mientras ignora programas de investigación enteros sobre el neoliberalismo (Amadae, 2016; Brown, 2015, 2017; Harvey, 2005; Menéndez-Carrión, 2015; Saad-Filho y Johnston, 2005).²⁹ Desde mi punto de vista, la conciencia de cómo nuestras lentes teóricas enmarcan la realidad social es lo que puede protegernos de la arbitrariedad: la objetividad es el escondite perfecto de pasiones, traumas y poderes.

¿Cambios que no cambian? ¿Variaciones de lo mismo? Solo hasta cierto punto. No estamos atascados. Los cambios personales y sociales sí reformaron las relaciones de poder, adentro y afuera. Para mí, la autoexploración, el psicoanálisis, y la teoría crítica hicieron que las palabras aparecieran y se quedaran. El silencio y el cuerpo —la infraestructura misma de nuestra existencia humana— también comenzaron a significar algo distinto. Algún día quiero escribir sobre teoría crítica y yoga (uno de los muchos regalos para la vida que me dio Toronto).

Aprendí el registro del amor y del cuidado por el otro de mi madre. En términos políticos, creo que ese registro es también uno de compasión *vis-à-vis* una

29 Amadae (2016) es una exploración profunda del papel de la teoría de juegos en las mutaciones y rupturas internas del liberalismo. Señala que la teoría de juegos reinterpreta la noción de racionalidad para divorciarla del apego original a su principio del *no daño*, por lo que, para la economía política neoliberal, «el principio del *no daño* en la raíz del liberalismo clásico ya no anima, ni en teoría ni en práctica, el accionar racional de los actores, quienes en su lugar buscan ganancia a pesar de los otros» (p. XVI).

eticidad gélida. Hasta no hace mucho tiempo, a muchos de nosotros se nos negaba la posibilidad del amor y de tener un hogar que trascendiera a nuestra madre, nuestros amigos, nuestro gato. La imposibilidad del amor es una circunstancia muy política: es socialmente producida, también por las formas *enclosetadas* de ciencia política y por aquellas teorías que naturalizan esta forma específica de opresión (incluyendo el marxismo homofóbico). La homofobia es como una guerra que destruye las infraestructuras del amor con las que uno cuenta. Esas infraestructuras necesitan ser reconstruidas; el proceso de construcción es en sí mismo un logro político y personal, y tiene que ser celebrado. El terreno de las emociones y de los afectos ha sido conquistado por muchos. El espacio se ha expandido, adentro y afuera. En los últimos años, la dialéctica de mi existencia entre Toronto y Montevideo (y, desde hace menos tiempo, Nueva York y otros lugares) han expandido y texturado mi rango de movimiento y experiencia. Todo esto es político no solo porque *lo personal es político*, sino porque lo político *ya era*, desde siempre, personal: es la vida de la gente la que está en juego y la que es afectada por las conversaciones y las decisiones públicas.

Recuerdo mi sonrisa profunda cuando me enteré de que Carlos Real de Azúa, el gran intelectual y *padre* de la ciencia política uruguaya, era *homosexual (gay)* no formaba parte del vocabulario disponible en el Uruguay de su época.³⁰ Esto ocurrió en 2007 en una conversación casual luego de un seminario en el CLAEH.³¹ «Lo sabía», pensé. «La torturada sinuosidad de su escritura siempre estaba diciendo algo más». Tulio Halperin Donghi, el orador principal del evento, no se sintió cómodo cuando compartí mi reflexión con él: declaró que la homosexualidad no tenía ninguna conexión con la personalidad de Real de Azúa como escritor.³² Luego caminé al norte por la calle Zelmar Michelini (otro hombre asesinado por la dictadura) para unirme a la marcha anual de la diversidad (sexual) en el centro de la ciudad.

«Nunca fui feliz en mi departamento». Eso dije como orador invitado en un panel que en 2015 lanzaba un número especial de la *Revista de Ciencia Política* enfocado en el estado y desarrollo de la disciplina en América Latina. Hablé sobre

30 Carlos Real de Azúa (1916-1977) es uno de los pensadores uruguayos más relevantes. En clases y en foros académicos es reconocido como el padre de la ciencia política en el país por sus agudos análisis históricos y políticos. Sus libros constituyen un componente esencial de cómo la sociedad uruguaya se representa a sí misma. Véase, por ejemplo, Real de Azúa (1984). Para una exploración del autor más profunda, véase el Capítulo 3 de este libro.

31 El Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) es un centro académico sin fines de lucro de educación terciaria e investigación en Uruguay, inspirado en ideales cristianos y progresistas. Durante la dictadura, las instituciones educativas públicas estaban bajo el escrutinio militar. El CLAEH fue un importante refugio para la investigación social y la vida académica. Sigue siendo una institución muy activa. Por más información, véase el Capítulo 3 de este libro.

32 Halperin Donghi (1987) parece aludir elípticamente a la homosexualidad de Real de Azúa, percibida, en su época, como su extravagancia más radical. José Rilla (2021) y Gustavo Espinosa (2016) también se refieren a ella, y el último menciona que la sexualidad de Real de Azúa era parte de las anécdotas del medio cultural montevideano. Añade que esta condición no dejó signos visibles que pudieran ser detectables en su escritura. No estoy tan seguro de eso (véase Espinosa, 2016).

la homofobia en la ciencia política frente a muchos de mis colegas uruguayos y latinoamericanos: después del evento, apenas podía caminar; me sentía triste y exhausto. Me quedaron grabadas sus caras de desaprobación; quizás de verdadero asco. En momentos de tensión entre los logros feministas y una agresiva política reaccionaria (Dragiewicz, 2008; Faludi, 1991; Van Wormer, 2008),³³ izquierdistas quejándose del *totalitarismo* de lo políticamente correcto³⁴ y demostraciones en contra de la educación sexual,³⁵ parece que muchos de nosotros (personas *queer* y otras minorías) tendríamos que sentirnos bien y dar las gracias porque en algunos espacios ya no nos insultan ni se burlan de nosotros abiertamente. Un querido académico *queer* me dijo que no hay discriminación en nuestra facultad y que las referencias antirracistas y a la diversidad sexual del programa de mi curso de teoría crítica podrían ser entendidas como exageradas y artificiales. La pregunta, entonces, se mantiene: ¿cuándo la discriminación y la opresión cesan? Experiencias y eventos de lo más variados revelan que no han cesado aún. Yo todavía las veo en plena actividad, adentro y afuera. Es cierto: han cambiado de lugar, se han desplazado. Las condiciones de poder se han trastocado en Uruguay y más allá, pero las estructuras móviles y complejas de racismo y homofobia siguen presentes. Uruguay es tan progresista en cuestiones de género como Charlottesville, Virginia ha superado el racismo mientras recibe una manifestación que incluye simpatizantes del Ku Klux Klan y nazis.³⁶ En muchos contextos todavía tengo que pensar dos veces antes de referirme abiertamente a mi compañero en mi vida diaria y profesional. Y eso es injusto. Si esa es mi realidad... es difícil aprehender cuán dura es la experiencia para las poblaciones vulnerables, particularmente las personas trans que, según los reportes

33 Dado su limitación y ambigüedad política, evito el término *backlash antifeminista*. Sobre este asunto, véase Braithwaite (2004).

34 Instantáneas de un nuevo terreno político y cultural: mientras que la elección de Donald Trump plantea un claro desafío para los defensores de la igualdad racial y de género, el gran apoyo público expresado online a la feroz crítica a los estudios de género y a lo políticamente correcto del profesor de la Universidad de Toronto Jordan Peterson, revela que Canadá también aloja un discurso conservador en ascenso. América del Sur no es una excepción: en Brasil, en 2017 Judith Butler fue atacada en un aeropuerto, y hubo protestas durante sus conferencias; en Argentina, un agresivo discurso conservador ha vuelto luego de la elección de Mauricio Macri. Y en Uruguay, el semanario *Voces* se ha vuelto una de las principales voces de protesta contra lo políticamente correcto. Estos ataques contra la justicia social son una mezcla ideológica que tiene que ser tratada con seriedad: cuando aparecen en el campo de la izquierda, es reactivando la centralidad de la lucha de clases para desmerecer la relevancia de otras formas de opresión. Algunas veces, esta perspectiva relaciona el feminismo a la agenda de un neoliberalismo global impuesta por ONGs y poderes extranjeros. En contraste, Peterson ve la proliferación de pronombres de género como parte de un proyecto de izquierda global y radical de dominación. En el caso de Estados Unidos, la constelación de discursos alrededor de la campaña de Trump separa activamente a la clase obrera de las minorías raciales y de género, representando a las primeras como blancas, y situando en lo conceptual a dichos sujetos como enfrentados entre sí. Todos estos son ejemplos de un ambiente desafiante que requiere innovación ideológica y repensar la relación entre lo cultural y lo económico, en particular en la política de izquierda. Además, el apoyo que Peterson ha recibido por activistas trans como Theryn Meyer es también un llamado a la innovación teórica y política (véase TVO, 2016). ¿Cómo podemos lidiar con el hecho que una activista trans afirme el orden binario sexual que ha sido problematizado por los estudios *queer* y de género?

35 Véase Martínez (2017).

36 Como ya se sabe, la discusión en torno a la raza y al racismo es, en Estados Unidos, extremadamente tensa en estos momentos.

oficiales del Uruguay, son expulsadas del sistema educativo y tienen una expectativa de vida más baja que el resto de la población (Ministerio de Desarrollo Social [MIDES], 2017).

[*Adendum* de 2022: un fin de semana de tantos en que camino por Toronto con Andrew, mi compañero en la vida. Transitamos todas las diversidades posibles, y estamos de acuerdo en que sí, claro, es profundamente problemático que todes nos encontramos en el mercado, en que el neoliberalismo es una maquinaria perfecta de cooptación y, sin embargo... vemos a una pareja de personas negras en que una tiene pollera y barba... la otra se ve como una mujer convencional (ay de las palabras que acarrearán violencias de siglos y no sabemos cómo habitar de un *modo otro*). Elles caminen seguras y con estilo, sonrientes; indiferentes a mi mirada, quizás un tanto intrusiva demás para la costumbre canadiense. Y seguimos encontrando más y más personas diversas en todos los aspectos. Y puedo respirar hondo. Lo hago: siento el aire yoghi en mis pulmones. La seguridad que exuda el andar de esos otros hace que a su vez nosotros dos nos sintamos profunda, existencialmente seguros. «Gracias, Toronto», pienso. Es un día precioso, soleado; me siento bien. Y entonces recuerdo los paisajes de Islandia, no solo los volcanes y los glaciares y los géiseres; ni únicamente los museos y el arte en las plazas de Reykjavík. También la ausencia de pobreza. Al menos en términos relativos (no hay capitalismo sin rincones de miseria). Y Toronto se ensombrece bastante. Y ni qué hablar la lejana Montevideo, donde la gente recurre en masa a las ollas populares (o lo hacía hasta hace pocas semanas). La simultaneidad de la belleza y la fealdad del mundo —y del tiempo— nos eleva y derrumba a la vez, y no hay vocabulario teórico que pueda nombrar la experiencia de eso. Importa poco que me digan que la ciencia social no es literatura. Hay que levantar la mirada... en muchos sentidos. Yo quiero poder hablar en mi profesión de lo que me importa, lo pueda controlar *metodológicamente* o no.]

El amor por la ciencia política y sus complicadas temporalidades y geografías

La empatía con el vencedor invariablemente beneficia al dominador.
Walter Benjamin (1969, p. 256)

En los Estados Unidos, algunos autores canónicos de la ciencia política, como Gabriel Almond y Sidney Verba (1963), elogiaron la democracia estadounidense por ser la más cívica y humana del mundo, mientras ignoraban los horrores de la segregación racial dentro del país, y del imperialismo fuera de él. Verba sería más tarde, paradójicamente (o para nada paradójicamente) el coautor de un manual de metodología muy leído donde se les recomendaba a los investigadores

no permitir que sus subjetividades y posiciones políticas contaminaran el análisis de la realidad (King, Keohane y Verba, 2000, p. 25). En el otro extremo de las Américas, la ciencia política uruguaya fue institucionalizada después, luego de la transición democrática de 1985. Ninguno de mis profesores tenía ningún tipo de simpatía con el gobierno militar que, con el apoyo de Estados Unidos, había oprimido a los uruguayos desde 1973 hasta 1984. Muchos de ellos tenían, en cambio, una historia de compromiso con organizaciones de izquierda, y habían sido traumatizados por la dictadura y por el colapso de la Unión Soviética. Trataron de deshacer su pasado dogmático con otro dogma, abrazando de forma radical el liberalismo y el pluralismo (estadounidense).³⁷ Todavía me enojo cuando pienso en lo absurdo de la empresa. Alguien me dijo que había escapado de la «iglesia marxista» que había contribuido a la polarización política. «Y después saltaron rápidamente a otro templo, que contribuyó al neoliberalismo y a la injusticia», pensé yo.³⁸

Durante los noventa, junto a la consolidación de la hegemonía estadounidense en la región, apareció el discurso de la moderación y de la razonabilidad. En Uruguay, la ciencia política neopositivista y liberal ganó su lugar en —y contribuyó a producir— el espacio privilegiado del *centro*, ganando crédito político como democrática y crédito epistemológico como ciencia objetiva, una combinación de atributos a la vez extraña y potente. El marxismo y el socialismo fueron rechazados y ridiculizados no solo en los medios de prensa, sino también en las aulas. El liberalismo puede convertirse en estalinista a su modo, y eso fue lo que pasó (Guilhot, 2001; Ravecca, 2017a). El liberalismo dogmático demostró ser intelectualmente tan opresivo (y tan soporíferamente aburrido) como las formas simplistas del marxismo (Rico, 2005). Este resultado de la historia y la política no ayudó a la expansión del pensamiento y de la imaginación política en Uruguay.

Amé la ciencia política desde el día en el que pisé la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. El saber era, y todavía es, vital para mí. Pero muy tempranamente también comencé a pensar que la ciencia política podía, por momentos, ser bastante opresiva. Mis profesores celebraban la calidad de nuestra democracia, incluso cuando su amado sistema político y sus instituciones ejemplares no habían juzgado los crímenes de los poderosos. Como dijo uno de mis entrevistados en un tono autocrítico, luego de la transición ellos cantaron «alabanzas al sistema político uruguayo» (U8). Esto fue doloroso para mí. Esos

37 Hay consenso sobre esto, y este se expresa en el set de entrevistas analizadas en el capítulo anterior.

38 Los textos *no pueden* ser dogmáticos; la lectura de los textos y de los autores sí: el trabajo intelectual de un texto/autor es activado a través de la agencia de la lectura (Ravecca y Dauphinee, 2018). La posibilidad de resignificar lo que un autor (como Marx) escribió es donde yace el potencial creativo. Algunos de mis profesores, que necesitaron abandonar el marxismo, cayeron en la trampa del dogmatismo, creyendo, como un adolescente que grita y golpea la puerta estruendosamente, en la ilusión de que ese gesto inauguraba su independencia y su libre pensamiento. Como Iver B. Neumann (2016) explica, «un académico que no deja lugar a que le respondan, es por definición un policía del discurso» (p. 274).

mismos crímenes que ellos ignoraban podrían haber matado a mi madre, y de hecho mataron a otras madres. Todavía recuerdo su expresión devastada cuando el electorado decidió no juzgar los crímenes de lesa humanidad de la dictadura, una decisión promovida por Julio María Sanguinetti, nuestro presidente, en el nombre de la ética de la responsabilidad: nuestra democracia estaba bajo amenaza de un posible retorno de los militares al poder, por lo que lo más responsable era aceptar la situación y renunciar a la justicia. Así, dentro de la narrativa dominante, uno de los fundadores de la ciencia política más leído en mi entorno, Max Weber, quien acuñara la noción de la ética de la responsabilidad utilizada por Sanguinetti, se volvió un arma, de la misma forma en que Nietzsche o Marx lo habían sido en distintos momentos del siglo XX.

Mis profesores no tenían un lenguaje para problematizar este discurso que, en el nombre de la construcción de las condiciones de posibilidad del Estado de Derecho, descartaba sus propios fundamentos. Carecían de palabras; las únicas disponibles eran las de los poderosos. El miedo a la reacción autoritaria debilitaba la democracia liberal: un liberalismo ciego, problemáticamente carente de miedo (Shklar, 1998) a los efectos devastadores de sus propios miedos y de sus concesiones patéticas, dictaba que la sociedad uruguaya tenía que olvidarse de los crímenes de la dictadura. El uso político del miedo y este olvido del crimen fueron traumáticos. Y el trauma debilita el lenguaje y palabra (Edkins, 2003; Sneh y Cosaka, 2000); es parálisis y repetición, un camino tramposamente «hacia adelante».

Los cuerpos y las subjetividades de los académicos participaron de estas transformaciones teóricas y epistemológicas. El tráfico de liberalismo dogmático (repito, un liberalismo presto a traicionar sus propios principios si la estabilidad y el orden están hipotéticamente en riesgo) disfrazado de objetividad científica era síntoma de la culpa y el trauma que alimentaron la maquinaria que retraumatizó a la gente, incluyendo a quien escribe. El asesinato y la tortura ejercidos por la dictadura afectaron tanto a los académicos (y por lo tanto a la academia) como a mi familia.³⁹ Al mismo tiempo, la ciencia política participó en el discurso público que afectó a mi familia, mientras que mi familia afectó mi forma de estar en la ciencia política. Ellas habitan la misma historia, y aquí cruzan caminos en la misma narración.

En términos conceptuales (pero, de alguna forma, muy materiales), la definición misma de política que la ciencia política *mainstream* esgrime, y que ha sido

39

En Ravecca (2014), me refiero a la tortura como un acto material con poderosos efectos «teóricos». Como Foucault y Marx mostraron de distintas maneras, el cuerpo es un espacio de teoría. Mientras que la tortura fue aplicada a cuerpos individuales, los efectos fueron colectivos y extensos. La tortura/desaparición/exilio del cuerpo del militante socialista realiza el acto teórico de erradicar al socialismo como un fin político posible. Al situar a la tortura de esta forma, los límites entre teoría, experiencia y cuerpo colapsan: hay porosidad entre esas realidades. Las interpretaciones (desde la centroizquierda a la derecha) del colapso del sistema democrático reproducen el *acto de tortura* (de la gente y del socialismo) en el nivel del discurso. La víctima es culpable. La tortura y el dolor fueron el resultado de abrazar al socialismo.

importada de manera acrítica por la academia uruguaya, es violenta, excluyente, e invisibiliza la experiencia dolorosa de muchos. Una concepción más amplia de la política hace que sea posible interrogar y cuestionar esas formas de opresión que permanecen invisibles si solo se miran sistemas electorales, elecciones y políticas públicas. Mi experiencia es un ejemplo de ello: la teorización *queer* vino desde fuera de mi propia disciplina, y no solo me ayudó a politizar mi propia experiencia de opresión, sino también a reclamar el salón de clases y las reuniones académicas como un espacio que podía habitar de forma legítima y genuina. Si la ciencia política es conceptualizada como una actividad humana (Marx, 1978a) hecha por personas, y como un espacio con instituciones formales e informales (North, 1990), entonces las condiciones homofóbicas y sexistas donde se ejerce la actividad de los científicos políticos (no solo ni principalmente en América Latina) importa: la ciencia política es todavía blanca, masculina y heterosexual (Ahmed, 2012; Brettschneider, 2011; Breuning y Sanders, 2007; Fujii, 2016; Htun, 2016; Rocha, 2016; Smith, 2011; Trent, 2009, 2012).⁴⁰

Las palabras son impotentes y no alcanzan para organizar la multiplicidad de tiempos, espacios y experiencias contradictorias que sostienen a una perspectiva. Mi interés por el poder político de la autorreflexión y la política de la ciencia política yace en un lugar teórico y geográfico fluido, un constante *entremedio* que no soy capaz de capturar del todo.

Acumulación paradójica contemporánea: sin Uruguay y su universidad pública, gratuita y cogobernada Toronto y la Universidad de York no hubieran sido lo mismo para mí (quizás no hubieran existido en mi vida). También le estoy agradecido al denso tejido cultural de Montevideo, desde la Cinemateca, donde he

40 En su conferencia de 1989 titulada «Una vida de aprendizaje», Judith Shklar tiene algunos pasajes que invitan a la reflexión sobre la situación de las mujeres en la disciplina de la época: «La atmósfera para las mujeres está, sin embargo, lejos de ser ideal. Sin dudas las aceptaciones, las contrataciones y los ascensos son menos abiertamente discriminatorios, y esto es de verdad una mejora genuina. Sin embargo, hay mucho feminismo cínico al respecto que es muy dañino, sobre todo para las académicas jóvenes. El director pide que se contraten más mujeres, cualquier mujer, porque, después de todo, cualquier pollera ayudará a que sus números se vean mejor, y reforzar así sus propias credenciales liberales. El hombre autodeclarado feminista, que elogia grandilocuentemente a cada nueva profesora joven y mujer como «simplemente brillante y magnífica», cuando en realidad no es mejor ni peor que sus colegas varones, no le está haciendo ningún favor; solo expresa su propia incapacidad de aceptar el hecho de que una mujer competente no es un milagro. El colega varón que no puede discutir con una colega mujer sin perder la paciencia como un adolescente que le grita a su madre, y muchos hombres que en realidad no pueden mantener una conversación seria y profesional con una mujer, son tan agotadores como esos que nos insultan abiertamente. Y es posible que estén por mucho, mucho tiempo más proclamando sus buenas intenciones sin cambiar lo que en verdad tienen que cambiar, antes que nada: ellos mismos» (1989, p. 12). Estas sutiles observaciones siguen siendo reveladoras de las relaciones de poder que continúan operando hoy en distintos lugares —y en diferentes versiones—, como muestra Jennifer Berdahl (2017) en su oportuna crítica a la narrativa de la loca/perra sobre la mujer académica *senior* (elijo ignorar los comentarios infelices y elitistas sobre «las instituciones menores» hechos por la autora, para. 5) y las entrevistas que realicé en Argentina, Chile y Uruguay. La crítica de Sara Ahmed (2012) a la blanquitud de las instituciones de educación terciaria incluyen a los teóricos críticos: «Cuando la crítica se vuelve un ideal de ego, puede participar en no ver la complicidad» (p. 179). Por supuesto, el paralelismo entre el «hombre auto-declarado feminista» de Shklar y el hombre académico crítico de Ahmed es interesante. En los países que he estudiado en este libro, la blanquitud en la ciencia política y en los departamentos académicos no es ni siquiera un tema de conversación.

visto películas de todo el mundo desde la adolescencia, pasando por sus épicas compañías teatrales y sus librerías pequeñas y amables, hasta mi lectura de poetas y filósofos uruguayos e internacionales donde otra versión de lo político, rica e intrigante, siempre estaba disponible para mí.⁴¹ Ser estudiante de posgrado en Toronto no vino a salvarme de la homofobia en casa, como la mayoría de las personas asume cuando les digo que soy de Montevideo. La discriminación y la aceptación están distribuidas de maneras similares entre estas dos ciudades, y, en realidad, mi círculo social en Montevideo es más abierto de mente que mucha gente *allá* [*corrigendum* de 2022: *aquí*]. Lo que el neoliberalismo avanzado de Toronto me ofreció, además de su fascinante lienzo cosmopolita, fue... marxismo y otras teorías críticas. Mientras que en la academia uruguaya el marxismo había sido diezmado, la Universidad de York, donde la teoría crítica estaba viva y otro tipo de ciencia política era posible, se volvió un refugio epistemológico y teórico.

Irónicamente, la izquierda cultural y política en Uruguay es mucho más poderosa y *desarrollada* (las etiquetas nunca son inocentes o inofensivas) que la canadiense. Las calles de Montevideo tienen marcas por todas partes de marxismo y política de clase. Toronto no... o por lo menos no de la misma manera. El bizarro y conservador Rob Ford hubiera sido inimaginable como intendente de Montevideo, porque la gente aquí [*corrigendum* de 2022: *allá*] es, en términos relativos, políticamente cultivada. Sea como fuere, sumergirme en diferentes vocabularios —desde el marxismo a la teoría *queer*, hasta el pensamiento post/de/anti/colonial— en mi refugio de York me ayudó a poner en palabras el hecho de que la academia nunca está por fuera del poder (Alexander, 2005; Butler, 1990, 1999; Foucault, 1991a; Horowitz, 1977; Jackson, 2011; Marcuse, 1991; Said, 2003; Smith, 1999... la lista es interminable). Estas teorías a veces se tratan con violencia. Si usáramos como criterio de evaluación la emancipación o quizás el objetivo menos ambicioso de minimizar la crueldad diré que las he visto hacer grandes cosas, así como otras deplorables.

El privilegio es una constelación móvil. Los héroes no existen (Ravecca y Dauphinee, 2018). Cada sujeto (trabajadores, gays, mujeres, sujetos racializados) puede ser locus de opresión. Todas estas teorías y constructos, sin embargo, me ayudaron a desafiar la ciencia política dominante y su estrecha narrativa liberal, elitista y, a fin de cuentas, procapitalista.

41 Siempre tuve una concepción amplia de la política. Siendo adolescente solía leer poesía, por ejemplo, convencido de que su trabajo de producción de sentido era profundamente político. Después de un entrenamiento sistemático en la ciencia política, todavía mantengo este punto de vista. Desde 2004 y por algunos años trabajé como asistente de investigación de Amparo Menéndez-Carrión, quien desafía a la ciencia política *mainstream* al conceptualizar lugares como las compañías teatrales, las cooperativas, y las calles de la ciudad como sitios políticos. Sobre la función política de este tipo de lugares como «el espacio de la polis», véase Menéndez-Carrión (2015).

Nuestra ciencia disciplinaria le pertenece a la historia y a la política; por lo tanto, a través del análisis crítico de la ciencia política podemos entender mejor la política de nuestro tiempo. El saber está involucrado con el poder desde lo personal hasta lo social. El saber tiene una historia material o, como Naeem Inayatullah me sugirió, los saberes *son* historia material. Los saberes pueden, algunas veces, estar conectados al cuerpo; otras veces pueden moverse por registros más abstractos; pero están siempre relacionados al poder y a su materialidad. La ciencia política es también (parte de) nuestra historia material. Conocer las formas del saber es una manera de (re)conocer el objeto conocido. A través de esta suerte de *metanavegación* por las mediaciones ejercidas por el saber oficial, y por medio del desmantelamiento de sus positivities y del desempaquetamiento de sus silencios, uno puede entender mejor el poder.

Pero si los saberes están siempre vinculados con las dinámicas del poder y su materialidad, ¿supone eso que no se puede amar a nuestra disciplina? Déjeme volver a una historia para poder abordar esta pregunta. Mi abuelo fue un político que probablemente podría ser categorizado como de centroderecha, y una figura importante en su departamento (las entidades subnacionales en que está dividido el país). Su hija, mi madre, se mudó a la capital cuando tenía 16 años y se volvió comunista. Se aceptaban y se querían, y mi madre aún tiene una admiración por él que a mí me parece un tanto exagerada, incluso molesta por momentos. A sus ojos, mi abuelo era un hombre sabio y grande. Y, sin embargo, ella podía estar totalmente en desacuerdo con él, al punto de apoyar a la oposición de izquierda en las elecciones locales. Mi madre lloró al ver su nombre y su «fotografía grande y hermosa» en la papeleta..., pero no votó a su querido padre. Después de eso, trasladó su residencia formal a su dirección en Montevideo y, por lo tanto, a un distrito electoral distinto. Por suerte no tuvo que enfrentar de nuevo ese dilema. Sentí respeto por ella cuando me contó esa historia. Lloró, sí, pero hizo lo que pensaba que tenía que hacer y eso es, para mí, una lección hermosa en política, diferencia, aceptación, y amor. También podría leerse como una lección sobre el conocimiento: la crítica al saber viene del amor por el saber.⁴² ¿No podemos sentir empatía por la ciencia política y criticarla al mismo tiempo? ¿Acaso son el corporativismo y la defensa ciega, o el rechazo y el resentimiento, las únicas opciones disponibles?⁴³

42 Este es un ejercicio altamente filosófico; la filosofía puede ser entendida como una crítica al saber y, por lo tanto, a la verdad (Foucault, 1998, p. 12). Tal crítica es *la práctica* del amor por el saber y la verdad. Y la introspección, argumentaría, es parte de la forma filosófica de relacionarse con el mundo, incluyendo, por supuesto, el mundo interno. La crítica a nuestras familias, disciplinas y a nosotros mismos. La crítica a nuestra crítica.

43 Una manera práctica de responder a esta pregunta es aclarar que por un tiempo estuve fuertemente involucrado con la *Revista Uruguaya de Ciencia Política (RUCP)* como editor asistente; es la misma revista a la que exploro críticamente en el capítulo 3 del libro.

Posdata para y por la ciencia política

No hay tal cosa como un experto en relaciones humanas.

Woodrow Wilson (1911, p. 9)

Las anécdotas que abren este capítulo son un recordatorio de que el poder viaja atravesando Estados-nación, sexualidades y disciplinas académicas, sin que le importen las fronteras conceptuales que erigimos entre ellos. La narrativa como forma de escritura es política y epistemológica porque vuelve a reunir lo que el análisis tiende a separar. Al restaurar la integridad de lo socialmente concreto (Marx, de nuevo, a través de Himani Bannerji), escribir y leer historias quizás se pueda volver una forma poderosa de reclamar libre movimiento *vis-à-vis* y *en* las teorías, en los salones de clases, en los aeropuertos y mucho más. La introspección es una necesidad desesperada tanto para la gente como para las ciencias. Y la narrativa autorreflexiva e informada teóricamente puede volverse un antídoto contra una construcción (académica) reaccionaria del nosotros.

La autobiografía y la autoetnografía pueden: *a*) incluir conciencia y densidad teóricas; *b*) mostrar no solo los efectos de poder de los saberes, sino también cómo los sujetos confrontan, navegan y movilizan esos saberes de maneras transformadoras (o sea, la agencia dentro de las relaciones de saber-poder), y *c*) desplegar una autoconciencia en capas múltiples que problematice la reificación del yo que el ejercicio autobiográfico y autoetnográfico en sí mismo pueda acarrear. La escritura del *yo*, a fin de cuentas, ofrece posibilidades para la academia (Ravecca y Dauphinee, 2018).⁴⁴ Al comprometerme con estas posibilidades, decidí llevar mi propia excavación tan lejos como me resultara posible. La sección que sigue no constituye una mera adición a las anteriores. De hecho, se puede decir lo opuesto: hasta este punto, he escrito un apéndice y ahora siento que *puedo al menos intentar* expresar el núcleo de mi experiencia de la política del saber.

Hasta aquí, la exploración de experiencias personales entrelazadas con el recorrido académico e intelectual del que este libro es producto continúa estando significativamente incompleta. Mi forma de leer las dinámicas de saber-poder y mi concepción de la política del análisis político vienen, fundamentalmente, de *otro lugar*. Sin lugar a duda, mi objetivo en la próxima sección no es desplegar una narrativa reificada acerca de un *origen* (una operación detestada por Nietzsche). Esta operación (re)insertaría la linealidad en el «tiempo traumático» (Edkins, 2003), ocultando la contingencia de esta empresa intelectual. Sin embargo, hubo una experiencia que lo cambió todo para mí; quizás por su significación intrínseca, acaso por sus implicaciones sociales. En todo caso, pienso y siento que es

44

Laura Shepherd (2016) expresa la necesidad de narrarse a sí misma «en relación a [sus] múltiples otros con el fin de entender la calidad y la textura de esas conexiones, y de entender cómo continuarán nutriendo[la]» (pp. 13-14). La academia neoliberal no ve esas conexiones. La narrativa puede funcionar como una forma alternativa de pensar la producción de saber, entendiéndola como trabajo colectivo incluso si es una persona sola quien ejecuta el acto físico del tipeo.

relevante, para los propósitos presentes —esto es, explorar cómo vida, saber y poder están relacionados—, lidiar con ese evento aquí. La lectura profunda de distintas literaturas sobre trauma fue lo que me persuadió de conectar las preguntas sobre la política del saber académico a este evento específico de mi trayectoria personal. Así, si en las secciones precedentes he delineado una especie de arquitectura íntima de mi proyecto de investigación, lo que sigue abre las posibilidades de cavar más profundo en los cimientos mismos de la casa de la política ciencia política. Las páginas que siguen reescriben las anteriores.

Horror en el cuerpo del pensamiento: deshacer el dolor

Wo Es war, soll Ich werden

Sigmund Freud (1933, p. 80)

*Ser radical es asir la raíz de la materia.
Pero para el hombre, la raíz es el hombre
mismo.*

Karl Marx (1843, § 30)

*En Montevideo hay biromes, biromes...
desangradas en renglones...*

Leo Masliah (Biromes y servilletas, 1984)

En 1993 volví de pasar ocho meses con el mayor de mis (técnicamente, medio-) hermanos en Italia. Él, como miles de otros uruguayos, había estado en exilio económico desde que yo tenía nueve años. El viaje fracasó en cuanto a la reconstrucción de nuestra relación y nuestra familia estaba lidiando con las tensiones producidas por los problemas que habíamos tenido durante mi visita. Yo tenía trece años en ese momento.

No recuerdo por qué decidí visitar al padre de mis hermanos (posiblemente esté bloqueando ese pedazo de mi memoria, asustado por lo que puedo llegar a encontrar allí). Él y mi madre llevaban separados varios años y nunca habían tenido una buena relación, pero él seguía siendo, de alguna manera, parte de mi familia. Quizás era en cierto nivel el fantasma de la figura paternal de la que siempre carecí. Lo visité en su casa en mi viejo barrio. Ese día, *lo que pasó con el padre de mis hermanos* —así llamaría al evento durante muchos años— ocurrió. Recuerdo haberme ido corriendo del oscuro apartamento y dirigirme directamente a la casa de mi hermana. No sé cómo logré contarle, pero lo hice. Todavía no sé cómo darle sentido a esa noche (¿o era de tarde?).

Cuando mi madre llegó a la casa se veía elegante y olía fantástico, como siempre. Cuando intentó abrazarme, le grité «¡Por favor, no me toques! ¡Estoy sucio!». «Qué cliché», pienso ahora mientras sonrío, pero definitivamente en ese momento no sonreía. Sin embargo, de alguna manera, estaba actuando. Sentía que lo que había pasado era mi culpa y como iba a ser el culpable de la tragedia familiar que se nos venía encima, necesitaba exagerar. Pero ¿qué

estaba exagerando, exactamente? En realidad, no sabía qué estaba sintiendo ni qué se suponía que debía sentir. Solo sabía, racionalmente, que lo que había pasado estaba mal, y que estaba hiriendo a mi madre y destruyendo a mi familia. Tenía la certeza de que me elegirían y me protegerían *a mí*, y de que de alguna manera lo expulsarían y castigarían *a él*: me sentía confusamente culpable por eso. Sentía que estaba mintiendo acerca de todo: mi lenguaje era una mentira. ¿Dónde estaba la mugre? ¿No había ido de forma voluntaria a su casa? ¿Había cumplido un deseo oscuro de quitarles el padre a ellos también?

Daño en puridad: eso fue lo que descubrí aquel día. Todavía no tengo las palabras para nombrar esto. No puedo organizar tal (con) fusión de tiempos, espacios y emociones. Lo que sí sé es que desde que *lo que pasó con el padre de mis hermanos* pasó, siempre he sentido una suerte de extrañamiento con mis sentimientos y deseos. El deseo de oprimir nunca es totalmente exterior... ¿o es la experiencia de ser oprimido lo que nos hace estar apegados a la opresión y quedar peligrosamente cerca de la condición de opresor? ¿Dónde está la salida una vez que poder, violencia y deseo quedan enredados? Las formas convencionales de la moralidad parecen patéticamente débiles *vis-à-vis* los movimientos de la vida. Lo que sí logran, sin embargo, es enterrar y envenenar urgencias e impulsos que serían menos destructivos si fueran sacados a la luz. El abuso, entonces, se proyecta sobre los múltiples registros del tiempo como una trampa interminable, paradójicamente sostenido de formas extrañas por los mismos intentos de suprimirlo de la memoria y del discurso. La reflexividad —por ponerle un nombre a este viaje hacia adentro y hacia afuera— es lo opuesto a la susodicha supresión: es la valentía de mirar cómo el abuso se volvió parte de nuestra carne. La reflexividad es una batalla por la libertad que, especialmente en este caso, *tiene que ser* interminable (Davis, 2016). Todavía estoy buscando la mía.

Mi madre y mi hermana me apoyaron de manera radical, visceral. Mis hermanos eligieron el silencio y la distancia. Solo dijeron que yo no tenía ninguna responsabilidad en lo que había pasado y, después de algunos meses, decidieron retomar la relación con su padre, algo que mi madre y mi hermana no podían entender.⁴⁵ No sabía qué pensar ni *cómo pensar* sobre eso. Todavía lo estoy descubriendo, pero alrededor de toda la situación hay un punto ciego que parece ser impensable: sé que voy a estar siempre intentando alcanzar un lugar sin nombre donde el pensamiento, el mío, no puede estar. Nunca nadie me culpó, solo lo hice yo —y, por eso, todos lo hicieron—. Desde la familia hasta la terapia, el libreto movilizó *abuso*, y llegué a hacer las paces con esta noción. Pero por un largo, largo tiempo, me resultó muy difícil entender que yo no era culpable. Me parece que nunca lo entenderé del todo.

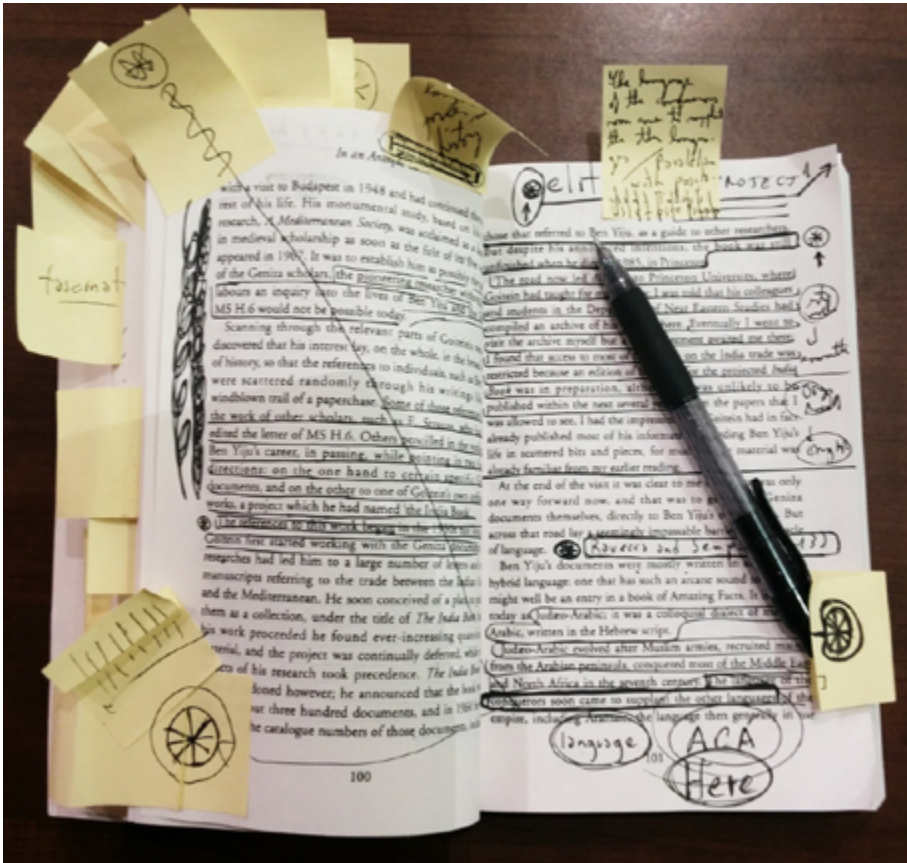
45 Ahora, mientras me pregunto cómo vivieron esta experiencia, me invaden una consciencia de alteridad y se expande un sentimiento de compasión.

Hay saberes que no pueden ser sabidos. ¿Cómo pudo un *héroe comunista*, encarcelado por la dictadura por tantos años, hacer lo que hizo? Mis hermanos encontraron consuelo en una explicación: alcoholismo. Mi madre y mi hermana rechazaron esa hipótesis, y articularon la situación de una manera radicalmente alternativa: pedofilia. Algunas veces yo pienso que trató de destruir a mi madre. La política de nombrar y narrar, otra vez. Este aforismo, aunque extremo, aplica al caso: «En el reino animal, la regla es come o serás comido; en el reino humano, define o serás definido» (Szasz, 1973, p. 200). No puedo entrar en la mente y en el cuerpo del padre de mis hermanos, especialmente ahora, dado que murió hace algunos años. No siento más la necesidad de entenderlo. Solo puedo intentar hacer sentido de todo esto para mí mismo.

La posibilidad misma de pensar (y, por lo tanto, de ser) quedaría en cuestión para mí: la experiencia misma del trauma. Todavía tengo que conquistar el pensamiento diariamente. Mi forma extrema de subrayar los textos a medida que avanzo por ellos pone en acto mi lucha por ser capaz de pensar a pesar de las heridas (véase Imagen 1). Y, sin embargo, esa experiencia traumática abrió innumerables posibilidades *para* el pensamiento y la creación, gracias al psicoanálisis, la teoría crítica y el amor. El abuso, el trauma y la belleza se encuentran en y de formas que estamos obligados a ocultar: Nietzsche vio cómo la crueldad, la opresión, la creatividad y el saber se amalgaman. ¿Qué hacer con eso? Moralizar y ocultar esas conexiones simplemente no funciona.

Hoy leo este evento como una oportunidad para aprender sobre poder, teoría y saber. *Lo que pasó con el padre de mis hermanos* se convirtió en una aguda lección sobre las relaciones de poder y sobre la naturaleza volátil de los nombres y las estructuras de la inteligibilidad moral; como intelectual también me enraizó al rol del saber, del pensamiento y del lenguaje en el conflicto y la lucha (véase cómo todavía llamo a este evento hasta el día de hoy, incluso después de años de trabajarlo). Ese día me confrontó con un aspecto difícil de la condición humana: la zona donde la división entre bien y mal se vuelve borrosa (Dauphinee, 2013a, 2013b). Una y otra vez: un héroe comunista encarcelado por «los malvados militares» abusó de mí. ¿Cuál es el significado más profundo y cuáles son las implicancias de *eso*? Mi familia, que tenía tanto amor disponible para mí, no me pudo proteger. Y después, la ciencia política (al menos la primera que conocí en Montevideo) declararían que esto (la esfera privada) no es política (por lo tanto, no importa), y entonces no necesitamos hablar al respecto (Viene al caso decir que, según muchos, no debería incluir esta ‘anécdota’ en un libro sobre política comparada o política del conocimiento).

Imagen 1



«El lenguaje de los conquistadores rápidamente reemplazó a las otras lenguas» (Ghosh, 1992, p. 101).

Obviamente yo discrepo dado que la siguiente sigue siendo, me parece, una lección central para la vida y la política: aquellos que representan *el bien* pueden lastimarte. Pueden matarte; o pueden empujarte al suicidio. «Los representantes de la luz construyen patíbulos», escribiría muchas veces siendo adolescente. Puedes ser herido por los socialistas, algunas veces en nombre del socialismo (también por los demócratas, en el nombre de la democracia). El padre de mis hermanos me inculcó con la tortura. Y la inocencia murió para mí ese día. El deseo se oscureció. El marqués de Sade (1977, 1986, 1987, 1996, 1999a, 1999b, 1999c) y Nietzsche (1989, 1992, 1999a, 1999b, 1999c) me dieron el vocabulario y la imaginaria para captar las contradicciones que me herían. Estoy agradecido al horror y a la oscuridad, porque fueron sitios muy poderosos para el pensamiento y la creación durante un importante período de mi vida. Eso significó mucho para mi posicionamiento político y para mis formas futuras de teorización. La

opresión no es el monopolio del otro. Tampoco lo es el abuso. Yo pienso que una vez que captamos esto, la (auto)crítica puede volverse más que una rúbrica.

Redescubrí a Carlos Real de Azúa, un gran intelectual uruguayo, durante la escritura de este libro. Como en la teoría crítica, para él, el pensamiento es una herramienta para la liberación humana, sí, pero también una herramienta para la liberación de las *liberaciones parciales* (Real de Azúa, 1973; también, véase capítulo 3 del libro).⁴⁶ Para mí, este *insight* tiene poder de revelación. Las liberaciones parciales cambian en la historia, por supuesto. Pueden ser llamadas democracia, mercado, comunismo, feminismo, antirracismo, justicia social, etc., etc. *Toda* posición y perspectiva tiene su propia economía de la violencia: las teorías son emancipadoras y opresivas al mismo tiempo y, por lo tanto, *siempre* se necesita de la crítica. Aprendí esto experiencialmente del padre de mis hermanos hace años y por ello le estoy, de alguna manera, agradecido. Y Real de Azúa me provee de un vocabulario con el que traducir teóricamente esta experiencia.

La experiencia del trauma —*desinscripto* y *renarrado* a través de herramientas psicoanalíticas combinadas con otros intentos de traducción— me mostró *cómo* los saberes son parte intrínseca del poder, del abuso y de la resistencia. Dentro del individuo, en la estructura familiar y en comunidades más amplias, incluyendo las disciplinas académicas y el Estado-nación, siempre hay saberes y narrativas en lucha. Las relaciones de poder conectan puntos desde el abuso infantil al Estado-nación y al mercado (no nos olvidemos del mercado como un sitio de, y una excusa para, el abuso y la crueldad), y no solo porque todas esas formas de dominación están sexualizadas y complican el deseo, sino también porque muestran cuán políticos son el saber y la narración. Desde las justificaciones de la violencia de género a las excusas técnicas para las medidas de austeridad económica, sea donde sea, cuando el poder ocurre hay una guerra entre puntos de vista —algunas narrativas llevan una guerra adentro—.

La introspección es clave si no queremos que nuestras prácticas académicas sean parte del abuso. En otras palabras, conceptualizo la autorreflexión como una forma de escape de la posición del abusador y, por lo tanto —y esto es vital— como una manera de reapropiar y transformar al deseo. Este enfoque *se vuelve* político si lo pensamos *como* político.

46 «La teoría política latinoamericana tiene que preocuparse por servir, en tanto el destino de toda ciencia y toda cultura es ser función de las necesidades del hombre, arma para la liberación del hombre y aún liberadora de sus parciales liberaciones» (Real de Azúa, 1973, p. 10). La formulación puede ser interpretada de dos maneras: a) la crítica puede protegernos *de* las liberaciones parciales o b) la crítica puede liberar a las liberaciones parciales de sí mismas. A pesar de que ambas van en la dirección del papel crucial del pensamiento crítico en la política, elegí la última, porque no enfatiza la libertad negativa (en términos de lo individual versus los proyectos de liberación). En mi interpretación, la autocrítica hace que la política radical sea más emancipadora, pero no «menos radical». Este artículo fue escrito en 1973, el mismo año del golpe de Estado. Tal encuentro entre la teoría y la historia es muy poderoso: Real de Azúa reflexiona sobre las distintas fuerzas, de la izquierda a la derecha, que anulan la posibilidad del pensamiento y, por lo tanto, de la libertad. Moriría en soledad en 1977 en un contexto de represión estatal.

Hoy, la Asociación Americana de Psicología está discutiendo el papel de la tortura en el contexto de la guerra contra el terrorismo (la famosa War on Terror). En 2016 asistí a la conferencia anual de la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política y, en 2017, al encuentro anual de la Asociación de Estudios Latinoamericanos, ambos en Lima, Perú. Durante mis visitas a algunos de los sitios históricos aprendí sobre el papel de prestigiosas universidades estadounidenses en el robo de los tesoros incaicos. Mi propio abusador trató de convencer a mi familia de que yo había provocado la situación (tuve suerte: muchas, *muchas* familias aceptan ese tipo de lógica, apoyan al adulto y silencian a niños y niñas). Y Donald Trump, desde el centro del escenario mundial, compara a los activistas antirracistas con los supremacistas blancos que mataron a Heather Heyer en Charlottesville.⁴⁷ Así, militantes de Black Lives Matter son llamados terroristas (Khn-Cullors y Bandele, 2018).⁴⁸ En todos estos casos, se necesita crear una forma alternativa de conocimiento para poder abrir el espacio del pensamiento y confrontar al poderoso aparato de saber que justifica la opresión (a veces, en el nombre de su opuesto).

La opresión viene de lugares inesperados desde lo privado a lo público, y eso es importante para la teoría. En Uruguay, la muy respetada central sindical federada (PIT-CNT) ha protegido a funcionarios públicos involucrados en la tortura de menores (como se llama en el país a niños, niñas y adolescentes en conflicto con la ley) (Corti, 2015). Los mismos sindicatos que sufrieron la tortura por parte del Estado durante la dictadura, y que son reconocidos por su resistencia heroica, tienen un vicepresidente que legitimó las violaciones a los derechos humanos. Los niños, niñas y jóvenes abusados vienen invariablemente de los sectores más pobres y vulnerables de la sociedad, lo que hace aún más significativo que una organización donde el marxismo sigue presente los sentencie a muerte: la muerte colectiva de la inocencia. Esto es parte del *giro a la izquierda* de América Latina el cual no debería de ser romantizado bajo ningún concepto. Mientras escribo esto, la sangrienta represión y el crudo dogmatismo del gobierno de Nicolás Maduro provocan angustia entre quienes lo encuentran inaceptable mientras a la vez temen el retorno del neoliberalismo. En todo caso, las liberaciones parciales deberían mantenerse parciales si no queremos que proyectos fallidos arruinen la capacidad misma de *proyectar* una sociedad más vivible.

Puede que no tenga la suficiente *teoría* para articular el siguiente pensamiento, pero sí quiero dejar el punto planteado. La narrativa de las excepciones monstruosas no deshace las prácticas que intenta denunciar, y aún menos sus

47 Un reporte detallado de este incidente fue transmitido por *Democracy Now* (2017).

48 *Democracy Now* (2018) le hizo una excelente entrevista a Patrisse Khan-Cullors, cofundadora de *Black Lives Matter*, y a la periodista Asha Bandele. Su libro es un ejemplo de la habilidad de la escritura narrativa para ensamblar aspectos y dimensiones de la experiencia que las formas convencionales del análisis separan, desde el amor y la violencia de cada día hasta la política en torno a la enfermedad mental y la opresión estructural.

condiciones de posibilidad. Bien al contrario. La exteriorización problemática del criminal del cuerpo social ha sido críticamente analizada para el caso del Holocausto (LaCapra, 2009). El asunto fue explorado por Hannah Arendt (1999) en torno a la historia de Adolf Eichmann. La figura contemporánea del pedófilo es particularmente clara para mí: la noción del *otro radical* malvado borra la cuestión crucial de las normas sociales de género que sostienen e incluso normalizan el abuso de poder. El colonialismo, las narrativas de superioridad y las dinámicas de prestigio y poder permitieron que universidades participaran de crímenes en el Sur Global y que afroamericanos sean asesinados por la policía hasta hoy. En Uruguay, los deseos punitivos generalizados cercanos a lo que ha sido llamado «fascismo social» (Escobar, 2014) legitiman la tortura a menores. Paradójicamente, la lógica que sitúa a los funcionarios públicos involucrados en estas terribles prácticas como criminales completamente extranjeros a *nosotros* es similar a la narrativa que borra la marginación sistemática en que los menores en conflicto con la ley tienen que sobrevivir, y que explica parcialmente su comportamiento disruptivo. Lo que la narrativa de la monstruosidad del pedófilo comparte con la culpabilización de niñas y niños es que, a través de ambas, la sociedad (es decir, el resto de nosotros) se vuelve inocente. Envolver a la mayoría social en el manto de la inocencia tiene el lamentable resultado de que el abuso se vuelva un accidente puramente exterior y permanezca, por lo tanto, inexplicable. Esa operación es lo contrario a la reflexividad, porque, aunque el abuso es inhumano, es radicalmente humano.

La arrogancia ética es peligrosa. El exceso de confianza en uno mismo oculta la precariedad del terreno sobre el cual la representación del yo ha sido erigida. Para poder estar atentos a nuestros crímenes potenciales, la productividad de la crisis/crítica de la autoimagen ética tiene que ser reconocida. La crítica, para poder desatar sus poderes transformadores necesita hacerse donde es difícil, donde duele. Refinar nuestra comprensión de las estructuras opresivas implica sacudir la pura exterioridad (ficcional) entre nosotros y los crímenes. De formas significativas, nosotros (incluyendo a los académicos) también somos los criminales. ¿Cómo podemos navegar este *insight*? En *The Politics of Exile*, Elizabeth Dauphinee (2013a) deshace la división ontológica entre víctimas y perpetradores, y juntos hemos argumentado que el subalterno no es inherentemente mejor que el opresor (Ravecca y Dauphinee, 2018).⁴⁹ Siguiendo este punto de vista, la teorización de la política emancipatoria es complejizada por la movilidad y los matices de la opresión, lo cual se expresa en el movimiento de las constelaciones cambiantes de poder y privilegio. La resistencia contra la opresión puede ser

49 En este sentido, la noción de porosidad entre identidades y lugares (Buck-Morss, 2009) puede dialogar con el trauma y la culpa como forma de sacudir la condición de víctima y elaborar el trauma.

opresiva; la opresión no es solo del otro. Un ejemplo de este matiz es la crítica que Angela Davis le hace (2016) al «feminismo carcelario».⁵⁰

Para Davis (2016), «centrarse solo en el individuo», sin dar cuenta de las fuerzas estructurales en juego, «como si el individuo [y, agregaría, sus actos] fuera una aberración, nos involucra sin darnos cuenta en la misma violencia que asumimos estar impugnando» (pp. 138-139). Quiero llevar esta reflexión aún más lejos. La demonización y la singularización del criminal, tanto por la derecha como por la izquierda, remueve la responsabilidad colectiva y es parte del mismo mecanismo que borra la voz y la escritura de las víctimas *del momento presente*. Las víctimas del holocausto fueron silenciadas al comienzo (LaCapra, 2009) y hoy dicho mecanismo es movilizado para silenciar las voces palestinas. La excepcionalización del abuso favorece al poderoso *del momento presente*. En otras palabras, la persecución del criminal sea quien sea él o ella (pedófilo, capitalista, racista, terrorista, menor, abusador) también es una peligrosa *liberación parcial* que necesita ser abordada de forma crítica. Lamentablemente, parece que el poder solo puede ser desmantelado de manera analítica cuando *ya sucedió*. Mientras que una dinámica de poder o una forma de dominación acontecen, la academia y la sociedad parecen trabajar en reprimir los intentos de exposición de la complicidad generalizada que la hace posible, ocultando y contribuyendo así a la complicidad. Enfrentar los sesgos dominantes es entendido como sesgado, como *ideológico*. Estar del lado de las víctimas del momento presente suele percibirse hasta como obsceno y desagradable. La autorreflexión crítica parece llegar demasiado tarde. Este texto también llega muy tarde y encarna esa tragedia.⁵¹

Sí, como argumentaba Walter Benjamin (1969), los victoriosos escriben la historia, entonces la contralectura, la reevaluación y la redescipción surgen de un compromiso ético. Y, sin embargo, el párrafo anterior planteó una pregunta aún más desafiante. Si lo que hoy consideramos tesoros fueron construidos a costa de los oprimidos, si «le deben su existencia no solo a los esfuerzos de las grandes mentes y a los talentos de quienes los crearon, sino también al trabajo anónimo de sus contemporáneos», y, por lo tanto, «no hay documento de la civilización que no sea a su vez un documento de la barbarie» (p. 256), entonces, ¿quién está escribiendo el presente? ¿Y cómo? ¿Dónde están nuestros tesoros, quizás

50 Davis (2016) también usa «punitivismo», para referirse a esos «feminismos que apelan a la criminalización y encarcelación de quienes participan en la violencia de género». Para Davis, «hacen el trabajo del Estado tan seguramente como él al concentrarse en la violencia estatal y la represión como la solución al heteropatriarcado y como la solución a, más específicamente, el abuso sexual» (p. 138).

51 Abrir los espacios para la crítica es contrario a la lógica fascista, cuya operación central es la obliteración del pensamiento. La destrucción de la posibilidad de reflexionar sobre nosotros mismos ha tomado formas variadas en la historia, todas ellas conectadas a algún tipo de opresión o represión: neurosis y represión excedente (Horowitz, 1997; Marcuse, 1974), fascismo (Gramsci, 2008), positivismo y razón formal *reificada* (Bourdieu, 1973; Marcuse, 1974, 1991), dinámicas de saber subyugadoras (Foucault, 1993), y neoliberalismo, el cual ha sido teorizado recientemente como opuesto a la individualidad, y que, definitivamente, debe ser agregado a la lista. Para la teorización sociológica de la individualidad, véase Philippe Corcuff (2008).

aquellos tesoros traumáticos que mencioné antes, siendo elaborados? ¿Por quién? ¿Y a qué precio? ¿Podemos confrontar de manera crítica lo nuevo (Buck-Morss, 2010)? ¿Tenemos que esperar al futuro para que los crímenes y horrores del presente sean revelados? ¿Qué tipo de compromiso político se requiere para mantenernos despiertos?

La forma en la que entiendo este compromiso político supone rechazar el ocultamiento de la complejidad. Incluso el que se practica en nombre de la justicia. El imperativo de *sapere aude* sigue siendo válido, al igual que la advertencia de Immanuel Kant (2008) de que terminar con un gobierno autocrático es más fácil que «una verdadera reforma de las formas del pensamiento» (p. 55).⁵² La siguiente reflexión de Judith Shklar (1989) ha tenido impacto en mi propio pensamiento: «la idea de unirse a un movimiento y someterse a un sistema de creencias colectivo me parece una traición a los valores intelectuales» (p. 13). Es cierto que ambas posturas —particularmente la de Shklar—, si se leen de manera literal, tienen implicaciones conservadoras. Sin embargo, yo elijo leerlas como provocaciones para una respuesta creativa desde la perspectiva de la teorización radical, la cual, desde mi punto de vista, supone aceptar que el pensamiento tiene su propia dignidad y un espacio propio —y valioso—. La academia crítica necesita resistirse a los intentos de disciplinar y de reducir los alcances de la imaginación: no solo aquellos hechos en nombre del mercado, sino también aquellos hechos en nombre del socialismo, feminismo o cualquier otro vocabulario de justicia social. Judith Butler se ha distanciado de la noción de excelencia académica:⁵³ me pregunto si, en lugar de eso, lo que se necesita en verdad es contestar la traducción neoliberal de la excelencia a la vez que se exploran posibilidades de belleza *y de excelencia* que, al crear algo transformador y enriquecedor para el mundo, lo hacen un mejor lugar para habitar colectivamente.

El pensamiento, para sobrevivir, necesita ser consciente de su parcialidad intrínseca. Ser crítico es, desde esta perspectiva, cultivar la conciencia de la naturaleza histórica de nuestras preguntas, sentimientos y pensamientos; ser conscientes, en otras palabras, de la contingencia de lo que *somos*. Si este compromiso ético es verdaderamente histórico, necesita entonces ser autorreflexivo para poder detectar y mantener sus propias condiciones de posibilidad (Butler, Laclau y Žižek, 2003; Real de Azúa, 1973).⁵⁴ Las operaciones desesencializadoras no

52 Más adelante, Immanuel Kant (2008) insiste en que «la posesión del poder corrompe, inevitablemente, el juicio libre de la razón... La clase de los filósofos es, por naturaleza, incapaz de formar facciones sediciosas y clubes» (p. 115).

53 Véanse sus respuestas en este diálogo (Peter Wall Institute for Advanced Studies, 2012).

54 La concepción de nuestro pensamiento como histórico implica que las categorías a través de las que comprendemos la realidad son consustanciales a los eventos que nombran. Para Susan Buck-Morss (2009), necesitamos «reconocer no solo la contingencia de los eventos históricos, sino también la indeterminación de las categorías históricas a través de las cuales los captamos» (p. 11). Si las categorías «suceden» dentro de la historia y le pertenecen, entonces el enfoque foucaultiano de la filosofía como la crítica de la verdad es en sí mismo una interrogación de la historia. La autorreflexión (el cuestionamiento de las formas en que *estamos pensando*) es la única forma posible de lidiar con lo nuevo.

suponen un relativismo crudo que niegue cualquier forma de universalidad (Buck-Morss, 2009; McNally, 2002). Es precisamente la necesidad de enfrentar el abuso lo que sostiene la *sospecha*. Se trata de un intento de permanecer éticamente despiertos. Y de la urgencia de confrontar la totalización capitalista que nos devora todo el tiempo y que a su vez requiere, para ser efectiva, genuina, de la crítica inmanente de cualquier intento de escape de la dictadura de los fragmentos (Floyd, 2009).

La ciencia política puede beneficiarse de lidiar con sus propias parcialidades y contingencias.⁵⁵ Si la disciplina necesita más reflexión crítica y epistemológica a nivel internacional, esa necesidad es aún mayor en América Latina (Baquero, Ortiz y Noguera, 2015; Bulcourf, Gutiérrez Márquez y Cardozo, 2015; Ravecca, 2010b). Este libro puede leerse como un intento de convencer a mis compañeros científicos políticos de que la autorreflexión crítica es parte constitutiva del buen análisis político y de que es también un modo de negarse a reproducir los poderes dominantes a través de nuestras prácticas académicas.

¿Cómo se vincula el análisis político a los poderes bajo estudio? Si situamos esta pregunta en América Latina, se vuelve más específica: ¿qué está siendo traficado a través de las lealtades contemporáneas al liberalismo? Mientras la democracia liberal continúe siendo incriticable seguirá siendo un lugar y un discurso en el que sucede el abuso. La democracia, como cualquier otra liberación parcial, necesita ser destotalizada y tratada como un *fragmento* peligroso. Esa exploración trasciende el *milieu* latinoamericano: precisamos un examen más autocrítico de las fallas del liberalismo político y económico, si una reflexión seria sobre cómo Donald Trump llegó a ser elegido presidente de los Estados Unidos ha de tener lugar. La desfeticización del orden liberal está viniendo desde la derecha, lo que no es un escenario muy prometedor.

En este libro, el análisis crítico de la adhesión a la democracia liberal por parte de la ciencia política ha sido una ocasión inesperada y productiva para explorar la relación entre conocimiento y poder. La clausura de la imaginación discursiva y política puede ser (y ha sido) practicada a través de *la democracia*. Aún más: crímenes han sido borrados en su nombre. La búsqueda expande y traduce una pregunta más antigua, y también más íntima: ¿cómo pudo un héroe político herirme y hacer que me dañara a mí mismo? Tal punto de partida, donde se invierten los términos de referencia esperados, nos permite hacer la ruptura epistemológica necesaria para poder situar a la democracia del discurso de la ciencia política como momento de las relaciones de poder que esta disciplina encarna a través de sus análisis. Esto implica una especie de ruptura metaepistemológica.

55 Además del lugar común de que enseñar es político, quiero decir algo más sobre el saber y el abuso, y solo lo puedo decir «completamente» en español (en español en el texto original): *sabemos que quien no sabe puede saber cuándo el que sabe se equivoca y es importante en la práctica docente saber eso. Hay que reconocer el derecho del que no sabe a resistir y contestar no lo que sabe el que sabe, sino la posición de privilegio del saber*. El salón de clase es sagrado.

Los nombres y las historias (o sea, el conocimiento) nos afectan y nosotros hacemos cosas a través de ellos (Nagar, 2016). El locus de ese hacer siempre es múltiple y desordenado en tiempo y espacio. Sin embargo, algo está claro: interrumpir la reificación para expandir el pensamiento, en *cualquier* contexto, desafía la dominación. Y la academia no es una excepción.

La localización y la hechura de una voz autoral son consustanciales a lo que está autorizado y, por lo tanto, a lo que es y puede ser conocido. He querido (des)ubicarme dentro de mi investigación, y en la búsqueda de las herramientas para hacerlo, ni el individualismo metodológico racionalista ni el constructivismo radical anti-identitario me parecieron convincentes. «El autor es un nódulo cambiante en una red de experiencia más grande y en constante movimiento», dicen Morgan Brigg y Roland Bleiker (2010, p. 794), y, sin embargo, sugieren también de alguna manera, que sabemos que *nosotros somos nosotros*; no somos alguien más. Judith Butler (1999) argumentaba que el posestructuralismo no implica

la muerte de la escritura autobiográfica, sino un llamado de atención hacia la dificultad del «yo» para expresarse a sí mismo a través del lenguaje disponible... No estoy por fuera del lenguaje que me estructura, pero tampoco estoy determinada por el lenguaje que hace esto posible (pp. xxv-xxvi).

Desde mi punto de vista, lo que hace al *yo escritural* emocionante e importante es precisamente que estamos estructurados a través del lenguaje y que podemos pensar en el yo como un viaje de narración (Bischoping y Gazso, 2016), por lo tanto, ni como una esencia fija ni como una pura dispersión de eventos. Es esta indeterminación *relativa* del sujeto —permítanme decir su *libertad*, para propósitos actuales— lo que es reintroducido por la crítica autobiográfica que moviliza teoría para poder dismantelar una identidad reificada, abriendo posibilidades políticas, nuevas subjetividades y futuros.

La autora, el autor, tiene una voz y no es tan solo una construcción social arbitraria; el sujeto no es un mero accidente. El antiesencialismo inspirado en Foucault necesita ser contextualizado, y hasta dismantelado, porque parece poco productivo tomarlo de forma demasiado literal. No soy *totalmente* posestructuralista porque la *experiencia* del psicoanálisis (y, de distinta manera, del marxismo) también fue crucial en el incompleto recorrido reflexivo de convertirme en mí mismo. Mis intuiciones sobre el yo *y* sobre la política (para reteorizar, la *y* es necesaria) reposan en un punto de tensión nunca fijo o en la fricción entre diferentes teorías críticas y experiencias, incluyendo lo poético. Las reflexiones de Marcuse (1991) sobre el papel político de lo poético parecen ser muy importantes hoy en día. Además, la ciencia, como institución y como modo de estudiar el mundo, puede ganar mucho al abrirse a sus otros —sentimientos, intuiciones, espiritualidad, conocimientos desautorizados, voces fragmentarias, recuerdos rotos, dudas desnudas, crisis ontológicas, locura y más—. La búsqueda de su *otro* puede hacer que la ciencia y los científicos sean menos dogmáticos, menos

opresivos, y mejores en lo que están intentando fundamentalmente hacer: entender el mundo.⁵⁶ Hoy estoy agradecido a cualquier vocabulario intelectual que me ayude a sanar —y la sanación es, o puede ser, una empresa colectiva—. ⁵⁷ En este sentido, me pregunto sobre las posibilidades de la politización del autocuidado, lo que retorna a mi visión de un encuentro entre el marxismo y el yoga.

Esta narrativa sobre trauma, sanación, política, vida y teoría, junto con todas sus búsquedas irresueltas, es una forma —mi forma actual— de continuar cuestionando la formación de un «nosotros» (académico) reaccionario basada en el privilegio y el poder. También es un intento de lidiar con *nuestras* contingencias y parcialidades para poder interrumpir la crueldad dentro de la ciencia política y más allá. Si bien los poderes de rescate de la (auto)reflexión son limitados, me parece que es a través de las preguntas que hacemos que nos volvemos sujetos, y que nos constituimos como académicos y ciudadanos (Kovach, 2010, p. 111), particularmente a través de las preguntas que estamos dispuestos a hacernos a nosotros mismos.

56 «¿Cuándo dejó de ser literatura la ciencia social?», pregunta Roxanne Doty (2015), y sigue: «¿Cuándo se separó lo político de lo poético? ¿Cuándo se volvió tan claro el límite entre realidad y ficción? ¿Cuándo se volvió el escritor académico prisionero del área cómoda del espacio ordenado?» (p. 23). Los enfoques narrativos ofrecen posibilidades para escapar momentáneamente del espacio ordenado (Ravecca y Dauphinee, 2018).

57 Tomo esta noción de Angela Davis (SSEX BBOX, 2017).

Referencias

- Adock, R. (2014). *Liberalism and the emergence of American political science: A transatlantic tale*. Oxford: Oxford University Press.
- Agathangelou, A. (2004). *The global political economy of sex: Desire, violence, and insecurity in Mediterranean nation states*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Agathangelou, A. (2006). Colonising desires: Bodies for sale, exploitation and (in)security in desires industries. *The Cyprus Review*, 18(2), 37-73.
- Agathangelou, A., y Killian, K. (2009). The discourse of refugee trauma: Epistemologies of the displaced, the state, and mental health practitioners. *The Cyprus Review*, 21(1), 19-58.
- Ahmed, S. (2012). *On being included: Racism and diversity in institutional life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Alexander, J. M. (2005). *Pedagogies of crossing: Meditations on feminism, sexual politics, memory, and the sacred*. Durham, NC: Duke University Press.
- Almond, G., y Verba S. (1963). *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Amadae, S. M. (2016). *Prisoners of reason: Game theory and neoliberal political economy*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Amoureux, J. L., y Steele, B. J. (Eds.). (2016). *Reflexivity and international relations: Positionality, critique, and practice*. Nueva York: Routledge.
- Anderson, K. (2010). *Marx at the margins: On nationalism, ethnicity, and non-western societies*. Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1999). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. Barcelona: Lumen.
- Baquero, S. A., Ortiz, J. A., y Noguera, J. C. R. (2015). Colonialidad del saber y ciencias sociales: Una metodología para aprehender los imaginarios colonizados. *Análisis Político*, 28(85), 76-92. Recuperado de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/anpol/article/view/56248>
- Benjamin, W. (1969). *Illuminations*. Nueva York: Schocken Books.
- Berdahl, J. (2017, julio 15). The 'crazy/bitch' narrative about senior academic women. *The Georgia Straight*. Recuperado de <https://www.straight.com/news/937181/jennifer-berdahl-crazybitch-narrative-about-senior-academic-women>
- Bischoping, K., y Gazso, A. (Eds.). (2016). *Analyzing talk in the social sciences*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Bleiker, R. (2009). *Aesthetics and world politics*. Nueva York: Palgrave.
- Bourdieu, P. (1973). *El oficio del sociólogo*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Braithwaite, A. (2004). Politics of/and backlash. *Journal of International Women's Studies*, 5(5), 18-33.
- Brettschneider, M. (2011). Heterosexual political science. *PS: Political Science & Politics*, 44(1), 23-26.
- Breuning, M., y Sanders, K. (2007). Gender and journal authorship in eight prestigious political science journals. *PS: Political Science & Politics*, 40(2), 347-351.
- Brigg, M., y Bleiker, R. (2010). Autoethnographic international relations: Exploring the self as a source of knowledge. *Review of International Studies*, 36, 779-798.
- Brown, W. (2010). *Walled states, waning sovereignty*. Brooklyn: Zone Books.
- Brown, W. (2013, enero 30). Reclaiming democracy: An interview with Wendy Brown on occupy, sovereignty, and secularism (R. Celikates e Y. Jansen, entrevistadores). *Critical Legal Thinking: The Law and the Political*. Recuperado de <https://criticallegalthinking.com/2013/01/30/reclaiming-democracy-an-interview-with-wendy-brown-on-occupy-sovereignty-and-secularism>
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books.
- Brown, W. (2017, abril 25). Interview –Wendy Brown (A. Hoffmann, entrevistador). *E-International Relations*. Recuperado de www.e-ir.info/2017/04/25/interview/
- Buck-Morss, S. (2009). *Hegel, Haiti and universal history*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Buck-Morss, S. (2010). The Second time as farce... historical pragmatics and the untimely present. En: C. Douzinas y S. Žižek (Eds.), *The idea of communism* (pp. 67-80). Nueva York: Verso.

- Bulcourn, P., Gutiérrez Márquez, E., y Cardozo, N. (2015). Historia y desarrollo de la ciencia política en América Latina: Reflexiones sobre la constitución del campo de estudios. *Revista de Ciencia Política*, 35(1), 179-199. Recuperado de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-090X2015000100009
- Butalia, U. (2000). *The other side of silence: Voices from the partition of India*. Durham, NC: Duke University Press.
- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (1999). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J., Laclau, E., y Žižek, S. (2003). *Contingencia, hegemonía, universalidad: Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J., y Spivak, G. (2010). *Who sings the nation-state?: Language, politics, belonging*. Nueva York: Seagull books.
- Castoriadis, C. (1990). *El mundo fragmentado*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Ciriza, A. (2010, octubre 17). A propósito de una controversia feminista: Sobre ambivalencias conceptuales y asuntos de disputa. Las relaciones entre cuerpo y política. *Herramienta: Debate y Crítica Marxista*, 45. Recuperado de www.herramienta.com.ar/revista-herramienta-n-45/proposito-de-una-controversia-feminista-sobre-ambivalencias-conceptuales-y-
- Corcuff, P. (2008). Figuras de la individualidad: De Marx a las sociologías contemporáneas: Entre clarificaciones científicas y antropologías filosóficas. *Cultura y Representaciones sociales*, 2(4), 9-41. Recuperado de <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/figuras-de-la-individualidad-de-marx-las-sociologias-contemporaneas>
- Corti, A. (2015, junio 25). ¿Compañero de quién? *Brecha*. Recuperado de <https://brecha.com.uy/companero-de-quien/>
- Cosse, I., y Markarian, V. (1995). *1975: Año de la Orientalidad: Identidad, memoria e historia en una dictadura*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Dauphinee, E. (2013a). *The politics of exile*. Nueva York: Routledge.
- Dauphinee, E. (2013b). Writing as hope: Reflections on the politics of exile. *Security Dialogue*, 44(4), 347-361.
- Dauphinee, E. (2016). Narrative engagement and the creative practices of international relations. En: J. L. Amoureux y B. J. Steele (Eds.), *Reflexivity and international relations: Positionality, critique and practice* (pp. 44-60). Nueva York: Routledge.
- Davis, A. (2016). *Freedom is a constant struggle: Ferguson, Palestine, and the foundations of a movement*. Chicago: Haymarket Books.
- Democracy Now (2017, agosto 14). Daily show: [Archivo de video]. Recuperado de www.democracynow.org/shows/2017/8/14?autostart=115.0
- Democracy Now. (2018, enero 16). 'When they call you a terrorist': The life of Black Lives Matter co-founder Patsis Khan-Cullors. [Archivo de video]. Recuperado de www.democracynow.org/2018/1/16/when_they_call_you_a_terrorist
- De Sade, M. (1977). *Juliette 2*. Madrid: Espiral.
- De Sade, M. (1986). *Juliette 3*. Madrid: Espiral.
- De Sade, M. (1987). *Juliette 1*. Madrid: Espiral.
- De Sade, M. (1996). *Las 120 jornadas de Sodoma*. Madrid: Espiral.
- De Sade, M. (1999a). *Cuentos, historietas y fábulas*. Madrid: Edimat Libros.
- De Sade, M. (1999b). *La filosofía del tocador*. Barcelona: Edicomunicación.
- De Sade, M. (1999c). *Los infortunios de la virtud*. Barcelona: Edicomunicación.
- Doty, R. L. (2015). A mostly true day in Eloy, Arizona. *Journal of Narrative Politics*, 2(1), 22-24.
- Dragiewicz, M. (2008). Patriarchy reasserted: Fathers' rights and anti-VAWA activism. *Feminist Criminology*, 3(2), 121-144.
- Edkins, J. (2003). *Trauma and memory of politics*. Londres: Cambridge University Press.
- Eley, G. (2002). *Forging democracy: The history of the left in Europe, 1850-2000*. Nueva York: Oxford University Press.
- Enloe, C. (1989). *Bananas, beaches and bases: Making feminist sense of international politics*. Londres: University Press.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona: Anagrama.

- Escobar, A. (2004). Beyond the third world: Imperial globality, global coloniality and anti-globalisation social movements. *Third World Quarterly*, 25(2), 207-230.
- Espinosa, G. (2016, marzo 15). Fundador de panoramas: Se cumplen 100 años del nacimiento de Carlos Real de Azúa. *La Diaria*. Recuperado de <https://ladiaria.com.uy/articulo/2016/3/fundador-de-panoramas/>
- Faludi, S. (1991). *Backlash: The undeclared war against women*. Nueva York: Three Rivers Press.
- Fleming, P. (2005, julio). Marcuse, memory and the psychoanalysis of workplace resistance. Artículo presentado en la *reunión de Critical Management Studies*, Cambridge, UK. Recuperado de <https://citeseerx.ist.psu.edu/document?repid=rep1&type=pdf&doi=2367dbd707683c5e4f786fo89d5c1fo2dfde6370>
- Floyd, K. (2009). *The reification of desire: Towards a queer marxism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1980). Two lectures. En: C. Gordon (Ed.), *Power/knowledge: Selected interviews and other writings 1972-1977* (pp. 78-109). Nueva York: Pantheon.
- Foucault, M. (1984). What is an author. En: P. Rabinow (Ed.), *The Foucault reader* (pp. 101-120). Nueva York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1988). L'anti-oedipe : Une introduction a la vie non fasciste. *Magazine Littéraire*, 257.
- Foucault, M. (1989). *Vigilar y castigar*. Ciudad de México: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1991a). *Historia de la sexualidad*. 1: La voluntad de saber. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (1991b). *Saber y verdad*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Foucault, M. (1993). *Genealogía del racismo*. Montevideo: Nordan.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad*. 2: El uso de los placeres. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (1933). New introductory lectures on psychoanalysis. En: J. Stratchey (Ed. y Trad.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. Vol. XXII (1932-1936) (pp. 1-182). Londres: Hogarth.
- Freud, S. (1951). Letter to an American mother. *American Journal of Psychiatry*, 107, 786-787.
- Freud, S. (1986a). El malestar en la cultura. En: J. Stratchey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trans.), *Obras completas*. Vol. XXI (1927-1931) (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1986b). El porvenir de una ilusión. En: J. Stratchey (Ed.) y J. L. Etcheverry (Trans.), *Obras completas*. Vol. XXI (1927-1931) (pp. 1-56). Buenos Aires: Amorrortu.
- Fried Amilivia, G. (2016). Sealing and unsealing Uruguay's transitional politics of oblivion: Waves of memory and the road to justice, 1985-2015. *Latin American Perspectives*, 43(6), 103-123.
- Fujii, L. A. (2016). The dark side of DA-RT. *Comparative Politics Newsletter*, 26(1), 25-27. Recuperado de http://charlescrabtree.com/files/newsletter_spring2016.pdf
- Gajardo Lagomarsino, P. (1989). La transición a la democracia en Chile: Desafíos y perspectivas a partir de un análisis teórico. *Política*, 21, 53-62.
- Gaulejac, V. (2012). *La recherche malade du management*. Versailles: Quae.
- Ghosh, A. (1992). *In an antique land*. Nueva York: Vintage Books.
- Gil, D., y Viñar, M. (1998). La dictadura militar: Una intrusión en la intimidad. En: J. P. Barrán, G. Caetano y T. Porzecansky (Eds.), *Historias de la vida privada en el Uruguay*. 3: Individuo y soledades 1920-1990 (pp. 301-326). Montevideo: Taurus.
- Giorgi, V. (1995). Represión y olvido: El terrorismo de estado dos décadas después. En: V. Giorgi (Ed.), *Represión y olvido: Efectos psicológicos y sociales de la violencia política dos décadas después* (pp. 53-66). Montevideo: Roca Viva Editorial.
- Gioscia, L., y Carneiro, F. (2013). Tolerancia y discursos de poder en el Uruguay progresista. *Revista Estudos Hum(e)anos*, 6, 3-20.
- Gramsci, A. (2008). *Selections from the prison notebooks* (Traducción y edición de Q. Hoare y G. Nowell). Nueva York: International Publishers.
- Greco, M., y Stenner, P. (2013). *Emotions and social theory: A social science reader*. Nueva York: Routledge.
- Guilhot, N. (2001). Les professionnels de la démocratie : Logiques militantes et logiques savants. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 139, 53-65. Recuperado de <https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2001-4-page-53.htm>

- Halperin Donghi, T. (1987). Prólogo. En: T. Halperin Donghi (Ed.), *Escritos de Carlos Real de Azúa* (pp. 5-47). Montevideo: Arca.
- Hamati-Ataya, I. (2014). Transcending objectivism, subjectivism, and the knowledge in-between: The subject in/of 'strong reflexivity'. *Review of International Studies*, 40(1), 153-175.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hennessy, R. (2000). *Profit and pleasure: Sexual identities in late capitalism*. Londres: Routledge.
- Hite, K., y Huguet, J. (2016). Luz guía. *Crítica Contemporánea: Revista de Teoría Política*, 6, 43-52. Recuperado de <http://www.criticacontemporanea.org/p/sesto-numero.html>
- Horowitz, G. (1977). *Basic and surplus repression in psychoanalytic theory: Freud, Reich and Marcuse*. Toronto: University of Toronto Press.
- Htun, M. (2016). DA-RT and the social conditions of knowledge production in political science. *Comparative Politics Newsletter*, 26(1), 32-36. Recuperado de http://charlescrabtree.com/files/newsletter_spring2016.pdf
- Inayatullah, N. (Ed.) (2011). *Autobiographical international relations: I, IR*. Nueva York: Routledge.
- Inayatullah, N. (2013). Pulling threads: Intimate systematicity in the politics of exile. *Security Dialogue*, 44(4), 331-345.
- Jackson, P. T. (2011). *The conduct of inquiry in international relations: Philosophy of science and its implications for the study of world politics*. Londres: Routledge.
- Kant, I. (2008). An answer to the question: 'What is the enlightenment?' En: H. S. Reiss (Ed.) y H. B. Nisbet (Trans.), *Kant: Political writings* (pp. 54-60). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kellermann, N. P. F. (2001). *Transmission of holocaust trauma*. Jerusalem: Yad Vashem, The World Holocaust Remembrance Center. Recuperado de <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/11708051/>
- Kelsky, K. (2012, marzo 27). Graduate school is a means to a job. *The Chronicle of Higher Education*. Recuperado de <https://www.chronicle.com/article/graduate-school-is-a-means-to-a-job/>
- Keucheyan, R. (2013). *The left hemisphere: Mapping critical theory today*. Nueva York: Verso.
- Keucheyan, R. (2016). Las mutaciones de la teoría crítica: Un mapa del pensamiento radical hoy. *Nueva Sociedad*, 261, 36-53. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/las-mutaciones-de-la-teoria-critica/>
- Khan-Cullors, P., y Bandle, A. (2018). *When they call you a terrorist: A black lives matter memoir*. Nueva York: St. Martin's Press.
- King, G., Keohane, R. O., y Verba, S. (2000). *El diseño de la investigación social: La inferencia científica en los estudios cualitativos*. Madrid: Alianza.
- Knafo, S. (2016). Bourdieu and the dead end of reflexivity: On the impossible task of locating the subject. *Review of International Studies*, 42(1), 25-47.
- Kovach, M. (2010). *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. Toronto: University of Toronto Press.
- Kristof, N. (2014, febrero 15). Professors, we need you! *The New York Times*. Recuperado de www.nytimes.com/2014/02/16/opinion/sunday/kristof-professors-we-need-you.html?nytmobile=0
- LaCapra, D. (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo.
- Laclau, E., y Mouffe, C. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Losurdo, D. (2011). *Liberalism: A counter-history*. Nueva York: Verso Books.
- Löwenheim, O. (2014). *The politics of the trail*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Marcuse, H. (1974). *Eros and civilization: A philosophical inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1991). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston: Beacon Press.
- Martínez, I. (2017, agosto 12). Manifestación en ciudad vieja contra la guía de educación sexual de primaria. *La Diaria*. Recuperado de <https://ladiaria.com.uy/articulo/2017/8/manifestacion-en-ciudad-vieja-contr-la-guia-de-educacion-sexual-de-primaria/>
- Marx, K. (1843). *A contribution to the critique of Hegel's philosophy of right: Introduction*. Recuperado de www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm
- Marx, K. (1978a). Economic and philosophic manuscripts of 1844. En: R. C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels reader* (pp. 66-125). Nueva York: W.W. Norton & Company.

- Marx, K. (1978b). Theses on Feuerbach. En: R. C. Tucker (Ed.), *The Marx-Engels reader* (pp. 143-145). Nueva York: W.W. Norton & Company.
- Marx, K. (1990). *Capital*. Vol. I. Londres: Penguin Books.
- Masliah, L. (1984). Biromes y servilletas. En: *Canciones y negocios de otra índole* [Casete de audio]. Montevideo: La Batuta.
- McNally, D. (2002). *Bodies of meaning: Studies on language, labor, and liberation*. Nueva York: State University of New York Press.
- Menéndez-Carrión, A. (2015). *Memorias de ciudadanía: Los avatares de una polis golpeada. La experiencia uruguaya*. Montevideo: Fin de Siglo.
- Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) (2017). *Claves para la discusión del proyecto de ley integral para personas trans*. Montevideo: MIDES. Recuperado de <https://www.gub.uy/ministerio-desarrollo-social/comunicacion/publicaciones/claves-para-discusion-del-proyecto-ley-integral-para-personas-trans>
- Muppidi, H. (2013). *The colonial signs of international relations*. Londres: Routledge.
- Muppidi, H. (2016). *Politics in emotion: The song of telangana*. Oxford: Oxford University Press.
- Nagar, R. (2016). Editor's interview with Richa Nagar (E. Dauphinee, entrevistadora). *Journal of Narrative Politics*, 2(2), 73-80. Recuperado de <https://jnp.journals.yorku.ca/index.php/default/article/view/39/38>
- Naumes, S. (2015). Is all 'I' IR? *Millennium: Journal of International Studies*, 43(3), 820-832.
- Neumann, I. B. (2016). Conclusion. En: J. L. Amoureux y B. J. Steele (Eds.), *Reflexivity and international relations: Positionality, critique, and practice* (pp. 272-274). Nueva York: Routledge.
- Nietzsche, F. (1989). *Genealogy of morals*. Nueva York: Vintage Books.
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zaratustra*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Nietzsche, F. (1999^a). *Ecce homo*. Madrid: Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (1999^b). *El caminante y su sombra*. Madrid: Edimat Libros.
- Nietzsche, F. (1999^c). *El ocaso de los ídolos*. Madrid: Edimat Libros.
- North, D. C. (1990). *Institutions, institutional change and economic performance*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Paternain, R., Ravecca, P., y Somma, N. (2005). *El golpe de Estado en Uruguay: Tres miradas desde la teoría social*. Documento de Trabajo, 74. Montevideo: Departamento de Sociología, FCS, Universidad de la República. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/259398925_EL_GOLPE_DE_ESTADO_EN_URUGUAY_TRES_MIRADAS_DESDE_LA_TEORIA_SOCIAL
- Persaud, R. B. (2016). The reluctant immigrant and modernity. En: E. Dauphinee y N. Inayatullah (Eds.), *Narrative global politics* (pp. 5-24). Londres: Routledge.
- Peter Wall Institute for Advanced Studies (2012, diciembre 20). Judith Butler: Q & A with UBC faculty. [Archive de video]. Recuperado de www.youtube.com/watch?v=4ECjyoU6kGA
- Ravecca, P. (2010a). 'Progressive' government (2005-2009) and the LGTTBQ agenda: On the (recent) queering of Uruguay and its limits. Documentos de Trabajo, 01/10. Montevideo: ICP, FCS, Universidad de la República. Recuperado de https://cienciassociales.edu.uy/wp-content/uploads/2019/08/DOL_10_01_Ravecca.pdf
- Ravecca, P. (2010b). La política de la ciencia política: Ensayo de introspección disciplinar desde América Latina hoy. *América Latina*, 9, 173-210. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/becas/2007/pensa/ravecca.pdf>
- Ravecca, P. (2013). Sobre la aprobación del matrimonio gay en Uruguay. *Periferias*, 21, 185-193. Recuperado de <https://fisyp.org.ar/wp-content/uploads/media/uploads/p.21-ravecca.pdf>
- Ravecca, P. (2014). La política de la ciencia política en Chile y Uruguay: Ciencia, poder, contexto. Primeros hallazgos de una agenda de investigación. Documento de Trabajo, 14. Montevideo: ICP, FCS, Universidad de la República. Recuperado de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/4574>
- Ravecca, P. (2017^a, junio 17). Paulo Ravecca, politólogo: El liberalismo también puede ser estalinista (J. Lauro y A. García, entrevistadores). *Voces*. Recuperado de <http://semanariovoces.com/paulo-ravecca-politologo-el-liberalismo-tambien-puede-ser-estalinista/>
- Ravecca, P. (2017^b). Sobre capitalistas llorones y machos en pena: Teorías críticas y producción ideológica hoy. *Revista Bravas*, 3. Recuperado de <http://viejo.revistabravas.org/articulo/168/ensayo-sobre-capitalistas-llorones-y-machos-en-pena-teor%C3%ADas-cr%C3%ADticas-y-producci%C3%B3n>

- Ravecca, P., y Dauphinee, E. (2016). Narrativa (y) política: Ideas que solo se pueden contar. *Crítica Contemporánea. Revista de Teoría Política*, 6, 1-4. Recuperado de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/9120>
- Ravecca, P., y Dauphinee, E. (2018). Narrative and the possibilities for scholarship. *International Political Sociology*, 12(2), 125-138. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/323359956_Narrative_and_the_Possibilities_for_Scholarship
- Ravecca, P., y Sempol, D. (2013). Triángulos rosas y negros en Uruguay: Un memorial del 'genocidio gay' ante la tolerancia integracionista uruguaya. En: J. A. Bresciano (Ed.), *La memoria histórica y sus configuraciones temáticas: Una aproximación interdisciplinaria* (pp. 385-407). Montevideo: Ediciones Cruz del Sur.
- Real de Azúa, C. (1973). La teoría política latinoamericana: Una actividad cuestionada [mimeo]. Recuperado de www.autoresdeluruguay.uy/biblioteca/Carlos_Real_De_Azua/lib/exe/fetch.php?media=teoriayetica.pdf
- Real de Azúa, C. (1984). *Uruguay, ¿una sociedad amortiguadora?* Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental-CIESU. Recuperado de https://ciesu.edu.uy/wp-content/uploads/2013/11/real_-_uruguay_una_sociedad_amortiguadora.pdf
- Resist Network (2009, noviembre 27). The psychological need to create «us» and «them» [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=rrbnbmA3n5o>
- Richardson, L. (1994). Writing: A method of inquiry. En: N. K. Denzin y Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research* (pp. 516-529). Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Rico, A. (2005). *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura, 1985-2005*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Rilla, J. (2021). Carlos Real de Azúa viaja a España. Ratificación/rectificación (1937-1943). *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 122(2), 215-242. <https://doi.org/10.55509/ayer/122-2021-09>
- Rocha Carpiuc, C. (2016). Women and diversity in Latin American political science. *European Political Science*, 15(4), 457-475.
- Rodríguez, S. (1982). La maza. En: *Unicornio* [LP]. La Habana: Egrem.
- Roediger, D. (2017). *Class, race and marxism*. Nueva York: Verso Books.
- Saad-Filho, A., y Johnston, D. (2005). *Neoliberalism: A critical reader*. Londres: Pluto Press.
- Said, E. (2003). *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Scarry, E. (1987). *The body in pain: The making and unmaking of the world*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sears, A. (2005). Queer anti-capitalism: What's left of lesbian and gay liberation. *Science & Society*, 69(1), 92-112.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños. Recuperado de https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map45_segato_web.pdf
- Sempol, D. (2008). *Informe Uruguay: La historia de la sexualidad*. Buenos Aires: Red Académica LGTB Mercosur.
- Sempol, D. (2010). Homosexualidad y cárceles políticas uruguayas: La homofobia como política de resistencia. *Revista Latinoamericana de Sexualidad, Salud y Sociedad*, 4, 53-79.
- Sempol, D. (2013). *De los baños a la calle: Historia del movimiento lésbico, gay, trans uruguayo (1984-2013)*. Montevideo: Random House Mondadori.
- Servicio Paz y Justicia (SERPAJ) Uruguay (1989). *Uruguay, nunca más*. Montevideo: SERPAJ.
- Shepherd, L. J. (2016). Research as gendered intervention: Feminist research ethics and the self in the research encounter. *Crítica Contemporánea: Revista de Teoría Política*, 6, 1-15. Recuperado de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/9116>
- Shklar, J. N. (1989, abril 6). A life of learning (Charles Homer Haskins Lecture, American Council of Learned Societies (ACLS) Occasional Paper 9). Washington, DC: ACLS. Recuperado de https://www.acls.org/wp-content/uploads/2021/11/Occasional_Paper_009_1989_Judith_N_Shklar.pdf
- Shklar, J. N. (1998). The liberalism of fear. En: S. Hoffmann (Ed.), *Political thought and political thinkers* (pp. 3-20). Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, C. A. (2011). Gay, straight, or questioning? Sexuality and political science. *PS: Political Science & Politics*, 44(1), 35-38.
- Smith, T. (1999). *Decolonizing methodologies: Research and indigenous peoples*. Londres: Zed Books.
- Sneh, P., y Cosaka, J. C. (2000). *La shoah en el siglo: Del lenguaje del exterminio al exterminio del discurso*. Buenos Aires: Xavier Bóveda Ediciones.

- SSEX BBOX [SSEXBBOX]. (2017, mayo 22). On inequality: Angela Davis and Judith Butler in conversation. [Archivo de video]. Recuperado de www.youtube.com/watch?v=-MzmifPGk94
- Sylvester, C. (2013). *War as experience: Contributions from international relations and feminist analysis*. Londres: Routledge.
- Szasz, T. (1973). *The second sin*. Garden City, NY: Anchor Press.
- Trent, J. E. (2009, julio). Political science 2010: Out of step with the world? Empirical evidence and commentary. Ponencia presentada en el 21 Congreso Mundial de Ciencia Política, Santiago de Chile. Recuperado de <http://www.johntrent.ca/published-writings/IPSAIsPolSci-0709.html>
- Trent, J. (2012). Issues and trends in political science at the beginning of the 21st century: Perspectives from the World of Political Science book series. En: J. Trent y M. Stein (Eds.), *The world of political science: A critical overview of the development of political studies around the globe: 1990-2012* (pp. 91-153). Toronto: Barbara Budrich Publishers.
- TVO (2016, octubre 26). Gender, rights and freedom of speech. [Video]. The Agenda with Steve Paikin. Recuperado de <https://tvo.org/video/programs/the-agenda-with-steve-paikin/genders-rights-and-freedom-of-speech>
- Van Wormer, K. (2008). Anti-feminist backlash and violence against women worldwide. *Social Work & Society*, 6(2), 324-337. Recuperado de https://www.researchgate.net/publication/26585121_Anti-Feminist_Backlash_and_Violence_against_Women_Worldwide
- Wibben, A. T. R. (2011). *Feminist security studies: A narrative approach*. Londres: Routledge.
- Wilson, W. (1911). The law and the facts: Presidential address, seventh annual meeting of the American Political Science Association. *American Political Science Review*, 5(1), 1-11.
- Zalewski, M. (2013). *Feminist international relations: Exquisite corpse*. Londres: Routledge.

