



Estudios Avanzados
Nº 43, 2025: 31-52
ISSN 0718-5014

Artículo
DOI <https://doi.org/10.35588/r41fv149>

Dossier Estudios transregionales: Propuestas metodológicas y teóricas para aproximar las relaciones históricas y los vínculos contemporáneos entre Asia y América Latina



Pedagogías de la rebelión: Revisitando «Asia-Latinoamérica como método»

Pedagogies of rebellion: Revisiting «Asia-Latin America as a method»

Pedagogias da rebelião: Revisitando «Asia-Latinoamérica como método»

Junyoung Verónica Kim

New York University

Nueva York, Estados Unidos

ORCID <https://orcid.org/0009-0008-4414-6921>

junyoung.v.kim@gmail.com

Recibido

20 de marzo de 2025

Aceptado

28 de noviembre de 2025

Publicado

16 de diciembre de 2025

Cómo citar

Kim, V.J. (2025). Pedagogías de la rebelión: Revisitando «Asia-Latinoamérica como método». *Estudios Avanzados*, 43, 31-52, <https://doi.org/10.35588/r41fv149>



Resumen

Este artículo revisita la propuesta «Asia-Latinoamérica como método», a fin de reflexionar sobre la precaria posición de su autora asiático-latinoamericana en la academia estadounidense, la cual depende de las intersecciones de sobrevivencia, comunidad y responsabilidad. Narrando su trayectoria personal, el artículo destaca la importancia de situar en el centro las experiencias vividas en el cuerpo y la carne, señalando la necesidad de una pedagogía y praxis académica, basada en la responsabilidad ética con las comunidades asiático-latinoamericanas. Dicha teoría encarnada pasa a una recapitulación y expansión de los argumentos clave de la conceptualización inicial de «Asia-Latinoamérica como método» y termina con una propuesta para tomar en serio la densa vitalidad de diásporas asiáticas en Latinoamérica que desafían el régimen hegemónico de la producción de conocimiento disciplinario. La compleja vitalidad diaspórica que no puede ser extraída, commodificada o capturada por estructuras del nacionalismo neoliberal multicultural e imperial requiere pedagogías de rebelión que desentierren afinidades insurgentes y fabulen futuridades *queer*.

Palabras clave: Asia-Latinoamérica, diáspora, pedagogía, disciplina.

Abstract

This article revisits the author's proposal of "Asia-Latin America as method" to reflect on the Asian-Latin American scholar's precarious position in United States academy that hinges on the intersections of survival, community, and accountability. By narrating the author's personal journey, the article highlights the importance of centering theories and knowledges derived from bodily and fleshy lived experiences, thereby calling our attention to the need for a pedagogy and academic praxis based on ethical responsibility and accountability to Asian Latin American communities. This theory in the flesh segues into an encapsulation and expansion of the key arguments made in the initial conceptualization of "Asia-Latin America as method" and ends with a proposal to take seriously the thick livingness of Asian diasporas in Latin America that defies the hegemonic regime of disciplinary knowledge production. The complex diasporic livingness, which cannot be extracted, commodified or captured by structures of neoliberal multicultural imperial nationalism, calls for pedagogies of rebellion that unearth insurgent kinships and fabulate queer futurities.

Keywords: Asia-Latin America, diaspora, discipline, pedagogy.

Resumo

Este artigo revisita a proposta «Ásia-América Latina como método» para refletir sobre a posição precária de sua autora asiático-latino-americana no meio acadêmico estadunidense, numa posição que se baseia nas interseções de sobrevivência, comunidade e responsabilidade. Narrando sua própria trajetória pessoal, o artigo destaca a importância de centralizar as experiências vividas, enfatizando a necessidade de uma pedagogia e práxis acadêmicas fundamentadas na responsabilidade ética com as comunidades asiático-latino-americanas. Essa teoria incorporada recapitula e expande os principais argumentos da conceitualização inicial de «Ásia-América Latina como método» e conclui com uma proposta para levar a sério a vibrante energia das diásporas asiáticas na América Latina, que desafiam o regime hegemônico da produção de conhecimento disciplinar. A complexa vitalidade diaspórica, que não pode ser extraída, mercantilizada ou capturada pelas estruturas do nacionalismo neoliberal, multicultural e imperial, exige pedagogias de rebeldia que desenterrem afinidades insurgentes e imaginem futuros *queer*.

Palavras-chave: Ásia-América Latina, diáspora, pedagogia, disciplina.

Introducción: Revisitando «Asia-Latinoamérica como método»*

Han pasado ya ocho años desde la publicación de mi artículo «Asia-Latinoamérica como método: El proyecto del Sur Global y la dislocación de Occidente».

Desde entonces, para mi sorpresa, el ensayo ha sido citado en múltiples contextos que abarcan una amplia gama de campos y disciplinas académicas, desde la economía política y la sociología hasta los estudios literarios y de medios. Ha sido profundamente gratificante que este trabajo haya encontrado una audiencia lo suficientemente amplia como para justificar su traducción al español y su publicación en esta prestigiosa revista.

Estos últimos ocho años me han dado tiempo para reflexionar sobre las preguntas que he recibido en torno a la propuesta metodológica «Asia-Latinoamérica como método». Muchos malinterpretaron mi rechazo a la disciplina como un esfuerzo por reformarla, ya fuera a través de una versión actualizada de los estudios de área² (por ejemplo, una

forma más inclusiva de los estudios latinoamericanos) o mediante una nueva subdisciplina denominada «estudios asiático-latinoamericanos». Otros ignoraron el explícito impulso político y ético de mi propuesta, que surgía de una profunda crítica al imperialismo, el colonialismo de asentamiento, el capitalismo racial y el heteropatriarcado. Para mi desconcierto, encontré mi artículo citado en discursos celebratorios del capitalismo global y el extractivismo de recursos y mano de obra en Latinoamérica. Con frecuencia, «Asia-Latinoamérica como método» fue utilizado para reforzar suposiciones sobre los beneficios universales del multiculturalismo neoliberal, es decir, fue malinterpretado como un manifiesto liberal utilitario para incluir a las personas asiáticas en las naciones latinoamericanas, y no como un rechazo a la forma misma del Estado-nación. El Estado-nación es parte integral de la violencia de la disciplina, porque es siempre un proyecto imperial y racial.³

* El presente artículo fue traducido por Oscar Zapata García. La revisión del artículo fue posible gracias a las conversaciones con Sean Gelles, quien me ayudó a replantear las complejidades de mi recorrido con el estudio.

² Los estudios de área, como disciplina académica que tiene como objetivo proporcionar un conocimiento holístico sobre un área del mundo —definida por determinadas conceptualizaciones geohistóricas, culturales y políticas reificadas y racializadas—, surgieron en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial para satisfacer las necesidades estratégicas del imperialismo estadounidense. En sus inicios, su propósito era recopilar y producir información e inteligencia sobre los enemigos de Estados Unidos. Sin embargo, dichos estudios crecieron y terminaron por abarcar todas las regiones del mundo consideradas de interés vital para Estados Unidos durante la Guerra Fría. En el caso de los estudios latinoamericanos, algunos

académicos como Ricardo Salvatore (2016) han sostenido que son anteriores a la Guerra Fría, y que su origen se remonta a la primera mitad del siglo XX como respuesta a los imperativos del imperialismo estadounidense en Sudamérica. Además, su marco epistemológico —que reduce el conocimiento de un lugar, ya sea una nación o un conjunto de naciones, a una fórmula fácilmente localizable, extraíble y consumible— ha sido exportado fuera de Estados Unidos a instituciones de educación superior en todo el Sur Global. Para un análisis histórico y crítico más detallado sobre la construcción e institucionalización de los estudios de área, véanse Berger (1995) y Miyoshi y Harootunian (2002).

³ La incisiva reflexión de Omer Aijazi sobre la inseparabilidad entre la disciplina y el Estado-nación captura las formas en que «la misma imaginación que interviene

Quizás no debería sorprendernos que un trabajo en torno a la violencia disciplinaria y epistémica sea a menudo recuperado o apropiado por los regímenes imperiales de disciplinamiento. Además, como un colega cercano señaló, quizá el problema haya sido el propio título: «Asia-Latinoamérica como método» suena a un atractivo eslogan. Que quede claro, «Asia-Latinoamérica como método» me abrió muchas puertas y me conectó con académicos, docentes, estudiantes, activistas y personas fuera de la academia a quienes, dados los silos disciplinarios y las barreras institucionales, de otro modo no habría podido conocer. Me liberó del solitario confinamiento de las disciplinas académicas y me brindó el sentido de comunidad que tanto había anhelado. Sin embargo, como mencioné antes, el artículo también se prestó a interpretaciones erróneas y apropiaciones —ya fueran celebratorias o despectivas— para las cuales no estaba preparada. Ha sido utilizado como un llamado a la construcción de una disciplina para legitimar cualquier investigación sobre las relaciones entre Asia y Latinoamérica sin asumir el arduo trabajo de la responsabilidad ética hacia las comunidades asiático-latinoamericanas.

en la formación del Estado-nación informa la producción de disciplinas [...] los Estados-nación no desaparecen de nuestro análisis e imaginarios futuros porque las disciplinas no lo hacen» (Aijazi, 2024: 24). Además, al igual que el Estado-nación, las raíces del conocimiento disciplinario se encuentran en los mecanismos de control del barco de esclavos, la plantación, la prisión y la fábrica, es decir, en las tecnologías de poder del imperialismo y del capitalismo racial.

El marco metodológico que más tarde decidí llamar «Asia-Latinoamérica como método» fue el resultado de mi confrontación con mi precaria posición onto-epistemológica. Fue una «teoría encarnada» que parte de la convicción de que el cuerpo y la carne son «desde donde» conocemos, situando en el centro las experiencias vividas, los sentimientos y los afectos como conocimiento. Como señalan Cherríe Moraga y Gloria Anzaldúa:

Una teoría encarnada es aquella en la que las realidades físicas de nuestras vidas —el color de nuestra piel, la tierra o el concreto donde crecimos, nuestros anhelos sexuales— se funden para crear una política nacida de la necesidad. Aquí, intentamos tender puentes entre las contradicciones de nuestra experiencia. (Moraga y Anzaldúa, 2021: 19)

Al conceptualizar Asia-Latinoamérica como método, traté de dar sentido a las dudas, ansiedades, contradicciones y fracasos de mi experiencia como una académica coreano-argentina que intenta ser responsable con la comunidad coreano-argentina que me vio crecer y las comunidades asiáticas-latinxs que hoy me sostienen. Porque, como Omer Aijazi nos dice: «La alternativa a la disciplina es la responsabilidad» (Aijazi, 2024: 210). En los estudios disciplinarios, con demasiada frecuencia estas comunidades son reducidas a un telón de fondo o, en el mejor de los casos, a recursos que pueden ser extraídos y convertidos en meros objetos de conocimiento. La producción académica institucionalizada en

torno a las relaciones entre Asia y Latinoamérica hipervisibiliza la figura racial/étnica del asiático-latinoamericano, al mismo tiempo que lo despoja de su densa vitalidad,⁴ de su complejidad. En este cálculo representacional, el asiático-latinoamericano se reduce a superficie, representación, género, estilo, ornamento y estéreo/ciber/arquetipo. ¿Cómo me posiciono frente a estas relaciones materiales que hacen posible la producción de conocimiento académico sobre Asia-Latinoamérica? ¿Cómo puedo ser responsable con mis relaciones vitales y, al mismo tiempo, perseguir algún tipo de carrera académica? Mi reflexión a través de Asia-Latinoamérica como método fue una forma de abrir espacio, de dar cabida a una relación alternativa con la producción de conocimiento que no estuviera basada en la extracción ni en la mercantilización.

Esta revisión de mi artículo de 2017, «Asia-Latinoamérica como método», consta de dos partes. La primera es una reflexión personal sobre mi trayectoria como académica coreano-argentina, feminista y queer, que intenta sobrevivir en la academia estadounidense mientras busca formas de construir comunidad y de prosperar de forma alternativa. La segunda es una recapitulación de los argumentos del ensayo inicial que considero aún pueden ser relevantes. Todo esto es una lección de humildad: quienes asumimos el

arduo trabajo de la responsabilidad, invariablemente nos quedamos cortos. O quizás, parafraseando a Robert Warrior al hablar sobre el trabajo de responsabilidad de los académicos indígenas hacia sus comunidades, «si por la noche somos capaces de irnos a dormir sin dudar de nosotros mismos, entonces no estamos haciendo bien nuestro trabajo» (Warrior, 2016).

4 Thick livingness en la versión original en inglés (nota del traductor, en adelante N. del T.).

«La epistemología no es abstracta, más bien, la epistemología es una cuestión sobre las condiciones materiales a través de las cuales formulamos preguntas sobre nuestros mundos».
Naveen Minai

Conocer desde la carne

Aunque en ese momento no era del todo consciente, mi investigación y docencia, que toman Asia-Latinoamérica como método (Kim, 2017), surgieron al tratar de dar sentido a las preguntas que recibía a diario, preguntas que me trataban como a un objeto de sorpresa y que exigían una explicación a mi existencia, a mi nombre y a mi genealogía: «¿De dónde eres? ¿Cuál es tu etnicidad? ¿Cuál es tu nacionalidad? ¿Por qué te ves asiática (“china”) y hablas español? ¿Cómo puedes llamarte Junyoung Verónica? ¿Cuál es tu nombre “real”? ¿De dónde son tus padres? ¿Cuándo y por qué llegaron coreanos a Argentina? ¿Hay asiáticos en Latinoamérica?». Cuando regresé a Corea del Sur y vine a Estados Unidos como estudiante internacional, comprendí que, aunque la carga afectiva de esas preguntas podía variar según el contexto geopolítico, sociopolítico y material, seguiría recibéndolas sin importar el «dónde». Tal vez para mí esto es justamente lo que significa lo global: las ideas normativas globales que subyacen a categorizaciones de geografías/naciones/razas/etnicidades/géneros/sexualidades (Ferreira da Silva, 2007).

Intentando dar sentido a estas preguntas, y lidiando con mis sentimientos de frustración, empecé

a hacer mis propias preguntas y a asombrarme ante la sorpresa que yo evocaba. ¿Por qué «Asia-Latinoamérica», y por qué las asiático-latinoamericanas son siempre motivo de sorpresa? ¿Por qué la yuxtaposición de «Asia» y «Latinoamérica» necesita siempre de una explicación, a diferencia de la que existe entre Asia y las otras Américas, como Norteamérica? ¿Cómo es que un rostro/cuerpo de aspecto asiático que habla un inglés fluido no sorprende, pero una persona reconociblemente asiática que habla un español fluido («nativo») es motivo de asombro? Es decir, ¿por qué no se cuestiona lo «americano» en el término «asiático-americano» cuando la mayoría de las veces «americano», al menos en este caso, alude a una noción implícita de los Estados Unidos? Como explica Katherine McKittrick (2006) en el contexto de la negritud en Canadá, cuando pueblos y territorios no se supone que formen parte de una nación y/o región, y contradicen la noción implícita de «área», son percibidos como sorpresas. En el caso de Latinoamérica, una región que se define a sí misma en gran medida como eurodominante, y en la que los pueblos indígenas y afrodescendientes solo son incorporados simbólicamente como el pasado de la región o como notas a pie de página de ciertos rasgos o prácticas

culturales (por ejemplo, la comida, la danza o la música), la economía de la sorpresa coloca a Asia-Latinoamérica en tensión con los mecanismos de ocultamiento y borradura de los asiático-latinoamericanos. «[Lo asiático] sorprende porque no debería estar aquí, no estaba aquí antes, siempre estuvo aquí, solo está momentáneamente aquí, siempre estuvo allá [en Asia]» (McKittrick, 2006: 93). Los pueblos asiáticos en Latinoamérica suponen siempre una sorpresa porque existen en un espacio que se define por su no-asiaticidad (o anti-asiaticidad) y, sin embargo, como exploraré más adelante, crean una densa vitalidad que no se ajusta a las ideas reificadas de Asia, ni a las de Latinoamérica.

La inescrutabilidad epistemológica de Asia-Latinoamérica/asiático-latinoamericano marcó la trayectoria de mi llegada tanto a los estudios de área como a los estudios étnicos — estudios latinoamericanos, estudios asiáticos, estudios asiático-americanos y estudios latinxs—. No llegué a estas disciplinas a través de «Asia», «Latinoamérica» o lo «asiático-americano», sino a través de Asia-Latinoamérica, precisamente porque no existía un espacio en el cual estudiar, analizar, reflexionar y dar sentido a las historias, experiencias y epistemologías asiático-latinoamericanas. Incluso el engorroso término que utilizo, «Asia-Latinoamérica», da cuenta de los límites de nuestra gramática actual, la cual restringe, reifica y compartimenta sin piedad lugares, pueblos y temporalidades en categorías diferenciadas. Parte integral de esta

gramática son las infraestructuras epistémicas de las disciplinas académicas. Al intentar abrirme paso a través de estos espacios institucionales y, de algún modo, abrir o al menos mover las fronteras de las disciplinas, me encontré con gruesos muros de ladrillo y cercas electrificadas que prohibían mi tránsito. Sara Ahmed (2017) nos recuerda que la dificultad de hablar de los muros institucionales radica en que solo son visibles y palpables para quienes intentan cambiar el orden normativo de las cosas; es decir, para muchos, estos muros no solo no existen, sino que el continuo funcionamiento de las disciplinas e instituciones académicas requiere precisamente negarse a verlos. Al golpear mi cuerpo contra estos inmóviles muros, mi desencanto y mi rabia se convirtieron en una fuerza imposible de ignorar (Wynter, 1987; Lorde, 2007): la rebelión debe comenzar aquí, en este muro fronterizo, en esa cerca electrificada. De hecho, son estos momentos de quiebre los que producen nuevas formas de conocimiento y posibilitan actos creativos de desobediencia. Porque, ¿cómo podemos —muchas de nosotras, académicas racializadas, mujeres de color en la academia— trabajar a través de los espinosos privilegios y sesgos raciales, de género y de clase que estructuran los campos en los que nos situamos? O, como elocuentemente pregunta Andrea Mendoza:

Al pensar en las prácticas capitalistas, extractivas y explotadoras que dieron forma a los estudios de área, ¿qué deudas

podemos saldar con el trabajo de la teoría crítica de raza (especialmente con el trabajo de las epistemologías negras e indígenas) cuando nos enfrentamos a la cuestión de Asia-Latinoamérica como una crítica a los obstáculos de los estudios de área? (Kim y Mendoza, 2022: s.p.)

Hablar de colonialismo, imperialismo o neoliberalismo como objetos de estudio es una cosa; sentarse a reflexionar sobre cómo el racismo y otras formas de opresión subyacen la economía política del pensamiento académico disciplinario —que convierte datos/hechos/archivos/cuerpos en capital (Jung, 2025)— es otra muy distinta. Como muchas feministas diaspóricas afrodescendientes, indígenas y asiáticas, y académicas *queer* racializadas han señalado, la inversión en el pensamiento disciplinario es densa y de amplio alcance, que es precisamente la razón por la que el supuesto «fin» de los estudios de área implica meramente las postrimerías de la disciplina y no necesariamente métodos futuristas *queer* de pensamiento. En su estudio sobre metodologías negras y anticoloniales, Katherine McKittrick explica:

La disciplina es el implacable acto de categorización. Las disciplinas académicas convierten el conocimiento en categorías y subcategorías. El peso de la disciplina se evidencia por la densidad de la disciplinariedad y el método para llevar a cabo una categorización disciplinada: a la vuelta de cada esquina, en cada giro, los practicantes disciplinarios proporcionan narrativas disciplinadas que confirman

la solidez del conocimiento disciplinario y su categórica diferencia con otras formas de conocer. (McKittrick, 2021: 35)

El canon, los pensadores clave, los cursos obligatorios, las antologías, los exámenes comprensivos y los libros de texto son claros ejemplos de ello.

Basta con pensar en la citación: como brillantemente observa Sara Ahmed (2017), las prácticas de citación no solo están racializadas y marcadas por el género, sino que también obedecen a una categorización disciplinaria. ¿A quién debes citar si trabajas en estudios latinoamericanos en contraste con estudios asiático-americanos? ¿De qué manera los autores que decides incluir en tu bibliografía determinan tu legitimidad y pertenencia (o ilegitimidad y no-pertenencia) a los campos disciplinarios? Por ejemplo, ¿qué significa pensar la decolonialidad no a través de Aníbal Quijano y Walter D. Mignolo, sino a través de Linda Tuhiwai Smith y Sylvia Wynter? ¿O, al explorar las relaciones entre raza, sexualidad, historia y poder, recurrir a Denise Ferreira da Silva y Anne Cheng en lugar de Michel Foucault y Giorgio Agamben? A las académicas racializadas se les percibe como vinculadas a un área, etnicidad y/o campo de estudio particular, mientras que a los pensadores hombres blancos europeos/euroamericanos se les posiciona como portadores del conocimiento universal. En lugar de leer el pensamiento de las mujeres racializadas como particularizado por la localidad o el área —lo que de entrada

limita su alcance al situarlo como un discurso cerrado e incapaz de dar cuenta de lo humano o de lo universal/global —, ¿cómo podemos pensar el ser de tal forma que no esté atrapado por la gramática del humanismo, es decir, por las lógicas de la disciplinariedad? La citación como método de disciplina solidifica las fronteras del conocimiento a medida que la disciplinariedad crea distancias ficticias entre nosotros, entre «Asia» y «Latinoamérica», entre los estudios de área y los estudios étnicos. En este sistema de conocimiento, las diferencias conmensurables entre los seres humanos se acrecientan: asiáticos, afrodescendientes, indígenas (McKittrick, 2021).

La bifurcación y diferenciación de los modos de conocer es, en parte, como nos recuerda Edward Said (1978), obra del imperio. Es decir, la disciplina es parte integral del funcionamiento del capitalismo racial colonial de asentamiento heteropatriarcal. Esto se ejemplifica cuando observamos que «estudiar personas asiáticas» y «estudiar personas negras» es, en palabras de McKittrick, «un intrincado proyecto maltusiano de bifurcación de cada historia racial de acuerdo con diferentes genealogías y marcadores de identidad» (McKittrick, 2021: 38), lo que invisibiliza a priori las intimidades afroasiáticas, impide ver la existencia de pueblos como los asiáticos negros, y se niega a reconocer la dinámica multiescalar del poder y los complejos entramados raciales que sustentan el funcionamiento del capitalismo.

Es en este contexto que puedo dar sentido al comentario de un colega

que trabaja las relaciones entre Asia y Latinoamérica. En respuesta a una pregunta sobre la herencia asiática del reconocido artista afrocubano Wilfredo Lam y la «asiaticidad» de su obra, mi colega dijo: «No hay nada asiático en la obra de Wilfredo Lam. He examinado cada una de sus piezas en busca de influencias asiáticas y no encontré ninguna. Lo que algunas personas confunden con bambú es en realidad caña de azúcar, ¡lo más cubano que hay!».

Y, por supuesto, lo que pasó por alto fue que la caña de azúcar es precisamente la mercancía de las intimidades afroasiáticas: trabajadores chinos contratados para trabajar codo a codo con esclavos africanos en las plantaciones cubanas de caña de azúcar (Yun, 2008). Al definir siempre y de antemano lo «asiático» como algo separado de lo «negro», lo «afrocaribeño» y lo «cubano», esta gramática del conocimiento es incapaz de ver y escuchar las complejas experiencias, historias, lenguas y afectos de las diásporas asiáticas, que desobedecen las ecologías disciplinarias del pensamiento. Sin embargo, en lugar de detenerme en esta omisión, quiero llamar la atención sobre las economías afectivas que sustentan el deseo por el área y la etnicidad. ¿Cuál es la inversión en la búsqueda de la «asiaticidad» en Wilfredo Lam o, por el contrario, en negarla? Como incisivamente cuestiona Naveen Minai (2025), ¿cuáles son los deseos que impulsan a los académicos a conocer, a captar algo o a alguien y hacerlo transparente? ¿Los deseos

de quién quedan sin cuestionar como parte integral de la producción objetiva de conocimiento, y los deseos de quién son descartados como inapropiados y «excesivos»? ¿Qué deseos se adhieren y cuáles se deslizan? Es decir, ¿cuáles son los deseos que fundamentan la construcción y la continuación de los estudios de área y sus postrimerías? ¿Podemos hablar de una «política racial y una geopolítica del deseo» por el área? (Minai, 2025). En efecto, estas preguntas apuntan al inconsciente racial de los estudios de área, en el que la fetichización del área se articula a partir de la negación de su propia implicación de raza.

Si este es el caso en los estudios de área, ¿cómo es que los estudios étnicos hablan —o no— sobre raza? Surgidos de los movimientos por los derechos civiles y de liberación de las décadas de 1960 y 1970, los estudios étnicos cuestionan la narrativa hegemónica de Estados Unidos al enfocarse en la migración y el racismo sistemático como las grandes fuerzas estructurantes, tanto de la política estatal nacional, como de las subjetividades. A pesar de su cuidadosa atención a la multiplicidad y la diferencia en relación con las historias de racialización y racismo sistemático en Estados Unidos hacia pueblos que han sido interpelados como «asiáticos», los estudios asiático-americanos analizan en gran medida la migración como un desplazamiento desde un país asiático hacia Estados Unidos, privilegiando así a este último como destino de la inmigración. La visión geohistórica dominante de

la migración, que privilegia el canal Asia-Estados Unidos, inevitablemente oscurece las dinámicas corrientes de la migración global que incluyen la migración de pueblos asiáticos a Latinoamérica y el Caribe, así como los circuitos migratorios de retorno a Asia desde las Américas. En efecto, ¿cómo es que los estudios étnicos hipervisibilizan y eluden a la vez su lugar de enunciación, es decir, su configuración espacial (Estados Unidos), temporal (la desestimación de las primeras conexiones coloniales entre Asia y las Américas, como el comercio del Galeón de Manila) y lingüística (anglófona)? (Kim, 2017; Lee, 2022; Seijas, 2014).

Para situar las preguntas de Naveen Minai en el sitio poco estudiado y marginado de Asia-Latinoamérica, me pregunto: ¿de qué manera los estudios étnicos, incluso en su crítica al colonialismo de asentamiento, el imperialismo y la formación racial «americana»⁵ (América = EUA, America ≠ América) normalizan y universalizan «América»? Al equiparar lo asiático-americano como perteneciente a las supuestas fronteras continentales de Estados Unidos —lo que Daniel Immerwahr (2019) denomina «el mapa logo» en *How to Hide an Empire*—, ¿cómo se construye una gramática que enmarca las diásporas asiáticas fuera de ese «mapa logo» como algo que no sea una copia/extensión/margen/nota al

5 Entiéndase aquí «americana» como norteamericana o de Estados Unidos. La autora está criticando el uso de *American* (americano) como una adjetivación que se asume como exclusiva de los Estados Unidos y no de la totalidad de las Américas o el continente americano (N. del T.).

pie? ¿Qué estamos haciendo nosotras, las personas asiático-diaspóricas, asiático-latinoamericanas, por la Asia América? ¿A quién o para qué sirven los estudios asiático-americanos? Es decir, el marco dominante de los estudios étnicos centrados en Estados Unidos incluye de forma diferencial los estudios de otras diásporas asiáticas únicamente para apropiárselos y reforzar aún más la hegemonía de epistemologías enfocadas en Estados Unidos.⁶ De hecho, la categoría de asiático-americano oscurece tanto como revela. En lugar de cooptar o incluir Asia-Latinoamérica dentro de lo «asia/tico america/no» —lo que ineludiblemente refuerza el excepcionalismo estadounidense—, propongo que desplazemos los estudios étnicos críticos del territorio continental estadounidense hacia Asia y Latinoamérica, y nos enfrentemos a sistemas, pensamientos, métodos, lenguas, historias, afectos y sensaciones que no pueden ser vistos, escuchados y/o comprendidos por nuestra gramática actual.

Al desplazar la subjetividad, la política, las historias y las epistemologías asiático-diáspóricas del territorio continental de Estados Unidos hacia el Caribe y Latinoamérica, Asia-Latinoamérica se convierte en un esfuerzo indisciplinado y sin campo

definido para estudiar, investigar y teorizar de otra manera. Asia-Latinoamérica no funciona como un objeto de estudio definible, ni siquiera como un medio para legitimar la conexión y la relación entre Asia y Latinoamérica, sino como un punto de vista desde el cual podemos detenernos y pensar seriamente sobre los problemas de la investigación, el conocimiento y la práctica académica/especializada. En resumen, actúa como un método y una metodología con la esperanza de engendrar una praxis académica radical que busque la liberación dentro de nuestro actual sistema de conocimiento —con/a través/fuera/contra/dentro de— de las disciplinas normativas. De ahí, Asia-Latinoamérica como método.

¿Cómo podemos interpretar la metodología como un acto de desobediencia y rebeldía que se resista a la integración, rechace la apropiación, y disloque las implicaciones de unión y reconciliación que sostienen la gubernamentalidad del nacionalismo imperial multicultural neoliberal?

6 La reflexión de Roderick Ferguson (2012) sobre el auge de las interdisciplinas en la academia propone que disciplinas como los estudios étnicos no solo desafiaron el poder institucional, sino que también lo constituyeron. Para un análisis de las formas en que la cultura minoritaria y la diferencia —tal como fueron afirmadas por los movimientos estudiantiles y por las disciplinas que estos fomentaron— han sido apropiadas y mercantilizadas en nuestra sociedad neoliberal, véase Ferguson (2012).

Asia-Latinoamérica como método

Comencemos con la pregunta que, como académicas, se nos plantea con mayor frecuencia: ¿cuál es mi área de investigación? Es decir, ¿qué estudio? Aunque a primera vista esta pregunta pueda parecer una indagación bastante transparente y directa, que deja poco espacio a la duda o la confusión, propongo que esta pregunta —inherentemente enmarcada dentro de un contexto histórico y un régimen disciplinario determinados— dicta las respuestas.⁷ Es decir, no somos libres de responder a la pregunta de cualquier manera. Lo que estudiamos debe ser reconocido y entendido como investigación académica legítima dentro de un campo de estudio preexistente. Al anclar esta pregunta en el contexto de mis propias experiencias

personales con el trabajo académico y la investigación, así como con la profesión académica en general, me propongo explorar las interrogantes teóricas, metodológicas y políticas más amplias en torno a la producción de conocimiento que entran en juego en el estudio de Asia-Latinoamérica.

Numerosas académicas han llamado nuestra atención sobre la violencia epistémica que subyace a la producción de conocimiento occidental y a la construcción de marcos epistemológicos, los cuales a menudo adoptan la forma institucional de disciplinas y departamentos académicos. Por ejemplo, en su obra *Decolonizing Methodologies*, la antropóloga feminista maorí Linda Tuhiwai Smith (1999) destaca las formas en que la producción de conocimiento occidental, y la investigación académica en particular, están inextricablemente ligadas a historias de imperialismo, colonialismo de asentamiento, racismo sistémico, capitalismo, guerra y patriarcado heteronormativo. De hecho, el trabajo pionero de Edward Said (1978) sobre el orientalismo, que ilustra claramente la íntima intersección entre imperialismo, conocimiento y formación disciplinaria en la construcción de los estudios de área, es testimonio de la centralidad de la crítica epistemológica. Sin embargo, cuando hacemos —y nos hacen— las siguientes preguntas, dichas observaciones se dejan de lado para, una vez más, naturalizar el proceso de

7 La doble definición de disciplina propuesta por Michel Foucault ha sido útil para explorar las multivalentes conexiones entre poder (como en «poder disciplinario») y conocimiento (como en «conocimiento disciplinario»). Al emplear ambas definiciones de disciplina, señaló las formas en que ambas están intrínsecamente conectadas. En su exploración de la sociedad occidental moderna, Foucault propone que la disciplina es un mecanismo de poder que entrena y regula el comportamiento y los cuerpos de los individuos en una sociedad mediante la organización del espacio y del tiempo, con la ayuda de complejos sistemas de vigilancia. En *Vigilar y castigar*, Foucault (1977) afirma que, junto con la formación del poder disciplinario, surge un nuevo corpus de conocimientos, técnicas y discursos científicos que se entrelaza con el ejercicio del poder, denominándolo el nuevo «régimen de verdad». El conocimiento no es solo poder en sentido general, sino también parte constitutiva del disciplinamiento. Por lo tanto, la invención de conocimientos disciplinarios, tal como Foucault (1970) lo discute en *Las palabras y las cosas*, puede entenderse en relación con el poder disciplinario. El conocimiento disciplinario no solo disciplina a los individuos dentro de regímenes correctos de conducta y pensamiento, sino que también disciplina, literalmente, el conocimiento al clasificarlo y organizarlo en campos, ramas y disciplinas. La posterior elaboración de Foucault (2004) sobre la economía política muestra con claridad cómo los orígenes de disciplinas académicas específicas están vinculados a tecnologías de poder.

producción de conocimiento: ¿Cuál es el objeto de mi investigación? ¿En qué campo o campos académicos sitúo mi investigación y mi identidad como académica? ¿Cómo llevo a cabo mi investigación? ¿Quién es el público de mi trabajo y de mis publicaciones? ¿Quién evalúa el mérito de mi investigación y de mi labor académica? Tales preguntas no solo se refieren a las formas en que funciona el nexo «foucaultiano» poder-conocimiento, sino también en la manera en que los marcos disciplinarios —representados por la noción de disciplinas y campos académicos— estructuran nuestra propia investigación y determinan nuestro mérito como académicas. En efecto, las disciplinas académicas literalmente «disciplinan» la manera en que realizamos investigación e interpretamos nuestro objeto de estudio, es decir, cómo pensamos e imaginamos el mundo y las relacionalidades que existen en él.

Como alguien que trabaja en los campos de los estudios de área, a saber, estudios latinoamericanos y estudios asiáticos, así como en estudios étnicos —estudios asiático-americanos y estudios latinxs—, pero que se niega a permanecer dentro de las fronteras de cada área determinada, no puedo evitar toparme con los límites y obstáculos de las fronteras disciplinarias. ¿Por qué es necesario en mi caso —o en el de cualquiera que no obedezca el imperialismo fronterizo de la producción de conocimiento— legitimar mi «área» de investigación? ¿Cómo es posible legitimarla cuando la política de nuestra

falta de conocimiento sobre Asia-Latinoamérica hace imposible que se considere legítima?⁸ De hecho, la sola necesidad de responder a estas preguntas ya juzga como ilegítimo este estudio. La única forma de legitimarlo, es decir, de «comprenderlo», es traduciendo el proyecto a la gramática misma de la producción de conocimiento establecida; en pocas palabras, domesticando su potencial indisciplinado y replegándolo a los confines de las disciplinas académicas. En este caso, Asia-Latinoamérica se convierte en otro ejemplo de mezcla racial y cultural latinoamericana (es decir, mestizaje, sincretismo cultural, hibridez o multiculturalismo), o bien, en una nueva adición a la «Asia América». Atrapadas en una zona fronteriza epistemológica donde las disciplinas académicas reproducen y defienden el imperialismo fronterizo —tanto nacional como disciplinario—, nos vemos obligadas a encajar nuestra investigación en categorías ordenadas y prediseñadas para obtener financiamiento, plazas académicas y publicaciones.

Examino Asia-Latinoamérica no con la esperanza de crear un objeto de estudio definible, sino más bien

8 Tomo prestada la expresión «la política de nuestra falta de conocimiento» (*the politics of our lack of knowledge*) del trabajo de Lisa Lowe (2015). En *The Intimacies of Four Continents*, Lowe utiliza esta frase para arrojar luz sobre la violencia epistémica que hace casi imposible descubrir las conexiones entre África, Asia, Europa y las Américas a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En este sentido, Lowe afirma que la figura «perdida» del trabajador chino contratado (*Chinese indentured laborer*), que ha sido omitida de los libros de historia y apenas legible en los archivos coloniales, no es simplemente una exclusión particular de los chinos, sino más bien una figura que explica «la política de nuestra falta de conocimiento» (Lowe, 2015: 36-39).

para articular una posición precaria que llame la atención sobre el funcionamiento de un conocimiento que se naturaliza a sí mismo y olvida las condiciones materiales de su propia construcción. Mi interés no es llenar un vacío (ya sea en los estudios latinoamericanos, en los estudios asiáticos o en los estudios asiático-americanos), ni perseguir una identidad culturalista y particularista para promover una suerte de cosmopolitismo global, y tampoco inaugurar un nuevo campo o «(sub) disciplina», sino más bien arrojar luz sobre las políticas del conocimiento y de nuestra falta de este. Para mí, Asia-Latinoamérica no es tanto un objeto de investigación como un punto de vista epistemológico que permite un agudo análisis crítico no solo de cómo las relaciones de poder y explotación económica, cultural y sociopolítica — así como las relaciones de solidaridad y disenso —, se han construido históricamente y se redefinen en la actualidad, sino también de las luchas y cacofonías que se configuran en torno a estas cambiantes relaciones.

Al cuestionar la visión estática y delimitada del mundo y la temporalidad recta y lineal de la historia, Asia-Latinoamérica como método asume con seriedad la complejidad y el desorden de nuestra topografía cacofónica, donde espacios, pueblos, economías, sociedades y culturas se superponen, se entrecruzan, se intercambian y entran en conflicto. En efecto, Asia-Latinoamérica puede ser un método precisamente en la medida en que «Asia» o

«Latinoamérica» no se tomen como supuestos dados y naturales, pero en cambio se conciban como sitios de lucha y disenso. La aceleración de los encuentros culturales, políticos y económicos entre diversas regiones y localidades, catalizada por el imperialismo, el colonialismo de asentamiento y el capitalismo racial, pone en contacto diferentes formas de poder-conocimiento, a menudo contradictorias entre sí, aun cuando interactúan dinámicamente. Asia-Latinoamérica como método arroja luz sobre estos encuentros cacofónicos que suelen ser ignorados, omitidos, rechazados o retocados. Utilizo el término «cacofonía» en el sentido que le da la académica de estudios indígenas Jodi Byrd para ilustrar las dinámicas y contradictorias relaciones entre diversos grupos, tanto vertical como horizontalmente, en nuestro actual mundo producto del colonialismo de asentamiento, el neoimperialismo y el capitalismo racial. En *The Transit of Empire*, Byrd propone:

La cacofonía existe no solo en el deseo y el miedo del colonizador que necesita articular continua y repetidamente representaciones «verdaderas» y «reales» del colonizado, sino que también reside en las formas en que las opresiones históricas creadas por las colonias de asentamiento liberales y multiculturales existen relacionalmente y en colusión con los procesos de alteridad racial, de género y sexual que buscan hacer que historias y experiencias contestatarias resuenen de forma autóctona a través de la persistente huella de lo real. La cacofonía,

por lo tanto, se enfoca no solo de manera vertical en la interacción entre colonizador y colonizado, sino también «horizontalmente entre diferentes opresiones minoritarias» (Byrd, 2011: 53-54)

La conceptualización de la cacofonía que propone Byrd nos permite comprender las formas en que el poder opera dentro de las intrincadas trayectorias imperiales del capitalismo racial sin colapsar distintas formas de despojo y racialización, por ejemplo, entre el despojo indígena y la racialización de los asiáticos en las Américas.

La segunda sección de mi artículo «Asia-Latinoamérica como método» («El proyecto del Sur Global y el imaginario de Occidente») intentó lidiar con la «cacofonía» en el contexto de Asia-Latinoamérica rastreando las multiescalares y contradictorias relaciones de poder que exigen análisis en el estudio de Asia-Latinoamérica. El primer ejemplo analizaba la compleja posición del inmigrante asiático en Latinoamérica; el segundo examinaba los gobiernos del este asiático, junto con sus corporaciones multinacionales, y sus relaciones económicas con las naciones latinoamericanas; el tercero abordaba el desliz en Twitter, basado en humor antiasiático, de un presidente latinoamericano, y el cuarto mostraba la figura del asiático latinoamericano en el imaginario asiático dominante. Al analizar estas instancias y encuentros, no como estudios de caso separados, sino como endémicos de la topografía cacofónica de Asia-Latinoamérica, quise ilustrar la complejidad de las

relaciones de poder y cómo esta complejidad opera en múltiples escalas, desde la biopolítica hasta la geopolítica.

Los académicos que estudian Asia-Latinoamérica a menudo eluden estas enmarañadas y multiescalares dinámicas de poder, que siguen operando incluso entre comunidades/lugares «horizontales», alegando la ausencia de una historia de dominación de una región sobre la otra. En este caso, la racialización y marginación sistemática de las comunidades migrantes asiáticas en Latinoamérica suelen reducirse a aberraciones históricas anómalas (por ejemplo, la masacre de Torreón), a «diferencias culturales», a casos aislados de discriminación y/o prejuicio individual. Sin embargo, como argumenta Byrd, los fundamentos de los marcos coloniales e imperiales no solo determinan las relaciones entre colonizado y colonizador, sino que también, y aún más devastadoramente, acechan la forma en que nosotros, en el Sur Global y en contextos poscoloniales de capitalismo racial, nos vemos y nos relacionamos unos con otros. En el caso de Asia-Latinoamérica, las relaciones de poder nunca son singulares, consistentes y estables, sino múltiples, contradictorias e inestables.

Como una forma de desentrañar y diseccionar estas dinámicas de poder multivariantes, en la publicación original de «Asia-Latinoamérica como método» recurrí al análisis del tropo de

Occidente y al esquema de Occidente-y-el-Resto.⁹ Como escribe Naoki Sakai, «La distinción entre Occidente y el Resto es, por encima de todo, una cuestión de poder; es la disposición de una relación de poder con el acompañamiento de posicionamientos estratégicos» (Sakai, 2010: 273). El poder de Occidente como construcción histórica radica en su pretensión de universalidad, por la cual, como supuesto centro del mundo y sujeto moderno privilegiado, los pueblos del llamado no-Occidente deben referirse a él y depender de él para construir su propia identidad cultural e histórica. Situando esto en nuestra discusión sobre Asia-Latinoamérica, podemos decir que la identidad nacional, cultural y étnica/racial de las naciones en Asia y en Latinoamérica requiere ineludiblemente de la presencia implícita y ubicua de Occidente. Basta recordar a los letrados latinoamericanos y sus proyectos nacionales: figuras disímiles que van desde José Martí y Domingo Faustino Sarmiento, hasta José Vasconcelos, articularon una identidad nacional/regional que postulaba a Occidente como su principal punto de comparación a partir del cual construir una identidad latinoamericana.¹⁰ En este esquema, la supuesta identidad particular de la nación surge de su diálogo bilateral y de su(s) relación(es) con Occidente. Hasta hace poco, incluso las relaciones

intrarregionales dentro de Asia y de Latinoamérica solían canalizarse a través de Occidente. Este diseño global tiene consecuencias de gran alcance: configura la topografía del poder geopolítico global, estructura la producción de conocimiento, codifica el contenido y las prácticas culturales de nuestras localidades y afecta nuestras vidas cotidianas. Este diseño global, que postula a Occidente como centro, indica la organización del mundo moderno a través de la cual se selecciona y transmite globalmente la información.

Asimismo, académicos como Edward Said, Aníbal Quijano y Stuart Hall (por mencionar solo algunos) han demostrado cómo Occidente ha sido históricamente construido mediante la invención misma del Otro no-occidental, ya sea Oriente, las Américas o África. En este sentido, la construcción histórica de Occidente debe entenderse en el marco de la formación discursiva de Occidente y el Resto, en la que un individuo y/o objeto cultural se constituyen como sujeto de Occidente o del no-Occidente al ocupar una determinada posición. A este respecto, es importante tener en cuenta que, aunque generalmente se cree que Occidente designa una región geográfica específica (es decir, Europa occidental y Norteamérica), una esfera cultural (es decir, la civilización grecorromana, el cristianismo), es decir, una realidad objetiva; Occidente es de hecho una configuración discursiva que indica una posición hegemónica dentro de un régimen de poder. Esa es la razón por la cual es sinónimo de blanquitud, Ilustración, democracia, progreso,

9 Para una elaboración sobre la formación Occidente-y-el-Resto, véase Hall (1992).

10 Para un agudo análisis de los letrados latinoamericanos y sus proyectos nacionales, en los que el imaginario de Occidente (condensado en el tropo de civilización frente a barbarie), la producción de conocimiento y la construcción de la nación están interconectados, véase Ramos (2001).

modernidad, belleza y alta cultura. Es precisamente debido a la plasticidad y flexibilidad de la noción de Occidente que,

como un gradiente, la oposición Occidente-y-el-Resto puede asociarse a tantas relaciones sociales diferentes y desiguales [...] expresa una orientación histórica en una relación particular; «la oposición Occidente-y-el-Resto se ha duplicado en muchas regiones y lugares del mundo, involucrando cada vez a un conjunto distinto de personas». (Sakai, 2000: 84-85)

Por ejemplo, las élites latinoamericanas históricamente se han enorgullecido de distinguirse como occidentales en relación con el «resto» de la población, especialmente en relación con los latinoamericanos indígenas y afrodescendientes; esto es, de encarnar la civilización europea blanca (estética, conocimiento, religión, estatus económico, ideología sociopolítica).

Sin embargo, estos mismos letrados latinoamericanos a menudo denunciaban el racismo que encontraban y presenciaban en Estados Unidos, en gran medida como resultado de haber sido interpelados como no-occidentales en la configuración biopolítica y geopolítica de Norteamérica. Occidente sigue siendo una poderosa configuración en la estructuración del mundo y de las múltiples relaciones sociales que lo conforman, precisamente como resultado de la tendencia por la cual el binarismo Occidente-Resto puede ser duplicado y reterritorializado. Además, el colonizado también puede convertirse en colonizador, el migrante racializado puede

convertirse en colono, mientras que, en determinados contextos, el Resto puede tomar la posición de Occidente frente a otro Resto. «Por esta razón», como propone Andrea Mendoza, «cualquier formulación de los estudios transpacíficos que reúna las historias y producciones culturales de Asia y Latinoamérica debe comenzar con el rechazo de los esquemas de “Occidente y el Resto”» (Mendoza, 2002: 26).

Contrario al discurso que considera el capitalismo global y la heterogeneización del espacio como causantes del declive de Occidente, este más bien se ha diversificado y proliferado en distintos lugares. En la topografía cacofónica de nuestro presente, Occidente sigue siendo «uno de los imaginarios culturalistas más efectivos y afectivos» que buscan naturalizar, deshistorizar y esencializar las relaciones sociales y las identidades ontológicas (Sakai, 2005: 201). La persistencia de la figura de Occidente explica, en parte, por qué las relaciones sur-sur, o en este caso este-sur, no pueden entenderse como libres de dinámicas de poder. Es decir, Occidente como tropo no desaparece mágicamente al yuxtaponer Asia con Latinoamérica. Por ello, en mi formulación de Asia-Latinoamérica como método, pido que no solo prestemos atención a las conectividades y relacionalidades subdeterminadas, sino también que lidiemos con cacofonías, disonancias e inconmensurabilidades que no pueden ser expresadas o comprendidas en nuestra gramática establecida de conocimiento.

«Esta es una historia sobre nosotros; hay y podría haber muchas historias, y esta es solo una: una historia de vitalidad más que de vida, puesto que estoy decidido a evitar el problema que surge al tratar de representar lo irrepresentable de la vida»

Kevin Quashie

Conclusión: Vitalidad diaspórica

Mi propuesta de Asia-Latinoamérica como método no busca ofrecer una solución definitiva ni proporciona la pieza faltante —los asiático-latinoamericanos— a una identidad asiática diaspórica más amplia en las américas hemisféricas. Más bien, es una propuesta para tomar en serio las reflexiones, afectos y prácticas que pueden surgir de los silencios, murmullos, grietas y fisuras que constituyen nuestras historias queer diaspóricas de guerra, desplazamiento y migración. Además, no estoy abogando por la similitud o incluso la solidaridad entre, digamos, Asia y Latinoamérica o entre la servidumbre racial asiática y la esclavitud negra. Más bien, estoy pidiendo que prestemos atención a las intimidades cacofónicas y promiscuas, y a los entramados multiescalares, es decir, que no limitemos nuestro pensamiento a los confines de la diferencia o la igualdad conmensurables, sino que nos abramos a la compleja vitalidad¹¹ —o «vivacidad»¹²— que desafía la

categorización, y que Kevin Quashie describe como «una cualidad del ser, un término de hábitat, una forma y una estética, un sentimiento —o muchos—, circuitos en la atmósfera» (Quashie, 2021: 14). Dicha vitalidad no puede ser simplemente extraída como un modo de crítica o como una representación reificada del subalterno, sino que palpita y se espesa en las rupturas de los archivos, en la intertextualidad de la vida cotidiana, en el quiebre de la razón. Remite a las formas en que navegamos modos de ser en el mundo y de darle sentido, y que no pueden ser capturados por taxonomías de nación/frontera, raza/etnicidad, humano/animal o incluso de lenguaje.

Para mí, esto es precisamente lo que Asia-Latinoamérica como método puede hacer: al poner en primer plano la dispersión de pueblos/animales-no-humanos/objetos/compuestos-químicos a través del espacio y, por tanto, deshacer mapas, geografías, lenguas e historias lineales, Asia-Latinoamérica, en lugar de señalar una reterritorialización —la reconfiguración de mapas/naciones/archivos—, implica

11 El título de este apartado es *Diasporic Livingness* en la versión original en inglés. Para una explicación más detallada del término empleado por la autora, véase la siguiente nota al pie (N. del T.).

12 Aunque mi uso de «vitalidad» (*livingness*) es similar a la descripción que hace Quashie de la «vivacidad» (*aliveness*), y ambos términos pueden emplearse de forma intercambiable, insisto en «vitalidad» para subrayar la acción constante de vivir que ocurre en cada instante, en cada

lugar, con cada respiración y cada gesto. Esta vitalidad no puede ser capturada por ninguna representación estática y escapa a los intentos de los académicos de apresarla, extraerla y convertirla en un conocimiento disciplinario digerible y mercantilizable.

celebrar espacios que normalmente son pasados por alto; es la práctica de celebrar una vitalidad diaspórica que no se reduce a la muerte o a la resistencia, que son las formas en que los seres y comunidades racializadas acumulan valor en las disciplinas académicas. Es importante señalar que la inclusión (en la nación, la disciplina, o el canon, respectivamente) puede, con la misma facilidad, participar en una política representacional que no necesariamente señala las desigualdades estructurales que sustentan la inclusión. Para ir más allá de la negación de la raza en los estudios de área, y de la política racial

estadounidense en los estudios étnicos, necesitamos no solo desmontar los circuitos epistémicos hegemónicos y las ecologías de pensamiento, sino también comprometernos con una praxis ética de lectura/visión/escucha que nos responsabilice críticamente de nuestros propios deseos de conocimiento, transparencia y visibilidad. Solo así podremos forjar rumbos indomables que deshagan creativamente las disciplinas y desmonten los fundamentos heterosexistas, racistas, imperialistas y capitalistas de la producción de conocimiento.

Bibliografía

Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Duke University Press.

Aijazi, O. (2024). *Atmospheric Violence: Disaster and Repair in Kashmir*. University of Pennsylvania Press.

Berger, M.T. (1995). *Under Northern Eyes: Latin American Studies and U.S. Hegemony in the Americas 1898-1990*. Indiana University Press.

Byrd, J.A. (2011). *The Transit of Empire: Indigenous Critiques of Colonialism*. University of Minnesota Press.

Ferguson, R.A. (2012). *The Reorder of Things: The University and its Pedagogies of Minority Difference*. University of Minnesota Press.

Ferreira da Silva, D. (2007). *Toward a Global Idea of Race*. University of Minnesota Press.

Foucault, M. (1970). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Pantheon Books.

_____. (1977). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (Trad. A. Sheridan). Pantheon Books.

_____. (2004). *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France 1978-1979*. (Trad. G. Burchell). Picador.

Hall, S. (1992). The West and the rest: Discourse and power. En S. Hall y B. Gieben (Eds.), *Formations of Modernity* (pp. 275-320). Polity Press.

Immerwahr, D. (2019). *How to Hide an Empire: A History of the Greater United States*. Farrar, Straus and Giroux.

Jung, Y. (2025). Listening to murmurs and silences in living, breathing archives. En T. Chen y C. Eubanks (Eds.), *Global Asias: Tactics & Theories* (pp. 181-188). University of Hawai'i Press.

Kim, J.V. (2017). Asia-Latin America as method: The Global South project and the dislocation of the West. *Verge: Studies in Global Asias*, 3(2), 97-117. <https://doi.org/10.5749/vergstudglobasia.3.2.0097>

Kim, J.V. y Mendoza, A. (5 y 8 de mayo de 2022). Race, capital and the afterlives of area studies. En *Latin American Studies Association Annual Congress*. Modalidad virtual.

Lee, J.G. (2022). Cha Hak Kyung or Teresa Cha? The linguistic capital of Asian American Studies and the transpacific reception of *Dictée*. *Journal of Asian American Studies*, 25(1), 31-61. <https://doi.org/10.1353/jaas.2022.0007>

Lorde, A. (2007). Uses of anger: Women responding to racism. En A. Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (pp. 124-133). Crossing Press.

Lowe, L. (2015). *The Intimacy of Four Continents*. Duke University Press.

McKittrick, K. (2006). *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. University of Minnesota Press.

_____. (2021). *Dear Science and Other Stories*. Duke University Press.

Mendoza, A. (2022). Confronting the “ends” of area: Murmurs toward a transpacific phenomenology. En C. Olivieri y J. Serrano-Muñoz (Eds.), *East Asia, Latin America, and the Decolonization of Transpacific Studies* (pp. 19-42). Palgrave Macmillan.

Minai, N. (2025). Disorientations: Un/knowning from an area studied. En T. Chen y C. Eubanks (Eds.), *Global Asias: Tactics & Theories* (pp. 174-181). University of Hawai'i Press.

Miyoshi, M. y Harootunian, H.D. (Eds.). (2002). *Learning Places: The Afterlives of Area Studies*. Duke University Press.

Moraga, C. y Anzaldúa, G. (2021). Entering the lives of others: Theory in the flesh. En C. Moraga y G. Anzaldúa (Eds.), *This Bridge is Called My Back: Writings by Radical Women of Color* (Ed. 40avo aniversario). SUNY Press.

Quashie, K. (2021). *Black Aliveness, or a Poetics of Being*. Duke University Press.

Ramos, J. (2001). *Divergent Modernities: Culture and Politics in Nineteenth-Century Latin America*. Duke University Press.

Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.

Sakai, N. (2000). Dislocation of the West and the status of the humanities. *Traces: A Multilingual Journal of Cultural Theory and Translation*, 1, 71-94.

_____. (2005). Civilizational difference and criticism: On the complicity of globalization and cultural nationalism. *Modern Chinese Literature and Culture*, 17(1), 188-205.

_____. (2010). From area studies toward transnational studies. *Inter-Asia Cultural Studies*, 11(2), 265-274.
<https://doi.org/10.1080/14649371003616417>

Salvatore, R.D. (2016). *Disciplinary Conquest: U.S. Scholars in South America, 1900-1945*. Duke University Press.

Seijas, T. (2014). *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*. Cambridge University Press.

Smith, L.T. (1999). *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. Zed Books.

Warrior, R. (2016). Presidential panel on indigenous studies. En *International Congress of the Latin American Studies Conference*. Nueva York.

Wynter, S. (1987). On disenchanting discourse: “Minority” literary criticism and beyond. *Cultural Critique*, 7, 207-244.

Yun, L. (2008). *The Coolie Speaks: Chinese Indentured Laborers and African Slaves in Cuba*. Temple University Press.