

Alfonso de Toro

*Universität Leipzig
Centro de Investigación Iberoamericana*

**LA POSTCOLONIALIDAD EN LATINOAMÉRICA
EN LA ERA DE LA GLOBALIZACIÓN.
¿CAMBIO DE PARADIGMA EN EL PENSAMIENTO
TEÓRICO-CULTURAL LATINOAMERICANO?**

En algunos de mis trabajos sobre la postmodernidad y postcolonialidad me he ocupado con mayor o menor atención de Latinoamérica sin hasta la fecha haber podido concentrarme de la manera necesaria y debida en el pensamiento latinoamericano y como éste se refleja y concretiza en publicaciones y en debates en diversos contextos que reunimos bajo el término de "teoría de la cultura" dentro y fuera de Latinoamérica¹. En forma privilegiada se han tratado los campos a discutir en las disciplinas de la sociología, de la antropología, de la teoría socio-política, de la teoría de la comunicación o de la *massmedia* y de la teoría literaria.

Mi trabajo hoy se propone describir el lugar desde donde se habla, cómo se habla y con quién se habla. Describir este lugar significa al menos dos cosas: una tiene que ver con el tópico enunciado, con la teoría en la cual nos movemos, es decir, abarca el nivel epistemológico; la otra está relacionada con el lugar de donde parte ese discurso o reflexión, es decir, tiene que ver con el locutor y el receptor de ese pensamiento inscrito en un sistema cultural determinado.

Para acometer semejante tarea procederé en tres etapas: en primer lugar aclarar el lugar desde donde yo mismo hablo; en segundo lugar, de dónde y desde dónde hablan aquellos que leemos y así poder describir panorámicamente cuáles han sido los pa-

1 Empleamos el término 'postmodernidad' (no 'postmodernismo') para diferenciarlo de ese 'postmodernismo latinoamericano' descrito por Onís (1934) a comienzo de siglo en el campo de la poesía latinoamericana, o de aquel empleado en la historiografía con referencia a la segunda mitad del siglo XVIII y al comienzo del XX por Pannwitz (1917) y Toynbee (1947). La 'Postmodernidad' la hemos venido entendiendo y describiendo como un fenómeno cultural general que se prefigura a fines de los años 50, pero que se desarrolla en particular a partir de los años 60; vid. al respecto en detalle A. de Toro (1990: 71-100). Con lo que respecta al término 'postcolonialismo', lo diferencio del de 'postcolonial' en cuanto no se trata exclusivamente de una categoría histórico-cronológica, de un estado consecutivo al de la independencia de las colonias, sino una estrategia discursiva muy relacionada con la filosofía postmoderna y postestructuralista; vid. A. de Toro (1995: 11-43; 1996a: 64-98).

rámetros dentro los que se movía tradicionalmente el pensamiento latinoamericano para así, finalmente, ver dónde radica el cambio de pensamiento actual que considero un "cambio de paradigma". Éste se puede ilustrar en las publicaciones de algunas disciplinas antes y/o después de 1985. El caso de Martín-Barbero, entre otros muchos, es ejemplar si se compara su trabajo de 1982 con los de 1985 en adelante, o los de Mignolo antes de 1989 con aquellos de los años 90 (al respecto vid. más abajo). También la radical crítica que realiza García Canclini (1994, y vid. más abajo) a la teoría de la cultura en general y a la etnología, a la antropología y a la sociología en particular marca este cambio de paradigma en forma obvia.

Naturalmente que los temas y autores a tratar no pretenden ni pueden en el espacio de un artículo, ofrecer una visión completa de la discusión desde los años 80 hasta hoy. De cualquier modo se trata -en la mayoría de los casos- de una selección relevante a razón de la importancia e impacto de sus teorías.

1. DESDE DÓNDE SE HABLA²

El punto de partida en el cual se funda mi lectura está basado en una posición epistemológica estrechamente relacionada al postestructuralismo y a la postmodernidad socio-filosófica de la cultura, como lo he expuesto en otros lugares (A. de Toro 1995; 1997). En este contexto, la importancia de autores como Lacan radica en su categoría de la castración y su efecto para la constitución de un sujeto descentrado que solamente se puede definir a través de un tercero y su inscripción en el funcionamiento del lenguaje como un *glissement du signifié sur le signifiant*, como un rodar del significado a espaldas de un significante, produciendo cadenas nómadas y contaminadas. Estas, a su vez, son equivalentes epistemológicamente a las categorías de 'diferancia' y de 'diseminación' de Derrida y a la del rizoma de Deleuze/Guattari en cuanto son la contrapartida del logocentrismo, del dualismo occidental, de los metadiscursos normativos. Exactamente en este cuestionamiento del logos, de la identidad esencialista, consiste su importancia para el pensamiento latinoamericano que siempre ha estado apresado dentro de la hegemonía eurocentrista. El cuestionamiento y la claudicación del logos y del dualismo occidental abren un espacio para la relectura tanto del pensamiento europeo como del latinoamericano, abren un espacio para la dialogicidad postcolonial. Esta dialogicidad la definimos en base a tres términos: al de 'transculturalidad', al de 'transdisciplinariedad' y 'transtextualidad'. Bajo 'transculturalidad' entendemos no solamente el empleo de una ciencia generada en otro lugar del de mi identidad originaria, sino aún más importante, la actividad de ocuparme de diversos objetos culturales que no son reducibles ni a mi identidad, ni a mi lengua y cultura de origen y que no están emparentados entre sí. Esta estrategia la ligamos conceptualmente a la de

2 Esta pregunta la han planteado en particular Bhabha (1994), F. de Toro (1995) y también Mignolo (1993).

'transdisciplinariedad' y a la de 'transtextualidad' entendiendo bajo la primera el acto de apropiación de sistemas o subsistemas o fragmentos de diversas disciplinas sin preguntar por su origen y exigir su compatibilidad, sino solamente el valerse de su funcionalidad y productividad. 'Transculturalidad' y 'transdisciplinariedad', en el contexto del conocimiento postmoderno y postcolonial, significan partir de un concepto de una *ciencia transversal o interrelacional*³, es decir, de una ciencia, que se va articulando y cristalizando en el transcurso (*parcour*) del diálogo con otras ciencias y con los objetos a tratar. Entendemos 'transtextualidad' como la concretización particular discursiva, como resultado de un recorrido transcultural y transdisciplinario en la propia cultura o en una externa, siendo el segundo caso el más común. Naturalmente que la transversalidad o la descentración del pensamiento y su transposicionalidad -además potenciada por la globalización- provoca la pregunta de si no obtendríamos luego un cosmopolitismo sin rostro, sin identidad y si el "problema de la traducción de un texto de una lengua en la otra no problematizaría el problema de una transtextualidad transcultural con respecto a su complejidad" como lo formula Reinhold Görling en su libro *Heterotopia* (1997). Mas, en nuestro modelo, los tres tipos de relaciones jerárquicas se definen por una dialogicidad heterogénea, híbrida donde 'trans-' no niega las marcas culturales propias, sino que las hace girar al exterior o las del exterior las hace girar al interior (vid. también Kraniauskas 1992: 143-145).

Dentro de este contexto entendemos la 'postcolonialidad' como un discurso que reclama una voz, un espacio de dialogicidad que se viene dando como posibilidad, potenciada por la globalización tecnológica, científica y económica y al fin cultural, a través de la comercialización/industrialización de objetos culturales. La circulación, la masificación y la comercialización de productos culturales e industriales permiten una disolución o permeabilización de las fronteras entre periferia y centro como se da claramente en la relación comercial-tecnológica entre Asia, por una parte, y Europa y EE.UU. por otra, produciendo dependencias y necesidades mutuas.

Frente a este panorama la facultad o la finalidad del discurso postcolonial radica en la descentración y multiplicación del centro de proveer de nuevas y diversas perspectivas. Dentro de este contexto parto de ciertas concepciones fundamentales para mi lugar de enunciación que quisiera recordar brevemente.

La postcolonialidad no la entiendo solamente como una categoría histórica -como lo aludido más arriba- en el sentido que sigue al período de la independencia de los países coloniales, sino como un fenómeno discursivo estratégico, como resultado de un pensamiento postmoderno y postestructuralista o post-teórico. De allí que la postcolonialidad se nos plantea como un proceso de deconstrucción bilateral donde tanto por parte del centro como por parte de la periferia el reclamar una "pureza" cultural o de identidad cultural aparece obsoleta. El constante cruzamiento de ideas y productos culturales produce una dependencia y contaminación mutua. Estos entrecruzamientos, encuentros y reencuentros forman una red de discursos y acciones, entrelazando las cul-

3 Con respecto al término 'transversal' vid. nota 23.

turas en una 'condición postcolonial'⁴ a través de la refundación y de la relativización de los discursos dominantes del centro. Así, se trata a la vez de una reescritura del discurso del centro y además de una reescritura del discurso de la periferia, de un "contra-discurso" como discurso subversivo, de reflexión y de tipo crítico, creativo, híbrido, heterogéneo; se trata de un descentramiento semiótico-epistemológico y de una reapropiación de los discursos del centro y de la periferia y de su implantación recodificada a través de su inclusión en un nuevo contexto y paradigma histórico⁵.

- 4 Hablo de 'condición postcolonial' en equivalencia al término de 'condición postmoderna' ya que en la postcolonialidad se trata de un proceso intelectual, económico, social, político y cultural y no de meras expresiones que se dan en forma de estilo o que quedan enmarcadas en algunas manifestaciones artísticas o intereses académicos de donde parten diversos discursos o tipos de enunciaciones. Cfr. en forma similar Mignolo (1993: 131):

My concern is to underscore the point that "colonial and postcolonial discourse" is not just a new field of study or a gold mine for extracting new riches but the conditions of possibility for constructing new loci of enunciations [...] as well as for reflecting that academic "knowledge and understanding" should be complemented with "learning from" those who are living in and thinking from colonial and postcolonial legacies [...].

- 5 Bajo el término 're-escribir' entendemos aquello que hemos expuesto -partiendo de Lyotard (1988: 193-203)- en A. de Toro (1995; 1996a: 75-76):

Reescribir no significa retorno a una situación determinada, sino elaboración (Freud/Lyotard) y perlaboración (Heidegger/Derrida/Vattimo). Se trata de una actividad discursiva que nos debe llevar a una situación sin 'pre-juicio' dejándonos en condiciones de encontrar aspectos hasta allí velados y no sólo por su interpretación en el pasado, sino particularmente velados por su proyección en el futuro. El Hoy se extiende como un velo del pasado y para revelararlo se debe establecer un programa, un proyecto, un análisis sin las ideologías pasadas.

El término recordar, el primero en la actividad de 're-escribir', se puede entender como el intento de *apoderarse* del pasado para elaborar y superar el estado colonial. Es importante tener en cuenta que la elaboración es libre, no tiene primeramente una finalidad, se libra a la asociación de un estado altamente receptivo, se encuentra en un estado momentáneo de desorden. Describe algo que no se alcanza a comprender, lo único que se sabe con certeza es que se refiere al pasado. El pasado se deconstruye y no se elimina. No se trata de recuperar, de emplear partes del pasado, sino de elaborar y perlaborar ciertos proyectos que el colonialismo y el neocolonialismo reclamaban como suyos, por ejemplo, la emancipación de los colonizados a través de premisas de los colonizadores y sin un diálogo. 'Re-escribir' el colonialismo significa haberlo 'digerido' de tal modo que desaparece como categoría determinante y abre una proyección al futuro haciendo posible el presente.

2. PROBLEMAS GENERALES EN LAS RELACIONES 'PERIFERIA/CENTRO' FUERA Y DENTRO DEL DEBATE DEL POST-COLONIALISMO: EL PENSAMIENTO BINARISTA

En el pensamiento y en el debate, a nivel general, en Latinoamérica y sobre Latinoamérica (esto es, la mirada desde adentro y desde afuera), pero particularmente en relación con la postmodernidad y postcolonialidad, se han formado algunas oposiciones binarias fundamentales que circulan en prácticamente todos los trabajos y que queremos describir brevemente en este lugar.

2.1. Pensamiento/saber hegemónico

En este contexto se constata que la periferia nunca ha podido salir de esa marca de fuego que le ha dejado Hegel (1830/1981, vol. I: 205-210), en cuanto la periferia se siente obligada, o es obligada a ocuparse y a debatir sobre el pensar y el saber del centro para poder tener un acceso al mismo. Sin su terminología, su aparato teórico, sus parámetros, los discursos de la periferia son considerados de carácter exótico, como no-ciencia. En el caso contrario, en el de la aceptación y aplicación de las estructuras de pensamiento y herramientas de trabajo del centro, se considera(ba) su discurso, tanto dentro como fuera de la periferia, como un acto epigonista. Es decir, a la periferia lo único que le restaría sería, como decía Hegel, "[...] desaparecer del suelo sobre el cual se ha desplazado la historia hasta nuestros días"⁶ ya que no tiene ninguna posibilidad de hacer la historia.

Existían, al parecer, sólo dos posibilidades: el aislamiento, la militancia, la resistencia o la aceptación reproductora; lo autóctono o lo extranjerizante, el esencialismo o el malinchismo.

2.2. Especificidad histórico-cultural y étnica: el discurso de lo "propio" o de lo "latinoamericano"

El discurso de "lo propio" y de "lo latinoamericano" o de "la especificidad de Latinoamérica" como resultado de su condición de ex-colonias, del sincretismo cultural, de las diversas étnias, de su subdesarrollo económico y social, etc., es una respuesta a la hegemonía y un lugar común en muchas publicaciones hasta nuestros días. El problema radica en definir esa 'especificidad' en la que se va constatando a cada paso su carácter híbrido y sus diversos entrecruzamientos culturales. Más bien se había entendido, hasta ya bien entrados los años ochenta, bajo 'especificidad latino-

6 Tomamos la traducción de Herlinghaus/Walter (1994: 12, nota 4).

americana' la pureza originaria del continente (posición muy generalizada en la etnología), muchas veces refiriéndose a la era precolombina o a las culturas populares cuya pureza ahora radicaría en el indigenismo o el mestizaje. Se trataba entonces de una constitución del sujeto y del objeto partiendo de un lugar de enunciación de tipo esencialista y por esto excluyente, donde lo popular se autoctonizaba en forma localista y no se pensaba como una categoría histórica, es decir, como un proceso y que como tal se va hibridizando. Lo 'específico' era pues una marca de exclusión, de rechazo con una fuerte tendencia a un fundamentalismo intelectual y no una contribución a la pluralidad.

2.3. Identidad

Como consecuencia de lo hegemónico y del deseo de especificidad se encuentra en toda clase de escritos el tópico de la 'identidad', que es de hecho un aspecto fundamental en la cultura latinoamericana. Se trata de la herencia colonial y de la autodefinición en el presente donde se sostiene que a Latinoamérica no se le ha permitido entrar en la historia y si ha entrado lo ha hecho con préstamos. El problema de la identidad es al fin un reclamo de ser re-conocido, de obtener una voz y un espacio.

El problema de la identidad es evidentemente también una reacción frente al fenómeno de la colonización, a la hegemonía cultural, al etnocentrismo y al eurocentrismo, y trata de establecer su 'especificidad latinoamericana'. Mas, el problema de la identidad no es algo específico latinoamericano, sino que ha sido un eterno y obsesivo problema, p.e. de las dos Alemanias desde fin de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy. En todo caso, el problema de la identidad se replantea tanto fuera como dentro de Latinoamérica a fin de siglo en forma apremiante y urgente como reacción a los fenómenos de globalización y de migración⁷.

Creo, sin entrar en este lugar en detalle, que hoy la identidad esencialista, es decir, aquella que se define frente a otro, o mejor dicho, contra (y no ante) otro, excluyendo al otro y marcando su desigualdad (en el sentido hegeliano de '*Unterschied*' y no en el derridiano de 'diferencia' o de 'altaridad')⁸ ha perdido su legitimación históri-

7 Si antes tenían las dos Alemanias, después de Auschwitz, el problema desde dónde partir, desde dónde hablar, de qué forma hablar, y luego, después de la construcción del muro, de qué Alemania, de qué cultura de postguerra se hablaba, hoy se habla de la relación de estas dos identidades que han venido a formar nuevamente un estado y una nación, pero con dos culturas y con diferencias en su lengua y en particular en su sentir. Por otra parte, existe hoy en Latinoamérica una migración interna de los países más pobres a los más ricos, por ejemplo a Argentina, Chile y Brasil.

8 Como en castellano ambos términos, el de '*Unterschied*' y el de '*différance*', se traducen generalmente como diferencia se ofrece al posibilidad de emplear el término de '*Unterschied*' en la concepción de Hegel (1801/1981) como 'diferencia', es decir, como una diferencia en base a

ca, y no tanto a causa de la existencia de diversos grupos étnicos, sino de una masificación, difusión y comercialización de los productos culturales, en una palabra, como resultado de la globalización.

Hablar de globalización no significa a su vez hacer del mundo una masa gris, superficial y sin rostro (vid. más abajo), ya que la globalización abre infinitas posibilidades y provoca una reacción frente a la hegemonización, refortaleciendo no ya una identidad, sino la 'diferencia', la 'altaridad', la 'hibridez'. Por esto diría que el problema de hoy es tratar de reformular constantemente la 'diferencia', de rescatar la 'diferencia'. La identidad en el sentido de 'diferencia' es un gesto destotalizador y no dispersivo, no eliminante y de igualación⁹. Michael Taussig (1997: 134ss.) muestra cómo los indios Cunas de Panamá en un proceso de mimesis y alteridad, en una especie de *paradoxon* incorporan lo "extranjero" para poder a la vez conservar su identidad¹⁰.

2.4. 'Sincretismo', 'heterogeneidad', 'hibridez'

Estrechamente relacionado con el problema de la identidad latinoamericana se encuentran las categorías del 'sincretismo', de la 'heterogeneidad' y de la 'hibridez'. Dejando una diferenciación más detallada para más tarde, nos conformamos con establecer que el concepto de 'sincretismo' lo diferenciamos de aquellos de 'heterogeneidad' y de 'hibridez' en cuanto consideramos el sincretismo como un estado y la

oposiciones binarias dentro de un modelo de construcciones de tipo dualista, y el de '*différance*' de Derrida como 'diferencia', contra el dualismo y el logocentrismo, como término nómada, descentrado, contaminante, diseminante. En castellano se emplea comúnmente el término 'alteridad' en la antropología, sociología e historia como una marca binarista, distintiva del otro, es decir, como exclusión o aislamiento, marginalización del otro. Bajo 'altaridad', por el contrario, queremos entender la tensión irreductible de las etnias y culturas, el estar 'entre medio', en un constante proceso de redefinición del lugar cultural y de la identidad. Altaridad es un concepto (que en la filosofía se puede traducir como 'diferencia', 'rizoma', 'hibridez'...) que empleamos como una estrategia socio-político-cultural. Con respecto al término 'altaridad' y a su empleo en la filosofía y en la teoría de la cultura, cfr. Taylor (1987) y F. de Toro (1995).

9 Para rescatar, trabajar la "diferencia"/"especificidad" Latinoamérica no sólo debe recuperar su memoria histórica, urbana, cultural como se ha estado haciendo en diversas instituciones como CLACSO/FLACSO en la sociología u otras en la etnología, y como lo están llevando a cabo -entre otros- los autores aquí tratados. Sin embargo, me parece fundamental incluir en la teoría cultural la teoría feminista latinoamericana (vid. bibliografía) que hasta la fecha a quedado un tanto marginalizada en el contexto de las teorías de la cultura, de la postcolonialidad y postmodernidad.

10 "Die Cuna nahmen das Außen und die sich wandelnde Welt zu dem Zwecke in sich auf, die gleichen zu bleiben". Este es un dato importante aunque se nos presenta un serio problema con lo que respecta al uso que Taussig hace del término 'alteridad'.

'hibridez' y 'heterogeneidad' -que luego resumiremos en el concepto de 'altaridad'/o 'transversalidad'- como una estrategia, una formación discursiva con un dispositivo¹¹.

'Sincretismo', 'heterogeneidad' e 'hibridez' y el "*collage* postmoderno" según Monsiváis (1983: 75) -como si la postmodernidad se redujese a este criterio o fuese éste capaz de definir la complejidad de este fenómeno insinuándonos además que otras épocas no han tenido *collage*- se han además empleado como punto de partida -y a mi juicio en forma no muy adecuado- para definir la condición latinoamericana en su totalidad como "postmoderna *avant la lettre*", como una vivencia, como un fenómeno *sui generis* (Brunner 1986: 178; 1987: 35; 1987a; 1987b; 1988: 216; 1993: 40¹²; Martín-Barbero 1989b/²1994: 107; 1989: 44-45; 1987: 6-12; 1991: 17; 1993; 1994: 216; Casullo 1990: 95; Achugar 1994: 247, 253)¹³, y últimamente como postcolonial. Es decir, se opina que aquello que Bhabha, Said, Spivak y Ashcroft *et alii* formulaban a fines de los 70 y durante los años 80 y 90 ya se había formulado en Latinoamérica (Mignolo 1993: 120ss.; 1995a; Vidal 1993: 113-119), lo cual realmente representa una reducción del problema o una confusión, por una razón bien simple: al sincretismo -como estado vivencial, como resultado de un hecho colonizador y étnico *sui generis*- no se le puede atribuir una estrategia cultural *per se*, ya que ésta es el resultado, no primeiramente de un estado (lo puede ser, pero no imprescindiblemente), sino de una operación teórico-cultural. Parece ser que en una equivalencia tal se confunde el estado de un individuo con el oficio a ejercer; un ejemplo: no todo el que hable castellano, es/puede ser profesor de esta lengua. El confundir o el querer hacer del estado una estrategia es además una posición *a-histórica*, ya que si aceptásemos semejante equivalencia entre 'sincretismo latinoamericano' = 'postmodernidad/postcolonialidad' estaríamos diciendo que la postmodernidad y postcolonialidad serían un fenómeno ya dado durante las migraciones de los pueblos europeos en la Edad Media -por ponerlo en forma extrema- y así no sería una categoría específica ni de Latinoamérica ni de la postmodernidad y tampoco de la postcolonialidad. Además, tendríamos el absurdo caso de que la postmodernidad y la postcolonialidad comenzarían con el descubrimiento de

11 Mientras García Canclini (²1995) concibe la hibridez como una estrategia, Martín-Barbero (²1994: 106) y Brunner (1986: 178, 180) lo hacen frente a la heterogeneidad, donde ambos términos pasan a ser manifiestamente idénticos (vid. más abajo).

12 Estos artículos son prácticamente idénticos (vid. bibliografía) o presentan leves reciclajes o el mismo contenido y un nuevo título. El párrafo de "Heterogeneidad" del trabajo de Brunner (1986) se ha incluido en forma idéntica en los trabajos siguientes. Esta tendencia a no explicitar la reproducción parcial o total de artículos ya publicados anteriormente es algo irritante y la encontramos en una buena cantidad de otros colegas latinoamericanos, así también en el caso de N. Richard.

13 El caso de Richard es algo particular ya que no establece su posición claramente si Latinoamérica es o no postmoderna "*avant la lettre*". Mientras que en una publicación (1989: 44) sí se identifica con esta opinión, en otra (1991: 216 y ²1994: 17) la relativiza empleando constantemente formas condicionales que tampoco se aclaran al final del trabajo.

América, ya que este es el momento fundacional de la colonización y del sincretismo. Las características de los países colonizados con su estado sincrético no constituyen la teoría de la postmodernidad ni de la postcolonialidad, sino que presentan un punto de partida privilegiado para recodificar esa teoría, para habitarla en ese espacio y tiempo ambiguo de estar "entre-medio"¹⁴.

2.5. 'Indigenismo/mesticismo' vs. 'burguesía hegemónica', 'cultura popular' vs. 'cultura institucionalizada'/'alta'

El indigenismo como la cultura popular han sido categorías que se usaban como centrales, pero en forma aislada de los procesos históricos, en particular en la antropología, defendiéndose su originalidad y pureza (vid. más abajo). De esta forma era prácticamente imposible, dentro de una concepción esencialista, entrar en un diálogo, cualquiera que éste fuese, quedando así, en particular el indigenismo y el mesticismo, fuera de la historia como algo museológico y sin posibilidad de renovación.

El mesticismo por su parte se empleaba para documentar el sincretismo, pero se usaba a la vez como una categoría de resistencia frente a regiones o continentes con una estructura socio-cultural homogénea.

Ambas posiciones han sido en los últimos diez años completamente renovadas, como lo demuestran entre otros los estudios de Lienhard (1990/1992, 1992a, 1994), Herlinghaus/Walter (1994), Mignolo (1989, 1989a, 1994), Scharlau (1989, 1990, 1994), donde no sólo se trata de recuperar esa memoria o de realzar valores culturales no considerados por la alta cultura o cultura oficial ni por los centros académicos, sino de conectarlos con un nivel epistemológico general y de esta forma posibilitar la ocupación de un estatus que le corresponde en la historia de la cultura y del pensamiento, quitándole así lo exótico.

El problema del concepto tradicional de cultura popular se relegaba a un plano romántico, de lo exótico, de lo auténtico y de lo puro que debía ser protegido contra la contaminación, aislando así lo popular del proceso histórico y robándole de esta forma a la cultura popular su lugar en el contexto cultural general.

14 Bhabha (1994: 173) deja bien claro la diferencia de la cuestión discutida:

My growing conviction has been that the encounters and negotiations of differential meanings and values within 'colonial' textuality, its governmental discourses and cultural practices, have **anticipated**, *avant la lettre*, many of the problematics of signification and judgement that have become current in contemporary theory [...]. (Las negrillas son mías.)

2.6. Imitación/apropiación/reapropiación (metodología)

Hablando sobre la hegemonía cultural, decíamos más arriba, que el centro o no tomaba nota del discurso de la periferia (hegemonía cultural) o si éste se incorporaba en aquél del centro, se le trataba de forma epigonal (sustancialismo cultural); se reclamaba su especificidad o se le rechazaba como exótico (primitivismo cultural, esto es la diferencia excluyente del otro).

Estas posiciones o posibilidades de "desencuentros" -que podemos resumir como un logocentrismo europeo-occidental- que obedecen a la perspectiva del centro, existen por otra parte como forma complementaria de la periferia. Cuando el centro no considera la cultura y el pensamiento de la periferia se le acusa de ignorante y hegemónico. Mas, si el centro habla sobre la periferia, sobre Borges o García Márquez se le critica de leer la periferia con los parámetros del centro. Así Richard (1987 y *passim*¹⁵), Herlinghaus/Walter (1994: 13-14), Achugar (1994: 247-249) sostienen que cuando se consideran a García Márquez y a Borges como postmodernos se hace "desde la centralidad de un ordenamiento clasificatorio. En estos casos suele ocurrir que el espejo o el pasaje que el centro nos ofrece sobre nosotros o sobre aspectos parciales de nosotros termina por resemantizar nuestra propia imagen o, [...] por construir simulacros" (Achugar 1994: 248)¹⁶ y se critica a Barth y a Jauß de usar a los autores latinoamericanos "gentilmente" para abogar por un nuevo canon literario (Herlinghaus/Walter 1994: 13).

¿Nos preguntamos si no se da aquí una situación de autoperiferización o al menos el riesgo de autoperiferización?, cuando, por ejemplo, Herlinghaus/Walter (1994: 13-14) sostienen además que semejantes acercamientos del centro

[...] sirven para comentar (la agudización de la crisis de) paradigmas europeos [...] [o para] atribuir, ahora, a América Latina una pos-modernidad que obedeciera a las pautas epistemológicas de las teorizaciones de Europa y de América del Norte.

Achugar (1994: 247) constata a su vez que

[...] por otra parte, suele ocurrir que el ingreso de ciertos sistemas simbólicos supone la devolución de procesos y fenómenos originados en la periferia pero que el centro ha

15 Todas las publicaciones de Richard consideradas en este trabajo giran en torno a este ir y venir entre esencialismo y sustancialismo sin saber al final cuál es la posición de la autora. Al parecer tiene una posición crítica, o al menos ambivalente, frente a la relación Latinoamérica/postmodernidad.

16 Esta crítica se le ha hecho a Barth (1967: 29-43), Genette (1982), Hutcheon (1988); se le ha hecho a C. Rincón (1989: 61-104; 1992: 169-196) y a A. de Toro sobre Borges (1992: 145-184; 1994a: 5-32; [y en todo el volumen misceláneo editado con K. A. Blüher]), así como a muchos otros.

interpretado y asimilado en función de un imaginario propio y de una agenda particular que sin embargo ofrecen al planeta como válida universalmente.

Concordando con Achugar en que en algunos casos los procesos que son iniciados y pensados en la periferia son incluso usurpados y "vendidos" como suyos por el centro -lo cual corroboraría con plenitud el comprensible planteamiento de Herlinghaus/Walter, que desde luego se da a diaro¹⁷-, debemos preguntar dónde radica la capacidad del centro o la incapacidad de la periferia de hacer circular su pensamiento en el mundo, ya que razones meramente económicas no alcanzan a explicar semejantes desplazamientos. Esto es, creo, un aspecto central de la discusión actual: el del poder de implantación de un discurso.

Nelly Richard *parece* describir un panorama que reduce toda la cultura o la crítica y estética (1987-88: 6-12; 1991: 15-19; 1993: 463-489; 1989: 37-58; ²1994: 218-219) latinoamericana a una "mera reproducción", a simulacros y máscaras lo cual en semejante generalización no es preciso ni justo ni acertado, especialmente en lo que corresponde al campo de las artes, por ejemplo del teatro.

Más bien, creo que se debe hablar de una reapropiación, que yo llamaría 'perlaboración' en el sentido de usar todos los temas -como lo pensaba Borges (1989: 267-274) o como lo entiende, por ejemplo, Brunner (sin fecha: 183-186; ²1994: 77-79)- como veremos más adelante.

2.7. Modernidad vs. postmodernidad

El debate de la postmodernidad en Latinoamérica se ha realizado a espaldas de la modernidad, sea para rechazar la postmodernidad o para aceptarla en forma crítica. Y exactamente en este campo abundan los clisés y el conocimiento de tercera mano u oral o de oídas.

17 El sustancialismo del que hablamos más arriba opera de esa forma: se acepta al Otro sólo cuando éste encaje en los parámetros del logo-/eurocentrismo o de lo exótico. Por otra parte, Borges representa uno de estos casos que tuvieron una gran y temprana repercusión en el pensamiento y literatura europea sin que se le nombrase explícitamente, por ejemplo, en la *nouvelle critique*, en el *nouveau roman*, el grupo *Tel Quel* donde a pesar de que influyó en forma masiva sólo muy tarde y a medias se le reconoció su inscripción en todo ese proceso teórico, crítico, literario, filosófico, etc.; vid. al respecto una serie de trabajos, y al frente de todos Rodríguez Monegal (1955: 124-157; 1972: 102-143; 1974: 41-49; 1985: 123-132; 1985/1990: 128-138), que han contribuido a una recontextualización de Borges en el ámbito internacional, entre otros: Genette (1964: 323-327), Barth (1967: 29-43), Alazraki (1976), Aizenberg (1990), Blüher/de Toro (1992/²1994), A. de Toro (1992/²1994: 145-184; 1994a: 5-32; 1995: 11-45; 1994c: 243-259; 1995: 11-45; 1996a: 64-98). A. Robbe-Grillet (1985: 7) declara después de treinta años (!) que Borges es uno de sus "maestros".

Se puede constatar una resistencia en particular ideológica que atribuye una actitud conservadora y reaccionaria, incluso fascistoida a la postmodernidad y una revolucionaria, democrática a la modernidad. Para enterados en la materia es imposible aceptar semejantes distribuciones binarias que pueden ser rápidamente disipadas con el mero recuerdo que las dictaduras y sistemas represivos, quizás los más grandes que haya tenido la historia, se dieron también en medio de la modernidad europea (Stalin, Hitler, Mussolini) y un buen número de literatos, intelectuales y filósofos se dejaron llevar por la fascinación que representaba para ellos el fascismo (Céline, Heidegger, Ezra Pound).

Otra corriente rechaza la discusión porque ésta representa una nueva hegemonía enmascarada en la pluralidad como resultado de la deconstrucción y descentración del logos y como "extranjerizante". Lo pintoresco de la discusión es que lo que se está discutiendo en muchos casos y describiendo brillante y acertadamente son fenómenos de la postmodernidad en su ámbito internacional con una recodificación y concretización en Latinoamérica, pero se evita ese término "obscuro" del 'postmodernismo' y se emplea el de 'modernismo' con todas las características de la discusión de la postmodernidad, lo cual complica aún más un debate científico. Tenemos una idealización y una mistificación de la modernidad y una demonización de la postmodernidad. El famoso "desencanto" de nuestra época, el "fin de las utopías" y de los otros tantos "fines" se le atribuyen a la postmodernidad como un defecto de este sistema y no como un fracaso o como una sofisticación o realización, claudicación de ciertos proyectos de la modernidad. Esta actitud ambivalente frente a la postmodernidad la observamos en un buen número de trabajos, por ejemplo, en las fundamentales misceláneas editadas por Scharlau (1994) y Herlinghaus/Walter (1994), pero no solamente allí. Un caso evidente, entre muchos otros, serían algunas de las publicaciones de Brunner (vid. más adelante)¹⁸. El insigne sociólogo chileno describe la *modernidad actual* con todas las características de la postmodernidad, más no usa el término postmodernidad sino sólo de paso, como si el término 'modernidad' tuviese en Latinoamérica más aceptación, más legitimación o menos problemas que el de postmodernidad, lo cual está muy lejos de la realidad si se considera que en Latinoamérica se cree que la modernidad o no entró o entró a medias, o como Paz lo postulaba, aún está en pleno desarrollo. El hecho de que la modernidad ha sido o es un fenómeno complejo y no acabado, no puede impedir que la postmodernidad no se haya establecido también en Latinoamérica; es precisamente este tipo de sincretismo el que ha acompañado siempre a Latinoamérica en su historia y que es parte de su pensamiento y de su identidad. El problema no radica en el estado del asunto, sino en la estrategia con la cual se le enfrenta.

La polémica es: ¿cómo se puede hablar de postmodernidad en Latinoamérica, ya que ésta no ha tenido una modernidad verdadera? (Herlinghaus/Walter 1994: 22).

18 Así también García Canclini (1994: 128; 1990/1992/1995: 13), passim Martín-Barbero (1994: esp. 107).

Resistiendo a desarrollar un pensamiento de la modernidad intelectual por ser hegemónico, se desarrolló un concepto de lo "moderno" en el sentido de combate, de militancia de "contra-discurso" anticontaminador y en esto se pasó la modernidad para constatar que ésta había quedado inconclusa (Habermas) en el centro, y que en la periferia la modernidad pasó volando, mientras se discutía contra ésta, para hoy constatar que la modernidad en Latinoamérica fue fragmentaria e insípida. Muchas de estas observaciones me parecen incluso válidas, sólo que no muestran una alternativa y no consideran suficientemente lo que sucedió en el arte y en la literatura. En este aspecto considero los trabajos de Rincón (1989: 61-104; 1992: 169-196; 1994: 1-35) no solamente como pioneros, sino además como un camino adecuado a recorrer, a pesar de una serie de dificultades que veo en ciertos aspectos¹⁹.

Además se teme que se traduzca y se inserten mecánicamente las problemáticas del centro en la periferia o que se lean las problemáticas de la periferia "con anteojos" comprados o importados desde el centro (Achugar 1994: 236).

Frente a este panorama se teme que la postmodernidad se establezca a su vez como metadiscurso, como referencia hegemónica. Semejantes temores me parecen perfectamente pertinentes, pero no valen tan sólo para Latinoamérica, sino para el pensar y el saber actual. Además la cultura postmoderna y el pensamiento postmoderno conllevaban el momento del nomadismo, del rizoma, de la diseminación, de la deconstrucción. Estas son operaciones teórico-intelectuales inherentes a su naturaleza, y por esto, existe desde adentro del sistema una resistencia a la implantación de formas postmodernas como un credo, como un metadiscurso universalizante y legitimista; naturalmente que existe un resto de riesgo a que la deconstrucción misma se establezca como canon permanente.

En la teoría de la cultura latinoamericana se ha creado el término de 'modernidad periférica' -lo he encontrado por primera vez en Brunner (1986: 190) y luego aparece en Sarlo (1988) y es retomado por Herlinghaus/Walter (1994: 11-47, esp. 21-25)- y se le define, al parecer, como alternativa al término de la postmodernidad, como 'heterogeneidad' (y luego se le redefine como "modernidad periférica heterogénea", Herlinghaus/Walter 1994: 24) la cual "abre nuevas alternativas concretas frente a la incrustación de categorías" que se vierten contra "prejuicios academicistas" sobre una base "transdisciplinaria" (ibíd.: 23)²⁰. Al parecer se quiere reemplazar el término de

19 Prácticamente en forma paralela e independiente el uno del otro aparecen las publicaciones de Rincón y más (vid. A. de Toro en la bibliografía).

20 No alcanzo a comprender lo que se quiere decir con "academicista" y a quién se le hace el reproche. Aceptando que en algunos casos (o en muchos) la "academia" (=la universidad u otro tipo de instituciones científicas) no siempre representa lo más avanzado dentro de la evolución de las disciplinas, al menos en el campo de las ciencias culturales, se debe indicar que una polémica contra el "academicismo" es innecesaria, ya que la "interdisciplinabilidad" que se está con razón exigiendo, es hoy en día, también en las universidades alemanas, una verdadera moda. El establecimiento de cátedras de "Estudios Culturales", la creación de "centros" o unidades de

modernidad y de postmodernidad por uno "propio latinoamericano", el de 'modernidad periférica heterogénea'. Si el asunto se resolviese con el cambio de término, no habría problema alguno, más si este término tripartito se mueve en base a una discursividad teórica de la postmodernidad -y esto es evidente-, el cambio de término es innecesario, especialmente cuando 'modernidad periférica heterogénea' se considera como una estrategia para una reformulación teórica.

Habiendo sumariamente fijado algunos de los núcleos en que gira la discusión sobre la postmodernidad y poscolonialidad en Latinoamérica, pasamos a continuación a describir, interpretar y debatir algunos trabajos esenciales en este contexto.

3. ¿CAMBIO DE PARADIGMA EN EL PENSAMIENTO LATINO-AMERICANO? ENTRE BINARISMO E HIBRIDEZ

La característica general de los estudios de la teoría de la cultura latinoamericana, que trato en el presente trabajo -y de los que he debido hacer una fuerte selección-, tienen su base en la concepción de la 'heterogeneidad', de la 'hibridez', de la 'descentración del discurso logo- y etnocentrista' en el contexto de una 'deconstrucción' como 're-apropiación' o 'perlaboración' -dentro de nuestra terminología-, y que se encuentran en una *dialogicidad*, con una serie de teorías, entre otras, con las de Derrida, de Foucault, de Deleuze, de Jameson y de Baudrillard, partiendo de una concepción arqueológica del lenguaje y de la cultura (Herlinghaus 1994: 49ss.) y tomando una posición crítica frente a tendencias nacionalistas-monolíticas-binaristas que reclaman una "identidad pura o autóctona" donde la diferencia específica de Latinoamérica frente al llamado 'centro' es excluyente y dogmática y no hace posible una apertura que ofrezca la oportunidad para superar barreras impuestas por la especialización de los diversos campos del saber y de la cultura, y que opera desde una transdisciplinariedad y transculturalidad²¹. Estos autores entienden la condición latinoamericana como un fenómeno de *hibridez*.

investigación transdisciplinarias centrados en Latinoamérica o en otras regiones, como así también la ampliación de la investigación y la enseñanza en casi todos los departamentos de filología, pone a disposición una sólida y favorable base para un trabajo transdisciplinario. Además la discusión que estamos llevando a cabo parte en Latinoamérica misma de instituciones científicas y de centros de investigación como FLASCO, o CLASCO, sin que esto signifique que algunas pocas personas de la periferia académica hayan hecho y hagan grandes aportes.

21 Cfr. la definición dada más arriba que evita el malentendido dentro del contexto latinoamericano de equiparar este término con el de "transnacional"/"homogeneizante"/"hegemonizante" (Martín-Barbero 1985: 37ss.; ²1994: 106 passim y muchos otros). Por otra parte y a pesar de toda crítica el método de Martín-Barbero mismo se puede calificar de transdisciplinario (vid. García Canclini ²1994: 120) en el sentido definido más arriba.

El cambio fundamental en el pensamiento de Latinoamérica se da en que los intelectuales y los teóricos se deciden definitivamente a *habitar* la cultura en ese espacio "extra-territorial" o "*across-cultural initiation*" del que Bhabha habla (1994: 9ss.), definiéndolo como "*unhomely*"²² -y que yo llamaría siguiendo a Welsch (1997) '*transversal*'²³- y se apropian y re-apropian de ésta sin tomar una actitud periférica margina-

22 "*Unhomely*" lo define Bhabha (1994: 9) en el sentido lacaniano de la mímica, como veremos más adelante (nota 25):

To be unhomed is not to be homeless, nor can the 'unhomely' be easily accommodated in the familiar division of social life into private and public spheres. The unhomely moment creeps up on you stealthily as your own shadow [...]. Although the 'unhomely' is a paradigmatic colonial and postcolonial condition, it has a resonance that can be heard distinctly, if erratically, in fictions that negotiate the powers of cultural difference in a range of transhistorical sites.

23 Este término lo empleo siguiendo a Welsch (1997) quien entiende bajo 'razón transversal' -dentro de su debate al respecto de la crítica contemporánea a la razón- no un término de razón absolutamente sintetizante y abarcador -que lo declara como obsoleto y vacío-, sino como una trayectoria, un recorrido, una búsqueda que realiza la razón. Se trata de entrelazamientos (*Schnittstellen*) y superposiciones (*Überlagerungen*), de posibilidades de razón (*Vernunftsmöglichkeiten*) en permanente contaminación, se trata de pasajes (*Übergänge*) que:

Constituyen la tarea principal y el dominio de esta racionalidad. Y transversal denomina pues un semejante modo operacional de los pasajes, se refiere a la creación de relaciones que marchan en forma entrecruzada entre diversas complejidades (las traducciones son más; *ibid.*: 761).

(Übergänge bilden die zentrale Tätigkeit und die Domäne dieser Vernunft. Und transversal bezeichnet eben einen solchen Operationsmodus der Übergänge, bezieht sich auf die Erstellung querlaufender Verbindungen zwischen unterschiedlichen Komplexen).

[...]

La razón transversal es necesaria desde la perspectiva de las racionalidades para hacer posible entre sus diversas formas intercambio, competencia, comunicación y corrección, reconocimiento y justicia (mi traducción; *ibid.*: 762).

(Transversale Vernunft ist von den Rationalitäten aus gesehen nötig, um zwischen deren diversen Formen Austausch und Konkurrenz, Kommunikation und Korrektur, Anerkennung und Gerechtigkeit zu ermöglichen).

[...]

Ambos casos -que la racionalidad necesita de una razón de pasajes y que esta tarea de la razón se refiere en su sustancia a la racionalidad- se encuentran incluidos en el concepto de razón transversal. Ésta es una razón de pasajes en medio de diversas racionalidades. Su posición es interracional y actúa en forma transversal. Su lugar -en medio de las racionalidades- y su modo operacional -entre las racionalidades- se corresponden mutuamente (*ibid.*: 762-763).

lizante que consiste en repetir o simplemente en rechazar "lo que no sea puramente latinoamericano" considerando todo el pensamiento externo a Latinoamérica como eurocentrista o hegemónico, como una nueva estrategia de dominación del centro frente

(Beides zusammen - daß Rationalität einer Vernunft der Übergänge bedarf und daß die Tätigkeit der Vernunft sich wesentlich auf Rationalität bezieht - kommt im Konzept der transversalen Vernunft zum Ausdruck. Sie ist eine Vernunft der Übergänge inmitten der Rationalitäten. Ihre Position ist inter-rational, und sie agiert transversal. Ihr Ort - inmitten der Rationalitäten - und ihr Operationsmodus - zwischen den Rationalitäten - entsprechen einander). [...]

La razón transversal es -en su sentido original- 'sin principio' [= sin principios que estén fijados a priori] (ibíd.: 763).

(Transversale Vernunft ist - in einem eigentümlichen Sinne - 'prinzipienlos' [ohne a priori festgelegten Prinzipiensatz]).

[...]

Esto no significa, naturalmente, que la razón transversal no tenga ningún tipo de estructura ya que ésta carecería de forma y no podría operar y por consecuencia sería inexistente. Sólo que las estructuras de la razón transversal no constituyen principios. No representan un contenido determinado [...], sino son estrictamente formales (ibíd.: 764).

(Das bedeutet freilich nicht, daß transversale Vernunft keinerlei Strukturen aufwiese. Dann wäre sie ja formlos und handlungsunfähig und strenggenommen sogar inexistent. Nur sind die Strukturen der transversalen Vernunft nicht von der Art von Prinzipien. Sie sind nicht inhaltlicher Natur [...], sondern strikt formaler Art).

[...]

A la razón transversal son afines la carencia de principios, la formalidad, el carácter lógico, la pureza, la reflexión, la eficiencia operacional y la capacidad de pasajes.

En base a estas características la razón transversal es una racionalidad híbrida frente a una racionalidad de principios y defetista y no elimina la racionalidad a razón de la variedad de racionalidades.

La razón transversal no es una *arche* de algo establecido ni propiedad de principios establecidos, sino que es una razón siempre en movimiento, es realmente una *capacidad* operacional; en toda su forma es dinámica y se realiza en un proceso (ibíd.).

([Bei der transversalen Vernunft gehören zusammen:] Prinzipienlosigkeit, Formalität, logischer Charakter, Reinheit, Reflexionstätigkeit, operationale Effizienz und Übergangsfähigkeit).

(Kraft ihrer ist transversale Vernunft von Vernunft hybridis - der Unterstellung autonomer Prinzipienvernunft - und Vernunftdefätismus - der Preisgabe von Vernunft angesichts der Vielzahl von Rationalitäten gleich weit entfernt).

(Transversale Vernunft ist nicht die Vernunft einer *arche* oder eines Bestandes oder Besitzes feststehender apriorischer Prinzipien. Sondern sie ist eine Vernunft der Bewegung, ist wirklich grundlegend ein *Vermögen*; sie ist ihrer ganzen Seinsart nach dynamisch, realisiert sich in Prozessen).

a las periferias, un complot entre el capitalismo globalizante e intelectuales del centro; una actitud que se dio particularmente frente al estructuralismo y a la semiótica y que se estaba dando y se da frente a la postmodernidad (Lauer: 1991: 1-7)²⁴ y en parte tiende a repetirse frente a la postcolonialidad que se reclama además como algo ya sucedido y discutido en Latinoamérica antes de que Bhabha, Said, Spivak y Ashcroft implantaran las teorías de la postcolonialidad (Vidal 1993: 113-118; Mignolo 1993: 120-130; Adorno 1993: 135-145; Dirlík 1994: 328-356).

Más bien y de acuerdo con la situación de los teóricos de la cultura latinoamericana actual, me parece que éstos escriben el mundo inscribiéndose a través de una escritura de la 'diferancia', una escritura mímica²⁵ o rizomática, de "entre-medio", en una

24 La posición de Lauer es uno de estos relictos esencialistas mezclados a una ideología de los "sueños" y del "destino" socialista-marxista que tiene dificultades en aceptar la evolución, el cambio del mundo y con esto la claudicación de ciertos paradigmas, un problema, por lo demás, normal en la historia de la cultura. Su rechazo frente a todo lo que no sea andino, indígena y popular, autóctono y su aversión frente "al Norte" no se refleja solamente en un rechazo de la postmodernidad -que el autor realmente no conoce ni entiende (como él mismo afirma)-, sino al rechazo de la modernidad y de la discusión actual frente a ambos problemas. Su binarismo de corte esencialista ('empirismo' vs. 'especulación', 'lo práctico' vs. 'filosofía', 'el demonio de la postmodernidad' vs. 'la salvación socialista', etc.) le impide cualquier tipo de reflexión quedándole solamente dos alternativas de su elección: "la tristeza" y el "fundamentalismo". Aún considerando la situación específica que ha sacudido al Perú y aún lo sigue afectando desde los años 70 (terrorismo, explotación, pobreza sin límites, corrupción) representa la posición de Lauer año 91 (!) un clásico ejemplo de autoperiferización y de autoaislamiento. Por esto mismo rechaza en forma militante la tesis de carácter transcultural de la literatura que Borges propone en su famoso ensayo "El escritor argentino y la tradición".

25 El término de mímica lo usa Bhabha (1994: 85-92) en el sentido lacaniano (Lacan 1978: 97-111) -como indicábamos más arriba- y es plenamente correspondiente no solamente con el de 'glissement' o de 'altérité' (1966: 249-289, en esp. 260, 283-284) del mismo autor, sino a la vez equivalente con los de 'dissemination' y de 'trace' de Derrida (1967, 1968, 1972) y con aquel de 'rhizom' y 'territorialization'/'deterritorialization' de Deleuze/Guattari (1976). Mientras Bhabha formula la mímica "as a subject a difference that is almost the same, but not quite" (1994: 86 passim), Lacan (1966: 284) la formula como y en el sentido de altaridad -por el contrario a la posición unificatoria de Freud ("Wo Es war, soll Ich werden"), en el sentido de 'Versöhnung', es decir, de 'reconciliación'- como "un degré second de l'altérité" o como: "[...] le travesti, le camouflage, l'intimidation". [...] Le mimétisme donne à voir quelque chose en tant qu'il est distinct de ce qu'on pourrait appeler un *lui-même* qui est derrière. L'effet du mimétisme est camouflage, au sens proprement technique. Il ne s'agit pas de se mettre en accord avec le fond mais, sur un fond bigarré, de se faire bigarrure - exactement comme opère la technique du camouflage dans les opérations de guerre humaine". (Lacan 1964/1973: 92)

El término de 'mimétisme' de Lacan no se debe entender como 'mimesis', sino como mímica. Así es traducido también en alemán: "Die Mimikry gibt insofern etwas zu sehen, als sie von dem, was man ein 'es-selbst' nennen könnte, das dahinter wäre, sich unterscheidet"; y en Derrida (1972: 30) se define este fenómeno como: "Nous savons, disions-nous plus haut. Or nous savons ici quelque chose qui n'est plus rien, et d'un savoir dont la forme ne se laisse plus reconnaître sous ce vieux titre."

estrategia "metonímica de la presencia" (Bhabha 1994: 89). El pensamiento latinoamericano no solamente se integra en un discurso postmoderno y postcolonial predominante en un momento histórico-cultural, sino que a la vez contribuye a encontrar formas descriptivas y caminos que corresponden a su naturaleza histórica y socio-cultural.

Ahora bien, ¿cuáles han sido las respuestas de la teoría de la cultura latinoamericana frente a un pensamiento binarista y/o esencialista en los campos descritos anteriormente? Para responder a esta cuestión parto de algunos teóricos como ejemplo sin pretender ofrecer un panorama total de la discusión como hemos ya apuntado al comienzo del trabajo.

José Joaquín Brunner describe, por ejemplo, a través de la metáfora del "espejo trizado" un estado y propone una salida superando así el lamento o la militancia de la "pérdida de la pureza precolombina", de la "modernidad mal digerida", etc. que no haría otra cosa que perpetuar el veredicto hegeliano indicado más arriba, tan lamentado por Dussel (1992: 149) quien habla de la "tristeza", del "dolor" y de la "ira" del "filósofo de la periferia" frente a la sombra del edicto hegeliano²⁶.

De central importancia en la teoría de la cultura latinoamericana es que se acepta universalmente la fundamental afinidad que existe entre el pensamiento postmoderno de la 'diferencia', de la 'heterogeneidad', de "los cruces", de los "encuentros y desencuentros", etc., es decir, entre las culturas de las llamadas periferias y las del centro. Mas, semejante posición no es moderna, sino postmoderna por mucho que se siga empleando el término 'modernidad'. Me pregunto por esto, ¿por qué se quiere perpetuar el término de 'modernidad' (el cual a su vez también es particularmente hegemónico), cuando se acepta unánimemente que la modernidad se dio en crisis, en las periferias?

'Heterogeneidad' e 'hibrididad' son términos centrales y denominadores comunes en la teoría de la cultura latinoamericana que además comparten muchos autores, así, por ejemplo Brunner con Carlos Monsiváis.

Igualmente importante es la concepción de 'heterogeneidad' de Brunner en cuanto no reduce la 'heterogeneidad' a subculturas étnicas, a clases y grupos etc. o a una mera superposición de culturas (Brunner 1986: 178), sino que la entiende como

[...] participación segmentada y diferenciada en un mercado internacional de mensajes que 'penetra' por todos lados y de maneras inesperadas el entramado local de la cultura, llevando a una verdadera implosión de sentidos consumidos/producidos/reproducidos y a la consiguiente desestructuración de representaciones colectivas [...] (Brunner 1986: 180)²⁷.

26 Vid. también al respecto Herlinghaus/Walter (1994: 12).

27 En todo caso, lo que estoy refiriendo de Brunner no es una teoría, sino más bien la descripción de un *status quo* y esta concepción se basa a la vez en el término rizoma y en el de la cartografía, de las infinitas ramificaciones y entradas y salidas de Deleuze/Guattari (1976). Casi o en forma idéntica se encuentra esta cita en diversas publicaciones de Brunner, así en aquella de (1988: 218).

Importante es también la constatación de Brunner que "las modernizaciones intelectuales" aún sin un contexto configurado coherente y homogéneo, permiten un primer e incipiente acceso al diálogo internacional de ideas, lo cual Brunner llama "desterritorialización de las culturas o [...] la creación de espacios o redes comunicativas integradas en torno de temas, o estilos, o percepciones o valores" (Brunner, sin fecha: 166-167) y así también la aceptación de que "la cultura siempre ha operado en torno a dos polos: uno de comunicación local y otro de comunicación a distancia, mediante estructuras y 'semánticas' que no se fijan a las fronteras políticas sino que constituyen su propia geografía comunicativa [...]" (ibíd.: 167)²⁸.

Brunner (ibíd.: 173-174) se expresa contra una "identidad perdida"²⁹ por causa de la modernización, contra lo exótico de Latinoamérica, contra el mito del origen, de que lo precolombino, de que lo 'primero' era lo auténtico y lo que luego sigue es una máscara y una cultura sin formación completa. Concretamente ve los constituyentes de la cultura latinoamericana en las rupturas, mezclas y capas que se inscriben en la 'heterogeneidad cultural', es decir, traducido a nuestro lenguaje, se trata de un bien cultural y no de un irracionalismo, dentro de los postulados postmodernos. Brunner (1986: 179) ve la especificidad e identidad latinoamericana en operadores tales como "en el collage, en el pastiche y en los injertos y alegorías »postmodernistas« de nuestra modernidad", es decir, como producto no de culturas nacionales, sino de sectores del mercado internacional de la industria de la cultura. De ahí que para Brunner sea la 'heterogeneidad cultural' un fenómeno doble: uno "de segmentación y participación segmentada en ese mercado mundial de mensajes y símbolos [...]"; y segundo "de participación diferencial según *códigos locales de recepción*, grupales e individuales, en el movimiento incesante de circuitos de transmisión que cubren desde la publicidad a la pedagogía". El resultado de semejante proceso es para Brunner (ibíd.: 179-180) además:

[...] algo semejante a lo que proclaman ciertos representantes del postmodernismo: un descentramiento, una deconstrucción de la cultura occidental tal como ella es representada por los manuales; de su racionalismo, de su secularismo, de sus instituciones claves, de los hábitos y estilos cognitivos que ella supuestamente impone de manera uniforme; algo que se semeja por tanto al collage de Monsiváis; algo que »hace sentido«, pero un sentido fuera de lugar, arrancado de contexto, injertado en una cultura/otra.

28 Los términos de 'desterritorialización' y 'red' provienen de la teoría postmoderna del rizoma de Deleuze/Guattari (1976) y Brunner los emplea para describir la modernidad, esa modernidad periférica latinoamericana y muestran como el discurso latinoamericano se inscribe en forma abierta, recodificada y rica en la discursividad general de la postmodernidad particularizándola dentro del propio contexto. Ambos términos se prestan en forma privilegiada para la descripción de la cultura postmoderna en general. A modo de ejemplo vid. A. de Toro en la bibliografía.

29 Lo que habría que aclarar en todas aquellas publicaciones que lamentan la "identidad perdida" es cuál es la referencia que se toma como identidad originaria. Se presupone un logos que ha marcado esa identidad, pero no se le define.

En la formulación de Brunner -siguiendo a Monsiváis- "algo que «hace sentido», pero un sentido fuera de lugar, arrancado de contexto, injertado en una cultura/otra", los términos 'sentido fuera de lugar', 'cultura/otra' marcan el fenómeno de la 'inscripción', de la 'mímica', del 'suplemento', del 'rodar del significado', del momento de la 'descentración', a través del cual se puede definir y localizar la identidad y el discurso latinoamericano. Por esto, Brunner (1986: 191-192) rechaza -precisamente en base a este concepto de 'entre-medio', de altaridad que caracteriza su tipo de pensamiento y saber postcolonial y postmoderno y también basándose en Monsiváis (1983: 75)- un "ser nacional previo a toda contaminación cultural" o a un ser de "resistencia a la penetración cultural". Le parece que la 'heterogeneidad' como él la entiende deja sin sentido el hablar de "lo nacional" o de la "penetración cultural".

Esta discusión postmoderna y postcolonial se encuentra a la vez en autores como Jesús Martín-Barbero (2019: 84ss.)³⁰ quien rechaza un concepto binario de la identidad tradicionalmente entendido como

[...] gesto de separación, de un repliegue excluyente, [y como] versión que proyecta la identidad sobre un trascendental kantiano capaz de reabsorber en su 'esquema' la multiplicidad de las diferencias. (ibíd.: 84)

Más bien entiende la identidad como la "*des-totalización* para poder abordar la identidad en su aspecto operacional, esto es, la cuestión del Otro como constitutiva de la identidad" (ibíd.), posición que recodifica en el ámbito del problema de la identidad el postulado lacaniano (1966, I; II) de la descentración del sujeto, del *moi*, en cuanto éste se define a través de un tercero como consecuencia de la castración. "Destotalizar" es para Martín-Barbero (2019: 84-85) una operación desterritorializadora, de descontextualización y de reinscripción³¹:

30 Pasajes completos de este trabajo se encuentran también en Martín-Barbero (1985: 35ss.).

31 En el contexto de la teoría de Deleuze/Guattari (1976: 29-31):

L'orchidée se déterritorialise en formant une image, un calque de guêpe; mais la guêpe se reterritorialise sur cette image; elle se déterritorialise pourtant, devenant elle-même une pièce dans l'appareil de reproduction de l'orchidée; mais elle reterritorialise l'orchidée, en transportant le pollen. La guêpe et l'orchidée font rhizome, en tant qu'hétérogènes. On pourrait dire que l'orchidée imite la guêpe dont elle reproduit l'image de manière signifiante (mimesis, mimétisme, leurre, etc.). Mais ce n'est vrai qu'au niveau des strates - parallélisme entre deux strates telles qu'une organisation végétale sur l'une imite une organisation animale sur l'autre. En même temps il s'agit de tout autre chose: plus du tout imitation, mais capture de code, plus-value de code, augmentation de valence, véritable devenir, devenir-guêpe de l'orchidée, devenir-orchidée de la guêpe chacun de ces devenirs assurant la déterritorialisation d'un des termes et la reterritorialisation de l'autre, les deux devenirs s'enchaînant et se relayant suivant une circulation d'intensités qui pousse la déterritorialisation toujours plus loin.

[...] abre el camino a una concepción desterritorializada de lo simbólico, es decir, no sujeta a las demarcaciones y separaciones que la totalización imponía sobre la comprensión de lo social. [...] se hace visible la potencialidad de creación social contenida en la dinámica de la diferencia y se hace posible preguntarse por los efectos *constituyentes* de lo simbólico en el ámbito de lo político.

Como vemos, Martín-Barbero desarrolla este concepto de identidad en un contexto postmoderno y en estrecha relación con el concepto de 'heterogeneidad' que luego va a desarrollar Brunner. La postmodernidad la entiende como un fenómeno que pone significantes comunes a disposición (fenómeno de globalización³²) que son recodificados, rellenados y penetrados (cfr., ibíd.: 94) con diversos significados y referentes (fenómeno de diferencia) (vid. también Brunner sin fecha: 184-186) y se imponen el desarrollo de la "cultura vía, cotidiana, capaz de generar identidad" (ibíd.: 92) como alternativa o como una temporalidad simultánea a la transnacionalización.

Estrechamente relacionado al problema de la identidad encontramos el problema de lo 'nacional' donde Martín-Barbero (2019: 93) define la identidad, lo nacional y lo popular como una "especificidad histórica", como un "espacio denso de interacciones, de intercambios y reapropiaciones, [como un] *movimiento del mestizaje*". Pero de un mestizaje que es un proceso no puramente 'cultural' sino "dispositivo de interrelación social, económico y simbólico". Martín-Barbero (ibíd.) quiere pensar lo indígena "en la dinámica histórica" y esto es,

[...] pensarlo ya en el mestizaje y la impureza de las relaciones entre etnia y clase, en las relaciones de dominación y de complicidad.

Las contradicciones y ambivalencias del mundo globalizante y postmoderno las ve Martín-Barbero (1985, 1987) reflejadas en los medios de comunicación de masa y apunta a desarrollar una "teoría descentrada de la comunicación de masas" en el sentido de "modernidad cultural discontinua" por medio de las articulaciones históricas entre "lo cotidiano", "lo masivo" y "lo popular", a través de "mediaciones".

'Lo popular', 'lo cotidiano', así como las 'etnias' no se entienden en este contexto como algo esencialista tan divulgado en los medios académicos, estatales nacionalistas/chauvinistas o en la etnología que parten muchas veces de una construcción del sujeto popular como algo "homogéneo", único lugar de resistencia que lleva -según Martín-Barbero (2019: 92ss. y passim)- a un juicio negativo de lo popular como "sub-producto" y "versión degradada y funcional de la cultura de élite" conectado a la idea

Esta definición de la territorialización rizomática no es otra cosa que el concepto de Lacan de la mímica (mimétisme); vid. notas 22 y 25.

32 Martín-Barbero (2019: 86) alude simultáneamente al contradictorio y ambivalente problema de la globalización y de sus efectos y consecuencias.

[...] *romántica* que asocia lo popular con lo auténtico, de tal forma que lo popular no tendría otro estatuto que el de lo puro o lo degradado, de lo puro en constante peligro de contaminación, de lo genuino que sólo puede conservarse protegiéndolo, separándolo, aislándolo [...] como espacio de reflejos culturales, de reacciones, de vulgarización, abortamiento y degradación.

De semejante forma se trata el problema de lo 'indígena' en una concepción 'indigenista' relacionándolo con "lo propio", "lo primitivo", "la pureza" y "la resistencia" -como aludíamos más arriba. Este repensar lo indígena en la concepción del mestizaje, digamos como una estrategia de la hibridez o proceso de hibridización, ofrece la posibilidad de llegar a una reconceptualización y recodificación de "lo popular", de "lo indígena" y de "las culturas subalternas". Por esto, se hace frente a una "razón dualista" que enjuicia lo masivo a favor de una mistificación e idealización de lo popular, de lo indígena, de lo rural, etc. (cfr. *ibíd.*: 96). Así, me parece una lógica consecuencia que Martín-Barbero (*ibíd.*: 94) rechace -siguiendo a García Canclini- tanto el "idealismo de una teoría de la *diferencia*, que coloca lo indígena (confundido con lo popular y lo campesino) en su situación de exterioridad al desarrollo capitalista, y de una teoría de la *resistencia* que sobrevalora la capacidad de supervivencia cultural de las etnias".

Me parece problemático, y en ningún modo reflexionado, el empleo que hacen los autores de la categoría de 'diferencia', categoría fundamental en la discusión postmoderna y postcolonial y fundamental en el pensamiento y saber actual. Al parecer -y siguiendo la argumentación de Martín-Barbero-, se rechaza la 'diferencia' como categoría esencialista, es decir, como aquella que postula la pureza idealizada que deja a las culturas indígenas no sólo fuera del contexto capitalista de las culturas, sino lo que aun es más serio, fuera de su propia historia, ya que éstas culturas quedarán -desde el momento del descubrimiento en adelante- a merced de un proceso continuo de contaminación³³. Siguiendo a García Canclini (1992: 104ss.)³⁴ propone Martín-Barbero un tercer camino que se basa en un concepto derridiano de 'diferencia' o 'altaridad' y que consiste en el inscribirse mímica y altaritariamente, es decir, el inscribirse en una red de recodificaciones que incluya lo histórico y el presente, sin fundirse en una unidad ya que estaríamos postulando otra "pureza", sino en un "entre-medio", en una cultura/otra,

33 La categoría de 'diferencia' más bien *podría* corresponder con la de Tomás de Aquino que en disputa con Aristóteles parte de la *differentia accidentalis communis*, de la *differentia numerica* o *accidental* o de la *differentia specifica* o *propriissima*, o con la de 'Differenz'/'Unterschied' de Hegel. Pero el problema de la identidad/diferencia es así mismo en el idealismo alemán y en la metafísica de tal complejidad y diversidad que es imposible discutirlo en la forma debida en el contexto de este trabajo, y me conformo con indicar el trato que le da Coreth (cfr. Richter 1972: 235-242).

34 "[...] un camino entre dos vértigos: ni las culturas indígenas pueden existir con la autonomía pretendida por ciertos antropólogos o folkloristas, ni son tampoco meros apéndices atípicos de un capitalismo que todo lo devora".

en un habitando un "tercer espacio" de lo "inhabitado"³⁵, desterritorializando lo popular, lo indígena de sus amarras tradicionales y reterritorializándolos en el centro:

Se configura así un mapa nuevo: la supervivencia de las etnias como parte integrada a la estructura del capitalismo pero productora a su vez de una *verdad cultural* que no se agota en él. Desconocer lo primero equivaldría a remitir la identidad étnica a un tiempo mítico, una continuidad ahistórica que hace imposible comprender los cambios sufridos por esa identidad; desconocer lo segundo sería caer en la trampa de atribuirle a la lógica capitalista la capacidad de agotar la realidad de lo actual.

[...]

Y del mismo modo que el vacío de raíces que sufre el hombre de ciudad es rellenado por la presencia en la intimidad doméstica de objetos que convoquen la profundidad del pasado, así la búsqueda y producción mercantil de diferencias va a penetrar en el mundo de lo popular convirtiendo lo étnico en lo típico. (Martín-Barbero ²1994: 94)

Esta des- y reterritorialización de unidades y sectores culturales se realiza a través de "apropiaciones", "reelaboraciones y montajes" (*ibíd.*: 97), por "la aparición de *un nuevo modo de existencia de lo popular*", configurado a partir de "la desarticulación del mundo popular como espacio del Otro [...]" (*ibíd.*: 96), de la "dislocación de los ejes que articulan el universo de cada cultura". Todas estas operaciones las resume Martín-Barbero (*ibíd.*: 107) en el concepto de 'heterogeneidad' -como ya lo habíamos constatado en Brunner- que define como "el modo excéntrico, esquizoide de producción y participación de estas culturas [...] en el mercado internacional" y que lo ve constatado en la inserción de grupos de campesinos e indígenas en la metrópolis urbana y cómo estos realizan una recodificación de su cultura (*ibíd.*: 95, 97). Así se antepone una alternativa dinámica contra un sustancialismo de la identidad y de la cultura latinoamericana del origen que Martín-Barbero formula como el recalcar en "un fatalismo chauvinista", en "las lógicas y dinámicas de la transnacionalización" y de una política "puramente legitimista y patrimonialista" y paternalista que "considera [en] la cultura solamente la tradición y rehuye la innovación" (*ibíd.*: 108).

Esta actitud intelectual, científica e ideológica la quiere realizar, desde un punto de vista de la comunicación, por medio de reestructuraciones de ciertos campos, a saber (*ibíd.*: 109):

- a) de la concepción de lo público: poner en el centro todo aquello que hasta la fecha había estado excluido de la cultural oficial: sociedades civiles populares, las barriales, las comunales, lo cotidiano, lo culinario, la oralidad
- b) de lo nacional: esto es, por una parte superar la polarización entre la eliminación de todo lo que no es nativo como reafirmación de lo nacional y una tendencia a la uniformidad o unificación de diferencias.

35 Con respecto al término 'tercer espacio' ('*Third space*') vid. Jameson (1992: 297-418), Bhabha (1994: 213-223) y F. de Toro (1995: 131-148 y en el presente volumen) y al de 'inhabitado' ('*unhomely*') vid. Bhabha (1994: 9-18).

Esta operación recodificadora debe permitir una construcción alternativa de "la nación desde abajo [...]" y "sin pasar por el centro" (ibíd.). Me pregunto si esto es realmente posible, y creo que dudas son permitidas. Por otra parte, esta finalidad parece oponerse a la de la hibridez ya que construye al fin un nuevo binarismo, ahora a favor de la periferia, de lo marginal, de aquello que se encontraba y se encuentra en las orillas. ¿O se trata más bien de la inclusión de lo marginal con una fuerza descentradora, potenciada por las "nuevas tecnologías de la comunicación" como alude Martín-Barbero?

Néstor García Canclini (1991: 9-26; ²1994: 111-131; 1990/1992/²1995) lleva a cabo -dentro de su revisión a los estudios culturales, como ya lo habíamos mencionado discutiendo a Martín-Barbero- una de las más radicales críticas al sustancialismo y al binarismo, en particular a la antropología, reprochándole a ésta el ocuparse solamente de "pequeñas comunidades tradicionales" o de describir "la continuidad histórica de un grupo étnico o de un pueblo campesino que representan su resistencia a la modernización" (García Canclini ²1994:114), pero constata que "muy pocos textos se ocupan de las transformaciones tecnológicas y económicas, se describe la amenaza de esas fuerzas, vistas como extrañas, en vez de explicar los entrecruzamientos entre lo heredado y lo innovador":

La literatura antropológica suele mirar las industrias culturales como si sólo homogeneizaran a las sociedades y destruyeran las diferencias. Esta homogeneización se haría mediante la absorción de las culturas tradicionales de los procesos simbólicos. Hay que decir que esta óptica fue la de los primeros estudios sobre comunicación, desde la posguerra hasta los años setenta, y persiste en concepciones sociológicas como la que acabo de exponer. Los trabajos recientes sobre la comunicación masiva y sobre recepción del arte y literatura revelan que la expansión de la llamada cultura de masas, lejos de eliminar las diferencias, multiplica las ofertas, facilita el acceso de públicos más amplios a repertorios de distintas culturas [...].

[...]

Las transformaciones de la modernidad no son tan amenazantes si pensamos que *lo distintivo del saber antropológico no es ocuparse de pueblos "primitivos" o de etnias y comunidades tradicionales sino estudiar las diferencias, la alteridad y las relaciones interculturales* mediante la generación de informaciones directas. (García Canclini 1994: 128-129)

Así exige García Canclini de la antropología y de la sociología "estudiar las diferencias, la alteridad y las relaciones interculturales" de éstas con otras culturas, es decir, su inserción en el mapa cultural que se realiza a través de una "heterogeneidad multi-temporal" y de la hibridización y que consisten en (García Canclini ²1995: 14ss.; vid. también Herlinghaus/Walter 1994):

- la dislocación de las culturas populares, estos es, en su descentración, desterritorialización/reterritorialización;
- entrecruzamientos al macronivel de la cultura;
- la consideración de lo tradicional y de lo moderno, de lo popular y de lo culto, de lo particular y de lo masivo;

- la consideración del nivel de la transmisión: de lo oral, gestual y visual;
- la consideración del nivel de la historia: la tradición colonial con un fuerte substrato católico, de la ilustración del enciclopedismo francés y de las conocidas y variadas utopías de la modernidad.

La hibridización la entiende como la

interacción entre cultura de masas, cultura popular y 'alta cultura' con vista a una recomposición de lo social cotidiano y repara en una dinámica en donde se articulan lo local y lo cosmopolita, atravesados por el dualismo entre la inercia tradicional y los anhelos colectivos hacia una vida moderna. (ibíd.)

El término de hibridización comparte -como vemos- elementos centrales comunes con el de 'mediación' de Martín-Barbero y de 'apropiación' de Brunner y es la aceptación, y con esto la posibilidad de teoretizar la 'heterogeneidad' en Latinoamérica y no su negación, o el intento de homogeneización o congruencia entre los diversos campos de la actividad socio-económico-cultural.

Fundamental es -en nuestra propuesta- que categorías tales como 'hibridez'/'heterogeneidad' son de un carácter altamente nómada. 'Nomadismo', 'hibridez' y 'heterogeneidad' se mueven dentro de diversos sistemas que además han sido cuestionados o que son constantemente relativizados. Es decir, al nomadismo, a la hibridez y a la 'heterogeneidad' les precede (e implican) una conceptualización, una teoretización, un acto intencional sin lo cual obtendríamos de hecho una absoluta arbitrariedad (*Beliebigkeit*), el caos (*everything goes*). El sincretismo no es un proceso, el sincretismo es la superposición, voluntaria o no, de diversas culturas (o es la aglomeración o superposición sincrética de elementos culturales y étnicos), y por esta razón lo diferenciamos del término 'hibridez' que es el resultado de un proceso intelectual, científico ante el sincretismo, es decir, ante las diversas etnias, religiones, costumbres, mentalidades, etc. Si se quiere, la 'hibridez'/'heterogeneidad' son la conceptualización del sincretismo. Por esto, es pertinente hablar de 'hibridización'/'heterogeneización'³⁶ en el sentido de un metadiscurso, de una reflexión sobre una condición que deja a Latinoamérica en

36 García Canclini (1990/1992/²1995: 14-15) emplea también los términos de 'sincretismo', 'mestizaje' y otros para denominar procesos de hibridización, pero finalmente le da preferencia al de 'hibridización' "como diversas mezclas interculturales -no sólo las raciales a las que suele limitarse el 'mestizaje'- y porque permite incluir las formas modernas de hibridización [...]", es decir, como una estrategia discursiva. Kraniuskas (1992: 143-146) entiende bajo 'hibridización'/'*hibridism*' una operación transdisciplinaria, pero no en el sentido de combinación de disciplinas, sino más bien, en el sentido de mutación de teorías en una pluralidad metodológica que pueda de algún "modo alternativo pensar la modernidad latinoamericana"; vid. también J. Franco (1992a: 134-136). Así también argumenta García Canclini (1993, ²1995) en esta dirección, que, al fin, no es otra que la argumentación ya muy conocida de la postmodernidad.

quizás mejores condiciones para enfrentarse al mundo rizomático, altamente fragmentado y virtual que otras regiones. Pero se mueve dentro de parámetros tanto provenientes de Latinoamérica como occidentales en general.

'Hibridización' es, pues, una estrategia discursiva transdisciplinaria, pero no en el sentido de combinación de disciplinas, sino más bien en la mutación de teorías dentro de una pluralidad metodológica que pueda de algún "modo alternativo [...] pensar la modernidad [postmodernidad] latinoamericana" (Kraniauskas 1992: 143-145). Frente a este panorama García Canclini -siguiendo a Martín-Barbero- quiere ir por una vía media entre la teoría de la 'diferencia', yo diría más bien, de la exclusión que coloca lo indígena en situación de exterioridad al desarrollo capitalista, y entre la teoría de la *resistencia* que sobrevalora la capacidad de supervivencia de las etnias (cfr. García Canclini 1982: 104). El quedarse en la primera parte es "remitir la identidad étnica a un tiempo mítico, a una continuidad ahistórica que hace imposible comprender los cambios sufridos por esa identidad" el remitir en lo segundo sería reducir esa cultura a tarjetas postales folklóricas.

Siguiendo a García Canclini hibridización/condición postmoderna no es -tampoco desde un punto de vista latinoamericano- una mera "*postmodernidad avant la lettre*", un mero sincretismo socio-étnico-cultural, sino el resultado de un proceso de apropiación, recodificación, de habitación y reflexión sobre el *status quo*, sobre la función de la cultura como tal y de las necesidades propias. La hibridización no es solamente un fenómeno siempre en acción y cambiante, sino en particular la existencia de diversas posibilidades. Hibridización no es fusión, asimilación, es *ser simultánea y contradictoriamente*. Hibridización es por esto rizoma, paralogía, disenso. Hibridización como resultado de una *condición de pensamiento* es una operación racional, premeditada, dirigida y no irracional, arbitraria, como apunta García Canclini (1993: 79-80). Éste precisa su definición de hibridez (ibíd.: 77-92) en una discusión donde su término de 'hibridez' es cuestionado por Mier (vid. García Canclini 1993) y calificándolo como una categoría muy "drástica", al parecer desde una perspectiva monolítica o binarista, de tal modo que Mier lo quiere reemplazar por otro "que permita variantes, especies", etc., sosteniendo que lo híbrido "is the name of a material without identity, of an evanescent condition" (ibíd.: 76). Habría que apuntar que lo híbrido es un tipo de identidad, pero descentrada y no unilateral. Lo que reclama Mier son identidades claramente definidas. Lo híbrido, por el contrario, supone varias trazas, varias identidades, lo híbrido, per se, no existe. Éste es solamente describible a través de identidades como puntos de referencias. O digámoslo de otra forma: lo híbrido se deja definir en referencia a diversas 'diferencias' que no son más reducibles a un sustancialismo binario. Quiero decir, los términos de 'hibridez'/'diferencia'/'altaridad'/'rizoma' deshaciéndose del dualismo occidental no excluyen, no discriminan, no delimitan, sino que permiten diversas 'identidades', digamos, 'diferencias' a un mismo tiempo ajerarquizado.

¿Pero, qué significa 'diferencia'/'rizoma' en Europa o 'hibridez' en Latinoamérica? En Europa 'diferencia'/'rizoma' no significa en primer lugar la interrelación de diversas culturas (significa eso también, pero en un segundo lugar), sino la concepción

de otra lógica, de otra racionalidad, de una racionalidad "transversal", el abandono del dualismo occidental, de los grandes relatos duros. En Latinoamérica se trata simultáneamente, por una parte, de un concepto cultural de tipo interno y externo: de la interrelación de diversas culturas fragmentarias dentro del propio sistema cultural nacional o latinoamericano, y externa, frente a la cultura fuera de Latinoamérica. Por otra parte tenemos una racionalidad que se mueve dentro de los paradigmas europeo-occidentales y a la vez otro tipo de racionalidad, aquella de los mitos de culturas indígenas y negras que es muy *diferente*. Tenemos pues, hibridez/rizoma potenciado al extremo, y muchísimo más complejo que el europeo, que a pesar de la radicalidad de su pensamiento postmoderno se mueve dentro de una tradición cuyo momentáneo punto de culminación se ubica en la postmodernidad³⁷.

Otros autores, a pesar de un gran escepticismo frente a la postmodernidad y de referir una serie de lugares comunes, al fin se insertan en este debate porque ofrece un sistema heterogéneo y abierto. Así Norbert Lechner (1994: 200), quien considera que

[...] [e]l debate que se desarrolla en Europa y Estados Unidos sobre la posmodernidad contribuye [...] a reflexionar precisamente la articulación de un orden colectivo por medio de una cultura política democrática

ya que "ayuda a desmistificar el mesianismo y el carácter religioso de una »cultura de militancia«, [...] (ibíd.: 205), a relativizar la centralidad del Estado y del partido y de la misma política; introduciendo por otro lado a la actividad política una *sociabilidad* menos rígida y un goce lúdico.

Muy similar a Lechner es la posición de Pedro Morandé (1987: 44-48) en cuanto ve

[...] una posibilidad y una esperanza para América Latina, especialmente, en cuanto a la dimensión ritual de la cultura. Interpreto culturalmente la aparición de la posmodernidad como una vuelta del libro al espectáculo, esta vez, claro está, con una diferencia fundamental respecto a la forma que adquirió en las culturas orales: el rito opera ahora a través de medios electrónicos de comunicación masiva. La pregunta que queda pendiente es si acaso el rito electrónico se constituirá sobre la base de guiones previos, ideológicamente determinados, o si se recurrirá a la experiencia histórica de los pueblos y a la sabiduría que la acompaña.

37 Por esto resulta difícil aceptar el binarismo esencialista de Mier (vid. García Canclini 1993: 81, 82): "crisis is another matrix ... face of the notion of the hybrid is perception of a vacuum, of a substantial fracture in the order of experience and of the imminence of the dissolution of the order, of its collapse", una observación que al parecer ha captado poco o nada del concepto de hibridización de García Canclini, ya que parte de una absolutización del viejo orden como *el único orden*. Esta crítica es la misma, como conocemos, que se le ha hecho a Derrida, Lyotard y Deleuze.

Richard (²1994: 210-221)³⁸ en su trabajo comentado más arriba parece no concordar con una actitud generalizada en Latinoamérica contra la postmodernidad a comienzos de los años 80 que reflejaba un pensamiento que se movía entre categorías binarias de lo propio y lo extranjero, lo importado y lo nacional o que acusaba la discusión sobre la postmodernidad como imitativa, alienación de la identidad, moda internacionalista que confirmaba carencia frente a la saturación europea y de los EE.UU. representando un relativismo ético, histórico; una falta de militancia y compromiso (vs. indiferencia, *everything goes*), de solidaridad que destaca la efímera o inconclusa modernidad latinoamericana excluyendo por esto el pensamiento postmoderno. Semejante pensamiento, al hablar de "préstamos", de "importes" petrifica la condición periférica, subalterna y el pensamiento subalterno. Richard (ibíd.: 216) concluye que:

Si algo debe aprenderse de la flexión posmoderna (de cómo desregula la sintagmática temporal que ordena precedencias y sucesiones), es precisamente su capacidad para fragmentar y recombinar memorias históricas según el modo de la discontinuidad y de la itinerancia. Tradición y modernidad -en lengua posmoderna- dejan de contraponerse bajo el signo rupturista del antagonismo entre lo viejo (repetición) y lo nuevo (transformación): la posmodernidad desorganiza y reorganiza la procesualidad de las fases gracias a conexiones transversales que intercalan pasados y presentes en secuencias trastocadas por la operatoria de la cita histórica.

En relación con la postcolonialidad, Richard (ibíd.: 220) sostiene que la teoría postmoderna cuestiona un sistema normativo centrista, cuestiona la jerarquía y la autoridad centrista, lo hegemónico, propaga el fin del eurocentrismo permitiendo una reevaluación de los centros y de los márgenes, fomenta la alteridad, la diferencia (ibíd.: 221) y como consecuencia de la descentración y desjerarquización del centro, se piensa y actúa nomádicamente, de tal forma que la "contraposición centro-periferia es ya obsoleta y que seguir posando de víctimas del colonialismo suena más retardario que nunca". Además agrega que (ibíd.: 214):

A Latinoamérica [...] le sirve el cuestionamiento posmoderno a las jerarquías centradas de la razón universal. Y pese a que la crítica posmoderna al legado eurocentrista de la modernidad dominante se formula dentro del mismo perímetro de enunciados (el perímetro de la cultura metropolitana) que había forjado la tradición de ese legado reservándose la exclusividad de sus privilegios, podemos -y debemos- reafilar esa crítica para sacar provecho *latinoamericano* de las fisuras generadas dentro del sistema de autoridad cultural del pensamiento central, *reintencionalizando* su significado.
[...]

Y para que la dimensión de apertura hacia los "otros" del debate posmoderno sea igualitaria y democrática, hace falta que la teoría postcolonial no se contente con tomar la palabra de representación de la alteridad -aunque sea con la buena intención de *mediar* su participación en el circuito académico de Estados Unidos. (ibíd.: 221)

38 También reproducido en forma exacta o en diversos reciclados en Richard (1987-8: 6-12; 1993: 463-489). Se trata de trabajos ya publicados en castellano, pero ahora en inglés con otro título.

A pesar del gran escepticismo que tiene Hugo Achugar (1994: 248) con respecto a la postmodernidad y postcolonialidad deja atrás con sus afirmaciones un pensamiento sustancialista cuando sostiene críticamente que

[...] [e]l argumento de que la posmodernidad o la modernidad no son fenómenos latinoamericanos lleva implícito [...] el de que el "realismo mágico" o lo "real maravilloso" a lo garcía Márquez [borges] que ha invadido la escritura del hemisferio norte no es posible. [...] El hemisferio norte [...] debería además importar la pobreza, el subdesarrollo y el analfabetismo. [...]

Y acentúa (ibíd.: 252) que:

[...] la posmodernidad, en cambio, tanto en el centro como en la periferia parece abrir las puertas a la mezcla, a la contaminación, a la desjerarquización de lo múltiple y de lo heterogéneo. [...] En la posmodernidad hay como una suerte de convivencia más democrática o más caótica [...] que posibilita una valoración inédita o incluso que debilita el sistema de valoración anterior.

4. GLOBALIZACIÓN Y POSTCOLONIALISMO

La globalización -como sabemos- es en principio un fenómeno económico-tecnológico-científico que se caracteriza por la superación de fronteras nacionales y por una densa red de economías y formas de producción que se articula en la permanente fusión de grandes compañías, casas de bancos, de seguros, etc. La globalización económica tiene como finalidad principal el incremento constante del capital y del provecho, y no considera ni aspectos nacionales, ni éticos, ni culturales, ni menos aún problemas locales, por el contrario de la situación, en cierta medida, hasta la mitad de este siglo, a raíz del carácter nacionalista de la organización del estado y de la sociedad. El Estado ha perdido su lugar de acción privilegiada, ha concedido la privatización de las industrias claves, esto es, las compañías multinacionales lo van reemplazando cada vez más como factor de poder. El poder que se expande es el del capitalismo internacional, éste se establece como poder creciente y fundamental frente al poder y la soberanía de los Estados de Derecho. La creación y desarrollo de las redes de comunicación mundial constituyen una condición esencial en el proceso de globalización.

La interdependencia entre capital, producción y conocimiento, potenciada por el internet, conlleva el riesgo de una gran *deslocalización*, de una anonimidad hasta una grave pérdida de la identidad a razón de su carácter transnacional³⁹.

39 No se debe confundir el término de 'deslocalización cultural' con el de 'descentramiento' o 'diferencia'/'altaridad'. Mientras que el término de 'deslocalización' manifiesta una carencia de identidad cultural y con esto de capacidad de recodificación, el descentramiento ofrece una apertura que manifiesta la 'diferencia' y la 'altaridad', términos u operaciones que a su vez son indefinibles sin un contexto, sin un 'locus' cultural determinado en relación con otros.

Mientras que las élites económicas y políticas -en particular de las naciones industriales- gozan de los resultados positivos de la globalización, los negativos los experimenta la mayoría de la población en particular de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo, en cuanto que una enorme competencia de expansión tiene lugar manifestándose en el capitalismo neoliberal con la claudicación del estado de bienestar y de los beneficios sociales. Globalización significa en este contexto un neoliberalismo sin rostro que se puede interpretar como un renacimiento del neocolonialismo ya que la industrialización y tecnologización de los países subdesarrollados o en vías de desarrollo se realiza sin una seguridad social y con terribles consecuencias para el asalariado; fuera de las otras consecuencias en los medios urbanos y sociales. Estos cambios producen a su vez una transformación de conceptos en todos los campos, así en el de la lengua, del arte y de la literatura, y por esto la globalización es algo que no puede ni debe discutirse solamente bajo un punto tecnocrático-económico.

Colonialismo y neocolonialismo fueron las primeras formas de expansión globalizante que transformaron la lengua y la cultura de las llamadas periferias en forma profunda e irreversible, a ello le siguió el menosprecio de la cultura colonizada imponiendo la colonizante como norma.

La globalización conlleva también este germen, pero tiene una componente que la diferencia del colonialismo y del neocolonialismo: la posibilidad de la dialogicidad en un estado descentrado, heterogéneo y fragmentado de nuestro mundo actual como alternativa a la dominación. Este hecho permite y exige delimitaciones, recodificaciones, reformulaciones, transferencias en el campo lingüístico y cultural lo que, me parece, representa la gran posibilidad de la globalización. La razón es evidente: el proceso de globalización ha producido una descentración de los centros tradicionales de producción y de capital y de las localidades periféricas. La descentración es una cualidad inherente a la globalización, ya que mientras ésta más se expande, produce más "centros". Así pasan periferias a formar una infinidad de centros y los centros periferias, es decir, tenemos por una parte una 'deslocalización' y por otra una 'proliferación' de los centros. Este proceso exige una enorme flexibilidad, una enorme descentración tanto en las formas de producción como de representación. Así la cultura se encuentra frente a una infinidad de posibilidades como contrapartida a la disciplina y a la uniformidad que implican la economía, la producción industrial y las ciencias (Bell 1973, 1976). El resultado de la globalización en el campo de la comunicación, de la cultura y del arte es la multiplicidad. La globalización -sólo en su inicio- está transformando al mundo en un espacio altamente descentrado, cosmopolita e híbrido⁴⁰.

40 Vid. al respecto una posición similar en Görling (1997: 788.).

5. PODER E IMPOTENCIA DE LOS DISCURSOS: FUNDACIÓN TEÓRICA Y AGENDA ACADÉMICA

La situación en Norteamérica en los Estudios Latinoamericanos Culturales ha sido algo distinta⁴¹. La discusión no se inicia con el concepto de postcolonialismo ni en base a una teoría de la postcolonialidad, sino en torno al colonialismo, que claro está, trata aspectos de esta discusión como lo demuestran las iluminantes publicaciones de Mignolo (1989, 1989a, 1993) que luego se comienzan a insertar en la discursividad postcolonial (Mignolo 1994, 1995) de tipo histórico, para después integrarse abiertamente al debate postcolonial (Mignolo 1995, 1995a, 1997). Fuera de Mignolo participan en este debate, entre otros, Seed (1991, 1993), Adorno (1993), Vidal (1993), Dirlík (1994), Franco (1992, 1992a) y el grupo de estudios subalternos latinoamericanos.

La posición teórica de Adorno, Dirlík, Mignolo y Vidal dentro de la postcolonialidad se concretiza a raíz de un artículo de Seed (1991: 181-200) donde ésta, partiendo de un ensayo-reseña sobre el discurso colonial y postcolonial, llega a varias conclusiones que provocan una fuerte reacción de los teóricos mencionados⁴².

La primera conclusión o constatación es cronológica y bastante obvia, y creo, además, evidente en base a datos bibliográficos ya que al final de los años 80 tanto historiadores, como antropólogos y críticos literarios parten de un acercamiento transdisciplinario en sus análisis. En efecto, tanto los unos como los otros proceden desde un locus de transversalidad teórica, metodológica y disciplinaria.

Otra constatación, ahora de orden de contenido, radica en que, por ejemplo, se desarrolla una crítica transdisciplinaria al colonialismo tanto en Latinoamérica como en África y Asia que se viene llamando "discurso colonial" y que cuestiona a la crítica colonial tradicional que oscilaba entre una idealización de la "resistencia" de los aborígenes frente a la hegemonía colonizadora y la "acomodación" de éstos en el sistema hegemónico para el logro de propósitos propios, considerándosele por ende como inadecuada para la descripción del complejo proceso de colonización.

Una tercera constatación es que Seed ve como algo fundamental para el desarrollo de esta nueva perspectiva los escritos postmodernos de autores como Barthes, Lyotard, Derrida, Deleuze, Guattari, Foucault, Rorty y White, entre otros⁴³, por tres razones: una, por el cuestionamiento del humanismo y por un tipo autoritario de la construcción del sujeto; una segunda en base al cuestionamiento del logos como sentido original y

41 Al respecto vid. en este volumen el trabajo de F. de Toro.

42 F. de Toro se ocupa en forma extensa de este aspecto, por lo cual me concentraré en describir la relación entre este discurso de latinoamericanistas norteamericanos de y los autores analizados más arriba.

43 Al respecto de la base epistemológica postmoderna del discurso postcolonial cfr. A. de Toro (1995: 11-45; 1996a: 64-98; 1997b: 11-50; 1997c: 29-51).

normativo abriendo la interpretación textual a la multiplicidad; y una tercera que es más bien el resultado de las otras dos, es la relación con el discurso femenino que yo entiendo como el hablar de las orillas, de la periferia, el reclamar una voz⁴⁴. En este sentido -como apunta Seed- ambos discursos, el colonial histórico-etnológico y el femenino se vuelven contra la construcción patriarcal del discurso de los colonizadores o del centro.

El discurso colonial lo entiende Seed como una crítica que parte de la lengua de los conquistadores descubriéndola como hegemónica y homogeneizante, desarrollando así un contradiscurso anticolonial y nacional para liberarse del discurso de los colonizadores y mostrar cómo ese discurso debe ser leído.

Un autor fundamental de la teoría del discurso colonial, y que rememora el trabajo de Fanon (1952) (traducido por Bhabha al inglés en 1986), es el ya mencionado Said con *Orientalism* (1978) y que provoca una explosión en la historiografía y en la teoría de la cultura de donde luego -como expone certeramente Seed- comienzan a aparecer publicaciones en África y Latinoamérica, especialmente a cargo de críticos literarios, de antropólogos y también de historiadores.

En la perspectiva de Said discute Seed cinco textos⁴⁵ que tienen como tema fundamental el análisis de "colonial dimensions of political discourse in a postcolonial era" (1991: 197) y de allí emergen estos autores "de entre medio" como el mismo Said, Bhabha y Spivak que hacen una crítica tanto al discurso occidental de la periferia como al nacionalista de la era postcolonial; hablan del centro, con la lengua del centro y con la educación científica del centro sobre la periferia de donde provienen, deconstruyendo el discurso del centro y recodificándolo en un nuevo contexto. Estos autores, basados en el postestructuralismo, fundan un discurso 'postcolonial' que se diferencia del discurso colonial a través de su centro de atención o sus realidades históricas, pero aún más, es la hibridez del discurso postcolonial como principio y estrategia, esa transversalidad y 'altaridad' que lo marca, la descentración textual y su rizomática pluralidad⁴⁶.

La postura de Seed me parece bastante objetiva y certera, por esto cabe la pregunta, ¿por qué Seed provoca ese fuerte debate? Podemos anticipar que la razón se encuentra en el corazón mismo del tema: en la tensión entre periferia y centro, en el poder y la debilidad de un discurso, en su fuerza de imponerse o de quedar relegado. Se trata al fin de un problema de aceptación, y digamos, de competencia y agenda académica (y no principalmente de diferencias científicas).

44 Exactamente ésta es la argumentación de Said quien reclama la voz del "Otro" (1994) y que luego encontramos de la misma forma, por ejemplo, en Achugar (1994: 233-255) y Mignolo (1993: 120-134).

45 Se trata de textos de Hulm, Pastor, Sullivan, Rafael, Ileteo.

46 Cfr. Seed (1991: 199) quien en este mismo sentido emplea los términos de "cross-cultural (mis)understanding" y "translation".

Vidal (1993: 113-118) se manifiesta altamente escéptico -en su sutil y diferenciada respuesta a la reseña de Seed (1991)- frente al establecimiento del debate cultural en base a los términos 'colonial'/'postcolonial' como disciplina académica y modelo teórico. Una razón es que Seed -según la opinión de Vidal-, por una parte, reduce la teoría postcolonial a los modelos de la filosofía postmoderna, y por otra, no reconoce lo desarrollado en el contexto de los Estudios Latinoamericanos. Me parece que Seed no argumenta con semejante arbitrariedad, sino que describe una realidad científica: la inserción vital y el efecto riquísimo del postestructuralismo y de la filosofía postmoderna en la teoría de la cultura que confronta al colonialismo y al postcolonialismo. Mas, en algún punto Vidal no deja de tener razón. Lo que sí habría que distinguir mejor es que el sólo hecho de que Latinoamérica haya sido colonizada, y que en su discurso constantemente esté presente el fenómeno del colonialismo y del neocolonialismo no implica que se haya desarrollado una *teoría postcolonial*. El ejemplo más claro lo encontramos en los trabajos de Mignolo -que también participa en este debate- y quien en su trabajo "Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis", editado en su revista *dispositio* (1989a: 333-338), está describiendo en forma empírica problemas de representación y de discursividad, tratando de hacer fructífera la semiótica -de la que él mismo por mucho tiempo fue uno de sus más insignes representantes- en relación con el aspecto histórico-político-antropológico, pero no desarrolla ningún tipo de modelo que luego, desde fines de los 70 con Said y más tarde con Spivak, Ashcroft y Bhabha, se establece como teoría postcolonial, lo cual no quita mérito alguno a las contribuciones de Mignolo. Lo mismo vale para sus realmente iluminantes y monumentales publicaciones sobre el colonialismo (1994 y 1995). El problema al que aluden Vidal y Mignolo es el del *reconocimiento* de un trabajo que no se impone como *modelo* como ha sido el caso de las obras de Said, Bhabha, Spivak, Ashcroft *et alii*. Es decir, nos enfrentamos una vez más al problema 'centro'/'periferia', al problema de la "voz" y de lo "subalterno" -como ya indicábamos. Coincidimos con Vidal, por una parte, en cuanto que la mera terminología (él la denomina "jerga") de la postcolonialidad no puede eliminar el pasado realizado en el contexto de los Estudios Latinoamericanos y que poner en evidencia esos resultados es una labor científica actual. Pero, por otra parte, tampoco debemos olvidar que la terminología desarrollada por un postcolonialismo norteamericano de corte postestructuralista es el resultado de una seria reflexión epistemológica y no una mera moda (o "jerga") y que precisamente en esta profunda y subversiva reflexión radica el éxito de semejantes *teorías*: estas diversas reflexiones no se mueven solamente en un nivel empírico, sino que a la vez desarrollan una impactante y rica teoría que pone de manifiesto aspectos del objeto cultural que sin ella difícilmente se habrían obtenido. Me parece que no se trata de un relativismo científico, sino de una teoría diseñada conscientemente al servicio de un objeto -y de allí su éxito.

Mientras que el trabajo de Vidal nos da una leve impresión de que se trata de una discusión en parte de *quién* ha fundado primero y de *cómo* la teoría del discurso colonial/postcolonial se ha realizado, Mignolo (1993: 120-130) reclama abiertamente la autoría primera de este campo y parece mezclar el objeto con la teoría, el metalenguaje

y la metanarratividad como estrategia discursiva: "The critique of what today is grouped under the label of »colonial discourse« has a long tradition in Latin America" (ibíd.: 122), dando como ejemplos dos obras de O'Gorman de 1952 y 1961 que antes que los postestructuralistas "dismanteled five hundred years of Western historiography - colonial and postcolonial discourse, as it were" (ibíd.). Sin quitarle ningún mérito a la obra de O'Gorman, debemos preguntar ¿por qué razón la obra del autor no se estableció como un nuevo paradigma? Creo que dando respuesta a este tipo de preguntas se podría llegar a explicar por qué teorías determinadas en un momento dado se imponen y otras no. Además el cuestionamiento de la verdad o mentira y de la falta de credibilidad del lenguaje, a la cual apunta O'Gorman partiendo de Heidegger, figura central junto a Nietzsche en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX en Europa, es algo de lo que precisamente en Francia se ocupó el *nouveau roman* en estrecha relación con la *nouvelle critique* y luego con el grupo *Tel Quel* que invade todo el pensamiento y el ámbito artístico. En el campo del psicoanálisis conocemos bien los ejemplos a partir de Lacan y en el de la literatura de Robbe-Grillet y Kristeva, Ricardou, Sollers., etc. que son inolvidables representantes de este problema.

Permitáseme poner un ejemplo concreto que he elgido por su evidencia. Si se hace esta misma pregunta al éxito universal de Kristeva (1967, 1968, 1969, 1976) con la teoría de la intertextualidad -que por lo demás poco o nada tiene que ver con el concepto de dialogicidad de Bajtin- a partir de fines de los años 60, se constata rápidamente que allí confluyen un momento social, uno histórico, uno político y uno académico-científico: la sociedad quiere emanciparse del pasado autoritario, se buscan nuevos métodos que reemplacen una anticuada hermenéutica de corte idealista; el marxismo es una posibilidad, la revolución es otra. Especialmente en círculos intelectuales se lucha contra un capitalismo creciente y globalizante. La intertextualidad ofrece un modelo para todas estas posibilidades: el texto no es propiedad privada de un autor, sino el resultado de una colectividad, el texto no es un acto idealista humanista, sino "trabajo" y cada individuo lo puede usar y sacar sus propias conclusiones, con lo cual la lectura y el análisis de la literatura se dan como un medio emancipatorio: muerte de la propiedad privada, muerte del autor, muerte del sujeto; Foucault, y especialmente Lacan y Derrida van a tener aquí un papel fundamental. En suma, el concepto semiótico de intertextualidad confluye con los acontecimientos sociopolíticos del momento que culminan con la revolución estudiantil del 68, y esto favorece la expansión de la teoría de la intertextualidad como un determinado concepto de textualidad.

Retornando a Mignolo, éste da otro ejemplo que es el libro de Ángel Rama *La ciudad letrada* (1984) que según la lectura de Mignolo es una absoluta anticipación del "postestructuralismo" que no había llegado a Rama, aunque en esta obra sí se ve la influencia de Foucault. Creo que Mignolo sitúa algo tarde al postestructuralismo: Foucault es un postestructuralista y sus obras fundamentales aparecen en los años 60, Lacan y Derrida son los grandes padres del postestructuralismo, los *Écrits* de Lacan aparecen en 1966 y las obras fundamentales de Derrida a más tardar a partir de 1967 en adelante. Tampoco habría que olvidar la publicación de *Théorie d'ensemble* de 1968

del grupo *Tel Quel* donde también Derrida publica un trabajo. Este libro colectivo marca definitivamente el paso del estructuralismo al postestructuralismo en la crítica literaria y si aún este cambio no se hubiera percibido, R. Barthes con *S/Z* (1970) lo sedimenta en forma terminante⁴⁷. Pero este no es el punto que me interesa comentar, el de cuánta "influencia" se tenía o quién fue el primero en producir un movimiento o no. El punto crucial es: ¿por qué las voces de O'Gorman y de Rama no tuvieron fuera de su lugar de enunciación la resonancia merecida? Mignolo da como única razón que los autores "[...] exemplify the perspective of social scientists and humanists located in and speaking from the Third World" (1993: 123) y reprocha a Todorov el haber relegado a O'Gorman a una nota a pie de página, mientras Said -cuya obra Todorov traduce al francés- obtiene no sólo el reconocimiento merecido, sino que considera la suya propia como una complementación de *Orientalism*, a pesar de que lo que O'Gorman había escrito no era otra cosa que lo que demostró Said años más tarde en su legendario libro (ibíd.: 123). Que el lugar de enunciación es fundamental en la recepción, expansión y establecimiento de un pensamiento es algo evidente. Pero me pregunto si sólo el lugar de enunciación es la causa del no reconocimiento, como lo ve Mignolo. Me pregunto además ¿por qué los latinoamericanistas que hablan del y desde el centro no se impusieron en sus trabajos sobre Latinoamérica? Este hecho nos obliga a pensar que existen otras razones. Una de las posibles sería, a mi juicio, la presencia o ausencia de una *conceptualización teórica* capaz no de describir la superficie evidente del objeto, sino su forma de funcionamiento y de inscripción.

El aspecto fundamental entre las obras de O'Gorman y Rama radica, a mi juicio, en que estas meritorias obras no están tratando el problema de la discursividad y su mecanismo de poder, como Seed (1991: 185) constata en el caso del libro de Rama, *Calibán y otros ensayos*, traducido por Jameson al inglés, quien a su vez lo declara equivalente con el *Orientalism* de Said.

47 Uno de los primeros libros que partiendo de un punto de vista de la lógica formal y de la teoría analítica de la ciencia hace una crítica devastadora al grupo *Tel Quel*, a Barthes y a Derrida es el del reputado estructuralista alemán Hempfer (1976).

CONCLUSIÓN

Los estudios de los teóricos latinoamericanos aquí brevemente comentados -que valen *pars pro toto* para una buena cantidad de otros- los podemos ver como el resultado de una sociología científica, de una sociología de la cultura y de la antropología que comparten métodos y campos de interés común como la lingüística, la semiótica, los estudios de comunicación entendiéndose como la investigación de la producción, circulación y recepción signica. Muchos de ellos se han desprendido a más tardar en la segunda mitad de los años 80 del yugo de la modernidad, de un pensamiento binarista y sustancialista. El proceso descrito es llamado modernidad o modernidad periférica para calificar lo que está sucediendo en la era postmoderna como un esfuerzo para incorporarse con una voz poderosa en el concierto del pensamiento internacional desde una visión propia.

Por otra parte comparten Achugar, Richard, Brunner, García Canclini, Martín-Barbero, Lechner, entre otros, en algunos casos un justificado escepticismo -en otros casos son meros prejuicios y resistencia al nuevo pensamiento- con respecto al estatus del cambio de paradigma con la postmodernidad/postcolonialidad, de este descentramiento. Es decir, existe un escepticismo frente a la hegemonía discursiva. Mas, sean cuales fueran las reservas, estos estudios han cambiado la forma de mirar, de leer, de hablar; han cambiado el paradigma en el pensamiento latinoamericano, en vez de entrar en la tan poco fructífera discusión de si la teoría de la cultura latinoamericana ya había producido obras correspondientes a las de Said o Bhabha.

Las posiciones aquí mencionadas se encuentran, eso sí, en un punto fundamental en disenso con constataciones tales como que la postmodernidad y postcolonialidad sean algo *originalmente* latinoamericano, *nacidas* en Latinoamérica. Así argumenta, por ejemplo, Carlos Rincón, quien paralelamente a mis publicaciones y a las de Richard sostiene, partiendo de teorías de la postmodernidad desarrolladas por Fokkema y Barth, no sólo que autores como Borges, Cortázar, García Márquez, Barth, Barthelme, Coover, Pynchon, Fowles, Butor, Robbe-Grillet, Calvino, Handke, Bernhard, Rosei sean genuinamente postmodernos, sino que el postmodernismo nace como fenómeno general en Latinoamérica e influye en Europa, siendo Borges el autor que más ha contribuido a este aspecto (vid. A. de Toro 1989). Esta observación me parece pertinente en lo que se refiere, por ejemplo a Borges, Barth, Barthelme, Pynchon o Calvino, pero es muy discutible si García Márquez, Butor y Robbe-Grillet lo sean, así como la totalidad de sus obras, y más aún que Latinoamérica sea la cuna de la postmodernidad. La teoría y el debate de la postmodernidad y de la postcolonialidad como fenómenos generales definitivamente no nacen en Latinoamérica, sino como fenómeno teórico y en parte vivencial nacen en EE.UU. y Europa, pero Borges es el primer autor que plantea diversos aspectos centrales de la postmodernidad/postcolonialidad. Esto es, Borges, no Latinoamérica, es un postmoderno y Borges no es un postmoderno *avant la lettre*, sino es un postmoderno à la lettre.

El reclamar la postmodernidad y la postcolonialidad como algo exclusivamente latinoamericano significa ignorar el desarrollo del arte, de la filosofía, de la sociología y de la literatura en otras regiones culturales y conlleva el riesgo de encubrir y de homogeneizar las grandes diferencias entre la postmodernidad/postcolonialidad latinoamericana, por una parte, y la norteamericana y europea, por otra (y entre estas dos últimas existen también enormes diferencias). Este reclamo además no es necesario, ya que el pensamiento latinoamericano, creo, ha originado un cambio de paradigma dentro de su contexto, a pesar de no haber creado *el* paradigma, y el cambio de paradigma es lo que quisiera denominar "postmodernidad periférica postcolonial".

BIBLIOGRAFÍA

- Achugar, Hugo. (1992). *La balsa de la medusa. Ensayos sobre identidad, cultura y fin de siglo en Uruguay*. Montevideo.
- . (1994). "Fin de siglo. Reflexiones desde la periferia", en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 233-255.
- Adorno, Rolena. (1993). "Reconsidering Colonial Discourse for Sixteenth- and Seventeenth-Century Spanish America", en: *Latin American Research Review*, 28, 3: 135-152.
- Aizenberg, Edna (ed.). (1990). *Borges and His Successors. The Borgian Impact on Literature and the Arts*. Columbia and London.
- Alazraki, Jaime (ed.). (1976). *Jorge Luis Borges*. Madrid.
- Ashcroft, Bill/Gareth Griffiths/Helen Tiffin (eds.). (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London/New York.
- . (eds.). (1995). *Post-Colonial Studies Reader*. London.
- Barth, John. (1967). "The Literature of Exhaustion", en: *Atlantic Monthly*, 220, (aug.): 29-43.
- Barthes, Roland. (1970). *S/Z*. Paris.
- Baudrillard, Jean. (1981). *Simulation et simulacre*. Paris.
- Bell, Daniel. (1973). *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. New York.
- . (1976). *The Cultural Contradiction of Capitalism*. New York.
- Bhabha, Homi K. (1990). "Introduction: narrating the nation", en: ídem (ed.). *Nation and Narration*. London/New York. pp. 1-7.
- . (1990a). "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation", en: ídem (ed.). *Nation and Narration*. London/New York. pp. 291-322.
- . (1994). *The Location of culture*. London/New York.
- Blüher, Karl A./Alfonso de Toro (eds.). (1992/1994). *Jorge Luis Borges: Procedimientos literarios y bases epistemológicas*. Frankfurt a. M.

- Borges, Jorge Luis. (1989). "El escritor argentino y la tradición", en: *Obras completas*. Buenos Aires. pp. 267-274.
- Brunner, José Joaquín. (1986). "El proceso de modernización y la cultura", en: Gonzalo Martner (ed.). *América Latina hacia el 2.000. Opciones y estrategias*. Caracas. pp. 163-193.
- . (1987). "América Latina entre la cultura autoritaria y la cultura democrática", en: *Mundo*, Vol. 21: 33-41.
- . (1987a). "Notas sobre la modernidad y lo postmoderno en la cultura latinoamericana", en: *David y Goliath*, 17, 52 (septiembre). Nuevamente impreso bajo diferentes títulos y con variaciones de contenido, p.ej.: "Modernidad y Postmodernidad en la cultura latinoamericana", en: Gonzalo Martner (ed.). (1987b). *Diseños para el Cambio: Modelos Socioculturales*. Caracas.
- . (1988). *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile.
- . (1988a). "Modernidad y postmodernismo en la cultura latinoamericana", en: ídem. *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*. Santiago de Chile. pp. 207-236.
- . (1993). "Notes on Modernity and Postmodernity in Latin American Culture", en: John Beverley/José Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America. Special Issue of Boundary 2*, Vol. 20, 3: 34-54. Duke.
- . (Sin fecha). *Cartografías, de la modernidad*. Santiago de Chile.
- . (Sin fecha). "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana", en: ídem. *Cartografías, de la modernidad*. Santiago de Chile. pp. 151-190. Nuevamente impreso en: (1994). "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana", en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 48-81.
- . (1994a). *Bienvenidos a la modernidad*. Santiago de Chile.
- . /Alicia Barrios/Carlos Catalán. (1989). *Transformaciones culturales y modernidad*. Santiago de Chile.
- Burgin, Victor. (1986/1993). *The End of Art Theory. Criticism and Postmodernity*. London.
- Calderón, Fernando (ed.). (1986). *Los movimientos de la crisis social ante la crisis*. Buenos Aires.
- . (1987). "América Latina: Identidad y tiempos mixtos, o cómo ser posmoderno e indio al mismo tiempo", en: *David y Goliath*, 52, (septiembre). Nuevamente impreso en: (1993). "Latin America Identity and Mixed Temporalities; or How to Be Postmodern and Indian at the Same Time", en: John Beverly/José Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America. Special Issue of Boundary 2*, Vol. 20, 3: 55-64. Duke.
- . (ed.). (1988). *Imágenes desconocidas. La modernidad en la enrueljada postmoderna*. Buenos Aires.

- Carpentier, Alejo. (1990). "La problemática actual de la novela latinoamericana", en: *Tientos y diferencias. Obras Completas*. México. Vol. 13. pp. 11-44.
- Castillo Durante, Daniel. (1995). "Rethinking Latin America: Post-Modernity's dumping grounds", en: Fernando de Toro/Alfonso de Toro (eds.). *Borders and Margins. Postcolonialism and Post-Modernism*. Frankfurt a. M. pp. 159-167.
- Castro Gómez, Santiago (1996). *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona.
- Casullo, Nicolás (ed.). (1989). *El debate modernidad/postmodernidad*. Buenos Aires.
- . (1989a). "Modernidad, biografía del ensueño y la crisis (introducción a un tema)", en: ídem. Buenos Aires. pp. 9-76.
- . (1990). "Posmodernidad de los orígenes", en: *Nuevo Texto Crítico*, 6, año III.
- Coelho Neto, José Teixeira. (1986). *Moderno Pós-Moderno*. Porto Alegre-São Paulo.
- Deleuze, Gilles/Félix Guattari. (1976). *Rhizome*. Paris.
- Derrida, Jacques. (1967). *L'écriture et la différence*. Paris.
- . (1967a). *De la grammatologie*. Paris.
- . (1968). "La différence", en: *Théorie d'ensemble*. Paris. pp. 42-66.
- . (1972). *La dissémination*. Paris.
- Dirlik, Arif. (1994). "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", en: *Critical Inquiry*, Vol. 20, (winter): 328-356.
- Docherty, Thomas (ed.). (1993). *Postmodernism: A Reader*. New York.
- During, Simon. (1993). "Postmodernism or Post-colonialism Today", en: Thomas Docherty (ed.). *Postmodernism: A Reader*. New York. pp. 448-461.
- Dussel, Enrique. (1992). "Hermenéutica y liberación. De la 'fenomenología hermenéutica' a una 'filosofía de la liberación'. Diálogo con Paul Ricœur", en: *Analogía Filosófica. Revista de Filosofía*, año 6, 1.
- Fanon, Frantz. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris.
- Ferraris, Maurizio. (1984). "Postmoderno", en: *Punto de Vista*, 21. Buenos Aires; 4-5 (1986); 31 (1987); 33 (1988); *Revista First*, 19, (1988); 29 (1989); *Revista de Estética*, (Centro de Arte y Comunicación de Buenos Aires), 5-6 (1987): 32-37; *Revista Universitaria*, (Universidad Católica de Chile), 22 (1987): 38-43.
- Foucault, Michel. (1966). *Les mots et les choses*. Paris.
- Franco, Jean. (1966/1983). *La cultura moderna en América Latina*. México.
- . (1982). "What's in a Name? Popular Culture Theories and Their Limitations", en: *Studies in Latin American Popular Culture*, 1: 5-15.
- . (1992). "Remaping Culture", en: *Latin America Literary Review*, 140: 38-41.
- . (1992a). "Border, Patrol", en: *Travesía 2*, pp. 134-142.
- García Canclini, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México.
- . (1989). "La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular", en: *Nuestra América Latina*, 1: 32-49.
- . (1990/1992/1995). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México (1990)/Buenos Aires.

- . (1991). "Los estudios culturales de los 80 a los 90: Perspectivas antropológicas y sociales en América Latina", en: *Iztapalapa*, 24: 9-26. Nuevamente impreso en: (1994). Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 111-131.
- . (1991a). "Cultura y nación. Para qué nos sirve ya Gramsci", en: *Nueva Sociedad*, 115: 98-103.
- . (1992). "Too much determinism or too much hybridization?", en: *Travesía. Journal of Latinamerican Cultural Studies*, 2, año I.
- . (1993). "The Hybrid: A Conversation with Margarita Zures, Raymundo Mier, and Mabel Piccini", en: John Beverly/José Oviedo (eds.). *The Postmodernism Debate in Latin America. Special Issue of Boundary 2*, Vol. 20, 3: 76-92. Duke. Nuevamente impreso en: (1993a). *Boundary*, 2, (fall): 77-92.
- Genette, Gérard. (1964). "La littérature selon Borges", en: *L'Herne. Lettres Modernes*. Paris. pp. 323-327.
- . (1982). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris.
- Görling, Reinhold. (1997). *Heterotopia. Lektüre einer interkulturellen Literaturwissenschaft*. München.
- Gutiérrez Girardot, Rafael. (1992). "La identidad hispanoamericana", en: *Insula*, 549-550, (septiembre-octubre): 1-3.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1801/1981). *Differenz des Fichteschen und Scheelingschen Systems der Philosophie*. Leipzig.
- . (1830/1981). *Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte I*. (ed. Johannes Hoffmeister). Hamburg.
- Hempfer, Klaus Willi. (1976). *Poststrukturelle Texttheorie und narrative Praxis. »Tel Quel« und die Konstitution eines »nouveau-nouveau roman«*. München.
- Herlinghaus, Hermann. (1994). "Auf dem Weg zu einem postmodernem Begriff von Alltagskultur bei José Joaquín Brunner", en: Birgit Scharlau (ed.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen. pp. 49-58.
- /Monika Walter. (1994). "¿'Modernidad periférica' versus 'proyecto de la modernidad'? Experiencias epistemológicas para una reformulación de lo 'pos' moderno desde América Latina", en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 11-47.
- /Utz Riese (eds.). (1997). *Sprünge im Spiegel. Postkoloniale Aporien der Moderne in beiden Amerika*. Bonn.
- Hutcheon, Linda. (1988). *A poetics of postmodernism: History, Theory and Fiction*. London/New York.
- Insula*. (1992), 549-550, (septiembre-octubre).
- Jameson, Fredric. (1984). "Postmodernism or, The Cultural Logic of Capitalism", en: *New Left Review*, 146, (july-august): 59-92.
- . (1991/1992). *Postmodernism or, The Cultural Logic of Capitalism*. Durham.

- Kraniauskas, John. (1992). "Hybridism and reterritorialization", en: *Travesía. Journal of Latinamerican Cultural Studies*, Vol. 1, pp. 143-146.
- Kristeva, Julia. (1967). "Baktine, le mot, le dialogue et le roman", en: *Critiques*, 23: 438-465.
- . (1968). "Problèmes de la structuration du texte", en: *Théorie d'ensemble*. Paris. pp. 297-326.
- . (1969). *Semeiotike - Recherches pour un sémanalyse*. Paris.
- . (1976). *Le texte du roman. Approche sémiologique d'une structure discursive transformationnelle*. Paris.
- Lacan, Jacques. (1938). "La Famille", en: *Encyclopédie française*. (ed. Henri Wallon). Vol. 8° 40 - 3-16; 8° 42 - 1-8. Paris.
- . (1964/1973). "La ligne et la lumière", en: ídem. *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychoanalyse*. 1964. (text établi par Jacques-Alain Miller). Paris. pp. 85-96.
- . (1966). *Écrits I/II*. Paris.
- . (1978). "Linie und Licht", en: ídem. *Das Seminar von Jacques Lacan Buch XI (1964). Die Vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*. (übersetzt von Norbert Haas). Olten und Freiburg im Breisgau. pp. 97-111.
- Lauer, Mirko. (1982). *Crítica de la artesanía: plástica y sociedad en los andes peruanos*. Lima.
- . (1991). "La modernidad, un fin incómodo", en: Henrique Urbano (ed.). *Modernidad en los Andes*. Cuzco. pp. 1-7.
- Lechner, Norbert. (1994). "La democratización en el contexto de una cultura posmoderna", en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 197-208.
- Le Goff, Jacques. (1978). *La nouvelle histoire*. Paris.
- Lienhard, Martin. (1990/1992). *La voz y su huella. Escritura y conflicto étnico-social en América Latina (1492-1988)*. Lima.
- . (1992a). "Kulturelle Heterogenität und Literatur in Lateinamerika", en: *Iberoamericana*, 3/4: 95-110.
- . (1994). "Sociedades heterogéneas y 'diglosia' cultural en América Latina", en: Birgit Scharlau (ed.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen. pp. 93-104.
- Liotard, Jean-François. (1983). *Le Différend*. Paris.
- . (1988). "Reécrire la modernité", en: *Les Cahiers de Philosophie*, 5: 193-203.
- Martín-Barbero, Jesús. (1985). "La comunicación desde la cultura: crisis de lo nacional y emergencia de lo popular", en: *Comunicação & Sociedade*, 13: 37-52.
- . (1986). "Identidade tecnológica e alteridade cultural", en: A. Fadul (ed.). *Novas tecnologias de comunicação*. São Paulo. pp. 121-132.
- . (1987/1997). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México.

- . (1988). "Matrices culturales de las telenovelas", en: *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, 4-5: 137-164.
- . (1989). *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*. México.
- . (1989a). "A comunicação no projeto de uma nova cultura política", en: José Marqués de Melo (ed.). *Comunicação na América Latina*. Campinas.
- . (1989b). "Identidad, comunicación y modernidad en América Latina", en: *Contratexto*, 4: 31-56. Nuevamente impreso en: (1994). Hermann Herlinghaus/ Monika Walter (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 83-109.
- . (1993). *Communication, Culture, and Hegemony. From the Media to Mediations*. (trad. Elizabeth Fox/Robert A. White, introd. Philip Schlesinger). London/ Newbury Park/New Dehli.
- McClintock, Anne. (1992). "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term 'Post-Colonialism'", en: *Social Text*, Vol. 10: 84-98.
- Meloe Suoza, Ronald de (ed.). (1989). *Comunicação na América Latina*. Campinas.
- . (1991). "Dinámicas urbanas de la cultura", en: *Gaceta*, 12: 48-50.
- . (1994). "Identidad, comunicación y modernidad en América Latina", en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 83-109.
- /Sonia Muñoz (eds.). (1992). *Televisión y melodrama. Géneros y lecturas de la telenovela en Colombia*. Bogotá.
- Mignolo, Walter D. (1989). "Colonial Situation, Geographical Discourses and Territorial Representations: Toward a Diatopical Understanding of Colonial Semiosis", en: *dispositio*, Vol. XIV, 36-38: 93-140.
- . (1989a). "Afterword: From Colonial Discourse to Colonial Semiosis", en: *dispositio*, Vol. XIV, 36-38: 333-338.
- . (1993). "Colonial and Postcolonial Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?", en: *Latin American Research Review*, 28, 3: 120-134.
- . (1994). "Afterword: Writing and Recorded Knowledge in Colonial and Postcolonial Situation", en: Elisabeth Hill Boone/Walter Mignolo (eds.). *Writing without Words. Alternative Literacies in Mesoamerica & the Andes*. Duke.
- . (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality, & Colonization*. Ann Arbor.
- . (1995a). "Occidentalización, imperialismo, globalización: herencias coloniales y teorías postcoloniales", en: *Revista Iberoamericana. Número Especial dedicado a la Literatura Colonial: identidades y conquista en América*, Vol. LXI, 170-171, (enero-junio): 27-40.
- . (1997). "La razón postcolonial: herencias coloniales y teorías postcoloniales", en: Alfonso de Toro (ed.). *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt a. M./Madrid. pp. 51-70.

- Mishra, Vijay/Bob Hodge. (1991). "What is post(-)colonialism?", en: *Textual Practice*, Vol. 5 (3), (winter): 399-414.
- Monsiváis, Carlos. (1978). "Notas sobre la cultura popular en México", en: *Latin American Perspectives*, Issue 16, Vol. V, pp. 98.
- . (1983). "Penetración cultural y nacionalismo", en: Pablo González Casanova (ed.). *No intervención, autodeterminación y democracia en América Latina*. México. pp. 70-85.
- . (1986). *Amor perdido*. México. pp. 38-39.
- . (1994). "La cultura popular en el ámbito urbano: el caso de México", en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 134-157.
- Morandé, Pedro. (1987). "La cultura como experiencia o como ideología", en: *Revista Universitaria*, (Universidad Católica de Chile), 22: 44-48.
- Ngugi wa Thiong'o. (1991). "Postcolonial Politics and Culture", en: *Southern Review: Literary and Interdisciplinary Essays*, Vol. 24 (1), (march): 5-11.
- Onís, Federico. (1934). *Antología de la poesía española e hispanoamericana*. Madrid.
- Ortega, Julio. (1996). *Cultura y modernización en la Lima del 900*. Lima.
- Ortiz, Renato. (1994). "Advento da modernidade?", en: Hermann Herlinghaus/ Monika Walter (eds.). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 185-195.
- Oyarzún, Pablo. (1987). "La polémica sobre lo moderno y lo postmoderno", en: *Revista Universitaria*, (Universidad Católica de Chile), 22: 28-41.
- Pannwitz, Rudolf. (1917). "Die Krisis der europäischen Kultur", en: ídem. *Werke*. Nürnberg.
- Paz, Octavio. (1950/1959). *El laberinto de la soledad*. México.
- . (1956). *El arco y la lira*.
- Pérez, Fernando. (1987). "La compleja superación de la sensibilidad y el ideal moderno en el terreno de la arquitectura", en: *Revista Universitaria*, (Universidad Católica de Chile), 22: 49-55.
- Prentice, Chris (1991). "The Interplay of Place and Placelessness in the Subject of Post-Colonial Fiction", en: *SPAN: Journal of the South Pacific Association for Commonwealth Literature and Language Studies*, Vol. 31, (february): 63-80.
- Rama, Ángel. (1984). *La ciudad letrada*. Hanover.
- Revista Iberoamericana. Número Especial dedicado a la Literatura Colonial: identidades y conquista en América*. (1995). Vol. LXI, 170-171.
- Revista Iberoamericana. Número Especial dedicado a la Literatura Colonial: Sujeto Colonial y Discurso barroco*. (1995a). Vol. LXI, 172-173.
- Riardou, Jean. (1967). *Problèmes du nouveau roman*. Paris.
- . (1971). *Pour une théorie du nouveau roman*. Paris.
- Richard, Nelly. (1987-88). "Postmodernism and Periphery", en: *Third Text*, 2: 6-12.
- . (1989). *La estratificación de los márgenes*. Santiago de Chile.

- . (1989a). "Latinoamérica y la Postmodernidad: la crisis de los originales y la revancha de la copia", en: ídem. *La estratificación de los márgenes*. Santiago de Chile. pp. 49-58.
- . (1989b). "Modernidad, postmodernidad y periferia", en: ídem. *La estratificación de los márgenes*. Santiago de Chile. pp. 39-48.
- . (1991). "Latinoamérica y la postmodernidad", en: *Revista de Crítica Cultural*, 3: 15-19. Nuevamente publicado: (1994). Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 210-221.
- . (1993). "Postmodernism and Periphery", en: Thomas Docherty (ed.). *Postmodernism: A Reader*. New York. pp. 463-489.
- Richter, Joachim (ed.). (1972). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 2. Basel. pp. 235-242.
- Rincón, Carlos. (1989). "Modernidad periférica y el desafío de lo postmoderno: Perspectivas del arte narrativo latinoamericano", en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XV, 29: 61-104.
- . (1992). "Metaficción, historia, posmodernismo: A propósito de *El General en su Laberinto*", en: *Nuevo Texto Crítico*, 5, 9-10: 169-196.
- . (1994). "Die neuen Kulturtheorien: Vor-Geschichten und Bestandsaufnahme", en: Birgit Scharlau (ed.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen. pp. 1-35.
- . (1995). *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en Latinoamérica*. Bogotá.
- Robbe-Grillet, Alain. (1985). "Je n'ai jamais parlé d'autre chose que de moi. Interview avec Jean-Pierre Saglas", en: *La Quinzaine littéraire*, 432, (16 janvier): 6-7.
- Rodríguez Monegal, Emir. (1955). "Borges: Teoría y práctica", en: *Número*, 27: 124-157.
- . (1972). "Borges: the Reader as Writer", en: *Tri-Quarterly*, 25: 102-143.
- . (1974). "Borges, a Reader", en: *Diacritics*, 4: 41-49.
- . (1976). *Borges: Hacia una lectura poética*. Madrid.
- . (1985). "Borges & Derrida: boticarios", en: *Maldoror*, 21: 123-132.
- . (1985/1990). "Borges and Derrida. Apothecaries", en: Edna Aizenberg (ed.). *Borges and His Successors. The Borgian Impact on Literature and the Arts*. London. pp. 128-138.
- Said, Edward. (1978/1994). *Orientalism*. New York.
- . (1983). *The World, The Text and The Critic*. Cambridge.
- . (1993). *Culture and Imperialism*. New York.
- Sánchez Vázquez, Adolfo. (1990). "Radiografía del posmodernismo, en: *Nuevo Texto Crítico*, 6: 5-15.
- Sarduy, Severo. (1969/1987). *Barroco*. México/Buenos Aires.
- Sarlo, Betariz. (1988). *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*. Buenos Aires.

- . (1990). "En torno a Buenos Aires: Una modernidad periférica", en: *Nuevo Texto crítico*, 6: 155-168.
- . (1994). "Basuras culturales, simulacros políticos", en: Hermann Herlinghaus/Monika Walter (eds.). *Postmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin. pp. 223-231.
- . (1996). *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires.
- Scharlau, Birgit. (1989). "Oralität, Literalität und der veränderte Blick auf Lateinamerika", en: ídem. (ed.). *Bild-Wort-Schrift*. Tübingen. pp. IX-XXV.
- . (1990). "Nuevas tendencias en los estudios de crónicas y documentos del período colonial latinoamericano", en: *Revista crítica literaria latinoamericana*, 31-31: 365-375.
- . (ed.). (1994). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen.
- Schenk, Günter. (1990). "Identität/Unterschied", en: Hans Jörg Sandkühler (ed.). *Europäische Enzyklopädie zur Philosophie und Wissenschaft*. Bd. 2. Hamburg. pp. 611-616.
- Schumm, Petra. (1994). "Mestizaje und culturas híbridadas - kulturtheoretische Konzepte im Vergleich", en: Birgit Scharlau (ed.). *Lateinamerika denken. Kulturtheoretische Grenzgänge zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen. pp. 59-80.
- Seed, Patricia. (1991). "Colonial and Postcolonial Discourse", en: *Latin American Research Review*, 26, 3: 181-200.
- . (1993). "More Colonial and Postcolonial Discourses", en: *Latin American Research Review*, 28, 3: 146-152.
- Shohat, Ella. (1992). "Notes on the 'Postcolonial'", en: *Social Text*, Vol. 10: 99-113.
- Simon, Joseph. (1973). "Differenz", en: Hermann Krings/Hans Michael Baumgärtner/Christoph Wild (eds.). *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. München. Bd. 1. pp. 309-320.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988). *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*. London/New York.
- . (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. (edited by Sarah Harasym). London/New York.
- . (1993). *Outside/Inside the Teaching Machine*. London/New York.
- Subercaseaux, Bernardo. (1988). *Fin de siglo. La época Balmaceda. Modernización y cultura en Chile*. Santiago.
- Taussig, Michael. (1997). *Mimesis und Alterität*. Hamburg.
- Taylor, Mark C. (1987). *Altarity*. Chicago/London.
- Théorie d'ensemble*. (1968). Paris.
- Tiffin, Helen. (1987). "Post-Colonial Literatures and Counter-Discours", en: *Kunapipi*, Vol. 9 (3): 17-34.
- Todorov, Tzvetan. (1982). *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Paris.
- . (1989). *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris.

- Toro, Alfonso de. (1990). "Postmodernidad y Latinoamérica (con un modelo para la novela latinoamericana)", en: *Acta Literaria*, 15: 71-100. Nuevamente publicado en: *Forja*, (1991), 162, (abril): 2-4; *Revista Iberoamericana*, (1991a), 155-156: 441-468; *Plural. Revista cultural de Excelsior*, (1991b), 233, (febrero): 47-61; (1996). "Die Postmoderne und Lateinamerika", en: E. Höfner/K. Schoell (Hrsg.) *Erzählte Welt: Studien zur Narrativik in Frankreich, Spanien und Lateinamerika. Festschrift für Leo Pollmann*. Frankfurt a. M. pp. 259-299.
- . (1991c). "Alberto Kurapel o el teatro plurimedial interespectacular postmoderno". (introducción a *Carta de ajuste ou nous n'avons plus besoin de calendrier*). Québec. pp. 7-24.
- . (1991d). "Entre el teatro kinésico y el teatro deconstruccionista. Eduardo Pavlovsky: *Potestad* o el 'vacío débil'", en: *La Escena Latinoamericana*, 7, (diciembre): 1-3.
- . (1992/1994). El productor 'rizomórfico' y el lector como 'detective literario': la aventura de los signos o la postmodernidad del discurso borgesiano (intertextualidad-palimpsesto-rizoma-deconstrucción), en: Karl A. Blüher/Alfonso de Toro (eds.). *Jorge Luis Borges: Procedimientos literarios y bases epistemológicas*. Frankfurt a. M. pp. 145-184. Nuevamente impreso en: *Studi de Litteratura Hispano-Americana*, (1992a), 23: 63-102.
- . (1994a). "Borges y la 'simulación rizomática dirigida': percepción y objetivación de los signos", en: *Iberoamericana*, 18, 1, 53: 5-32. Nuevamente impreso en: *Revista de Estudios Hispánicos*, (1994b), 28: 235-266.
- . (1994c). "Die Wirklichkeit als Reise durch die Zeichen: Cervantes, Borges und Foucault", en: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft*, Heft 2, Band 39: 243-259.
- . (1995). "Post-Coloniality and Post-Modernity: Jorge Luis Borges: The Periphery in the Centre, the Periphery as the Centre, the Centre of the Periphery", en: Fernando de Toro/Alfonso de Toro (eds.). *Borders and Margins. Post-Colonialism and Post-Modernity*. Frankfurt a. M./Madrid. pp. 11-43. Nuevamente impreso en español: (1996a). "Postcolonialidad, Postmodernidad y Jorge Luis Borges. La periferia en el centro-la periferia como centro-el centro de la periferia: postcolonialidad y postmodernidad", en: *Iberoromania*, 44, Heft 2: 64-98.
- . (1996b). "Das postmoderne Theater von Eduardo Pavlovsky", en: *Maske & Kothurn*, 1: 69-94. Nuevamente impreso en: (1996c). "El teatro postmoderno de Eduardo Pavlovsky", en: Alfonso de Toro/Klaus Pörtl (eds.). *Variaciones sobre el teatro latinoamericano. Tendencias y perspectivas*. Frankfurt a. M./Madrid. pp. 59-84; (1997). "Das postmoderne Theater von Eduardo Pavlovsky", en: Kati Röttger/Martin Roeder-Zerndt (eds.). *Theater im Schutt der Systeme. Dokumentation aus einer Begegnung zwischen Cono Sur und Deutschland*. Frankfurt a. M. pp. 179-200; (1997a). "Teatro postmoderno y política en Eduardo Pavlovsky", en: Jorge Dubatti (ed.). *Teatro postmoderno y política en Eduardo Pavlovsky*. Buenos Aires. pp. 9-44.

- . (1997b). "Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea. Postmodernidad, Postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica", en: Alfonso de Toro (ed.). *Postmodernidad y Postcolonialidad. Breves Reflexiones sobre Latinoamérica*. Frankfurt a. M./Madrid. pp. 11-50.
- . (1997c). "The Epistemological Foundation of the Contemporary Condition: Latin America in Dialogue with Postmodernity and Postcoloniality", en: Richard A. Young (ed.). *Latin American Postmodernisms. Postmodern Studies*. Amsterdam/Atlanta. pp. 29-51.
- Toro, Fernando de. (1995). "From Where to Speak? Post-Modern/Post-colonial Positionalities", en: Fernando de Toro/Alfonso de Toro (eds.). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernity*. Frankfurt a. M./Madrid. pp. 131-148.
- /Alfonso de Toro (eds.). (1995). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernity*. Frankfurt a. M./Madrid.
- Toynbee, Arnold. (1947). *A Study of History*. (abridgement of Volumes I-VI by D. C. Somervell). Oxford.
- Vidal, Hernán. (1993). "The Concept of Colonial and Postcolonial Discourse: A Perspective from Literary Criticism", en: *Latin American Research Review*, 28, 3: 113-119.
- Villegas, Juan. (1988). *Ideología y discurso crítico sobre el teatro de España y América Latina*. Minneapolis.
- Welsch, Wolfgang. (1997). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a. M.
- Williams, Raymond. (1958). *Culture and Society*. London.
- . (1961). *The Long Revolution*. London.
- . (1973). *The Country and the City*. London.
- . (1977). *Marxism and Literature*. London.
- . (1992). "Truth Claims, Postmodernism, and the Latin American Novel", en: *Profession '92*: 6-9.
- Yudice, George. (1989). "¿Puede hablarse de postmodernidad en América Latina?", en: *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, año XV, 29, (1er. semestre): 105-128.
- Zea, Leopoldo. (1957). *América en la historia*. México.
- . (1988). *Discurso desde la marginación y la barbarie*. Barcelona.