

Alfonso de Toro

*Ibero-Amerikanisches Forschungsseminar
Universität Leipzig*

**HACIA UNA TEORÍA DE LA CULTURA DE LA ‘HIBRIDEZ’
COMO SISTEMA CIENTÍFICO ‘TRANSRELACIONAL’,
‘TRANSVERSAL’ Y ‘TRANSMEDIAL’***

1. Introducción al problema: estudios culturales (EC) y crítica literaria (CL)

La magnitud de los problemas resultantes del 11 de septiembre de 2001 y de los atentados terroristas de Madrid el 11 de marzo de 2004 y de Londres el 7 de julio de 2005 son de tal envergadura que nuestra común empresa de elaborar una teoría del reconocimiento del otro en la diferencia, el obtener y conquistar una voz, se nos presenta obsoleta. La pregunta debería ser recompuesta: ¿para qué han servido los debates culturales sobre migraciones, Otredad, hibridez, tercer espacio, diferencia... de los últimos veinte años? Vemos como casi paralelamente se desarrolla un fundamentalismo implacable que nos quita el lenguaje y aniquila cualquier tipo de “negociación” de identidades y sistemas culturales. Se podría naturalmente argumentar en defensa del diálogo que frente a semejante fundamentalismo político-terrorista no hay argumento, ni teoría que le pueda hacer frente. El 11 de septiembre de 2001, el 11 de marzo de 2004 y el 7 de julio de 2005 pues, nos han dejado sin palabras, nos ha robado la escritura, el pensamiento, al menos por algún momento, y todas las teorías sean de la diversidad de Geertz o de la diferencia de Bhabha o de la comunicación de Habermas y Taylor parecen desvanecerse en una utopía teórica.

El hecho de la responsabilidad de resistir a esta intemperie y desnudez argumentativa en la que el atentado terrorista nos ha dejado, me permite legitimar aún la entrega del trabajo en la forma actual, ya que de otro modo se habría convertido en algo muy diferente, pero con la conciencia de que si los estudios de CL y EC tendrán en el

* Partes de este trabajo provienen de una conferencia nunca publicado que, con el título “Rethinking Theory vs. The Apocalypse of Thinking? Thinking the Rhizome in its ultimate Consequences, or the Return to Theory based on a ‘Transverse Rationality’”, se presentó en el Coloquio Internacional del Center for Research on Comparative Literary Studies, School of Comparative Literary Studies de Carleton University/Ottawa en septiembre de 1996. Luego apareció publicado en Alemania en *Iberoromania* (2004, 59: 1-42) y una versión muy resumida en *Texto Crítico* (2004, 25/26: 275-329.)

futuro una legitimación, ésta tendrá que ser con un fuerte implemento político, esto es, en estrecha relación con las instituciones de poder político e institucional, ya que en este tipo de instituciones existe una grave carencia de un conocimiento básico para tratar la Otredad y las minorías étnico-culturales. Tanto el universalismo occidental como formas particulares del fundamentalismo oriental no son una alternativa. El acto terrorista del 11 de septiembre, hecho injustificable, pone en forma manifiesta que nuestra cultura desde el Renacimiento pasando por el enciclopedismo ilustrado hasta la Modernidad progresista e universalizante no es una fórmula que pueda ser exportada globalmente. El rechazo que implica viene también de grupos musulmanes moderados y de muchas regiones que no pertenecen al “nosotros” europeo occidental-norteamericano.

El consuelo en semejante situación es que no hay otra alternativa al diálogo, como tampoco existe una alternativa a la democracia y la tolerancia y a un mercado capitalista social (*soziale Marktwirtschaft*).

El aporte inmediato que podemos hacer en nuestro contexto radica primordialmente en hacer consciente que el conservar el concepto de disciplina tradicional y la forma tradicional de producción científica conlleva no sólo el peligro inminente de la pérdida de la legitimación y relevancia socio-cultural-política de las disciplinas en cuestión, sino aún peor, su silencio, ya que las disciplinas en su forma actual y con sus instrumentos no son capaces de abarcar, de describir e interpretar la cada vez más compleja y peligrosa realidad contemporánea.

1.1 Valoración actual de las ciencias de humanidades

El problema a tratar o la reflexión sobre una redefinición o reestructuración de la ciencia literaria (crítica académica literaria, estudios literarios, CL) y estudios culturales (EC) es un fenómeno global obvio cuando, por ejemplo, en la propuesta para este volumen de reflexiones conjuntas, se pregunta “¿cómo reaccionar frente a la disminución de estudiantes subgraduados y graduados de literatura y al incremento de los abocados a los estudios culturales?” Esta pregunta revela un fenómeno que se está dando masivamente en todos aquellos países en cuyas universidades se han introducido los estudios culturales, así en Alemania, así en el Instituto de Romanística y en el Centro de Investigación Iberoamericana de la Universidad de Leipzig. La globalización no es un demonio neoliberal, sino un fenómeno que empieza a más tardar con el Renacimiento (sino antes con el Descubrimiento de América), y hoy alcanza uno de sus momentos más intensos y que se caracteriza por sociedades altamente transétnicas y transculturales (aunque algunos Estados europeos, y también naciones latinoamericanas, sigan abogando por una Estado nacional con una identidad unificadora), donde las universidades y los centros culturales constituyen a su vez también un micromundo transétnico y transcultural que conlleva una circulación permanente de pensamiento, de tecnologías y de objetos culturales. El problema no radica en la circulación, con la cual han tenido que lidiar las diversas épocas, sino en cómo enfrentar el fenómeno de la globalización hoy tan veloz a base de la interred (Internet) y de los

diversos medios de comunicación y del desplazamiento constante de personas transportadoras de ideas, conocimiento y objetos culturales.

Habría además que agregar que las ciencias de las humanidades en general, pero en particular las literarias, han perdido gran parte de su fascinación y relevancia socio-política, al contrario de lo que sucedía en los años sesenta-setenta o, hasta más tardar, la mitad de los ochenta, algo que también sucede en Alemania, a pesar del prestigio que aún goza la institución 'universidad' en el país. Esto se ve claramente cuando se discute sobre la tecnología genética o sobre investigación sobre cognición, cerebro y lenguaje (*Kognitions-/Gehirn- und Sprachforschung*), donde las ciencias de las humanidades son auxiliares siempre y cuando las personas involucradas tengan una competencia científica en el campo de la medicina. Las disciplinas que se salvan son la sociología, filosofía o lingüística con una orientación dentro de las ciencias naturales (en este trabajo conjunto también se han disuelto las fronteras disciplinarias fuertes tradicionales de las humanidades). De allí se desprende la pregunta fundamental de para qué estamos y quién nos necesita, ya que en la discusión pública los estudios culturales casi no tienen ninguna inserción y el aporte de los estudios de literatura al discurso social es en estos debates inexistentes. Esto se ve también en que la agobiante mayoría de programas de investigación subvencionados por instituciones privadas o estatales o las prioridades del aparato gobernante de las universidades favorece a las ciencias humanas y naturales, a los campos ya mencionados, más la biodiversidad, y no a las carreras de humanidades.

1.2 Cambio del concepto 'ciencia' o ¿"el fin de la ciencia"?

La cuestión de la reestructuración del estatus de la ciencia literaria y de los estudios culturales tiene pues que ver ya no solamente con su supervivencia como disciplinas, en particular de la ciencia literaria y en algún momento de los estudios culturales mismos –y creo que sobreviviremos por un tiempo aún–, sino con algo mucho más fundamental que se desprende de ese esfuerzo de supervivencia, esto es: el lugar y la forma como se piensa y como se articula ese pensamiento con la forma de hacer teoría, y luego de allí funcionalizar parte de esas premisas teóricas para poder llegar a dar un aporte a la sociedad (pero ¿es ésta la intención de las disciplinas en cuestión?), ya que es improductivo que nos estemos diciendo dentro de la disciplina misma, cuán importantes y vitales somos, pero no se nos percibe de esta forma en el espacio público.

Naturalmente que también en este contexto se deben considerar diferencias de inserción del discurso académico en Latinoamérica, o en ciertos países latinoamericanos, en comparación con EE.UU. y ciertos países de Europa. Mientras en Latinoamérica existe cierta permeabilidad entre la labor académica y su representación y la presencia de académicos en los medios de masas, llevan estos dos mundos en Europa una vida completamente separada.

Revisando el panorama de las bases teóricas de las disciplinas desde los formalistas rusos hasta el postestructuralismo constatamos que lo que ha cambiado funda-

mentalmente es el concepto de ‘racionalidad’ que al fin de cuentas es la base para cualquier tipo de discusión científica y para la constitución de teorías que quieran aún ser parte de la ciencia y que son la garantía de una disciplina determinada. Este cambio viene de muy a tras, pero se agudiza en una “crisis” de las humanidades a raíz de un agotamiento teórico que por una parte era altamente autorreferencial y por otro llevaba a delimitar el campo de acción¹.

Este cambio de racionalidad científica la postulaba Nietzsche en *Die Fröhliche Wissenschaft* cuando afirma que Dios, es decir, la filosofía occidental entendida como platonismo y cristianismo de corte metafísico, dualista y empirista, estaba muerta. Así, ya en el siglo XIX, no se dispone más de un sistema global válido del conocimiento, la tríada semiótica pierde su consistencia en cuanto las determinaciones a priori pierden su legitimación que afecta la relación significado/significante. El significado mismo es cuestionado y con esto entra el problema de la referencia en conflicto. En vez de estabilidad tenemos un perenne *proceso*, una eterna dinámica, un eterno movimiento. Y si la constitución del objeto comienza a navegar, a flotar, luego un tipo de teoría fracasa, en particular aquella que parte de principios determinados a priori con fuertes tendencias empiristas como lo han sido la mayoría en nuestra área. No quiero con esto argumentar, como lo hacía la hermenéutica tradicional, “que si el objeto es caótico, la teoría no puede ser sistemática”, lo cual revela más bien una confusión entre el objeto y la función de la teoría. Si hubiese esa correspondencia –como lo creía la hermenéutica– la física y la matemática jamás hubiesen podido describir su objeto dentro de las ciencias exactas, ya que el universo siempre aparece en un comienzo como caótico. Más bien, estoy hablando de que una nueva organización y representación de objetos exige nuevas concepciones teóricas, y si el objeto es, por ejemplo, rizomático, la teoría no puede ser tal que vaya contra el objeto, ya que ésta en el mejor de los casos constatará que “el objeto es rizomático”, pero no nos llevará más allá, a la aprehensión del objeto mismo. Como consecuencia –en semejante caso– fracasa también la interpretación ya que de ésta se esperan proposiciones con un valor interpretativo, valorativo, y en el sistema cultural actual parece ser que la decodificación con la finalidad de fijar *una* significación no es ya más posible. La alternativa parece ser una actividad lectoral-escritural deconstruccionista científica como búsqueda, como camino por recorrer.

Partiendo de una serie de publicaciones actuales sobre la materia y frente a la testaruda tesis de que estamos viviendo un “*Endzeit*”, un momento apocalíptico, de absoluta relativización e indiferencia producido por la postmodernidad; de que nos encontramos “*at the End of Theory*” o “*at the End of Epistemology*”, “*at the End of History*”, “*at the End of Disciplines*” y con esto en el punto cero de nuestra disciplina y civilización, nos preguntamos sobre qué bases podemos seguir ejerciendo la profesión dentro de un contexto científico e institucional. Hay que considerar en el contex-

1 El término ‘delimitar’ lo usamos en el sentido de circundar, excluir, poner límites; el de ‘deslimitar’ en el sentido de ampliar, transgredir límites.

to de esta pregunta que a partir de mediados de los años ochenta existe un desinterés teórico masivo en las *ciencias filológicas*, como así también una carencia de lo que Habermas llamaba *Erkenntnisinteresse* (interés del conocimiento) con la consecuencia de una carencia teórica siempre creciente (que nada tiene que ver con los EC ni con la *deslimitación* del campo de investigación). Podemos poner lo dicho en *ex positivo*: estoy refiriéndome a aquello que diversos autores han formulado con la pregunta "From where to speak?", es decir, desde qué base epistemológica escribimos y pensamos actualmente. De facto hemos seguido pensando, hablando y escribiendo, pues bien; debemos reflexionar cómo lo hacemos.

Cuando describimos o interpretamos un objeto cultural debemos servirnos de un discurso, cualquiera que éste sea, y de uno que no sea enteramente igual al lenguaje del objeto, un discurso que *debería* moverse al nivel de la metalengua, de la teoría. ¿Pero podemos permitirnos, después de la teoría de la deconstrucción y de la escuela de Yale (de Man, Bloom et al.), después de *Le plaisir du text* o *S/Z* de R. Barthes o de *Die ästhetische Erfahrung* de Jauss, *The Location of Culture* de Bhabha y *In other Worlds. Essays in Cultural Politics* de Spivak una división entre el lenguaje del objeto y aquel de su descripción? ¿Está de más hoy en día la teoría, en particular a raíz de la constantemente exhortada "disolución de las disciplinas"?, de tal forma que cualquiera puede elegir su lenguaje privado? Es decir, ¿en vez de la racionalidad, existe el riesgo de la arbitrariedad y del diletantismo, ya que no hay un sistema legitimado? ¿Nos encontramos realmente en el Apocalipsis de las ciencias filológicas como se ha formulado hablando de "el caso Barthes o el fin de la ciencia" sobre la base de su libro *Z/S* en relación con algunos postulados del Ricardou? (cfr. el debate en A. de Toro 1999a).

Frente a este vacío se ha ido generando una nueva patria de las ciencias filológicas y de humanidades, aquella de la teoría de la cultura (llamadas por lo general estudios culturales, EC). Pero ¿son éstos una mejor patria, particularmente si consideramos la forma en que se practican?

Para poder al menos responder algunas de estas urgentes preguntas —es una de las finalidades del presente trabajo— debemos releer y revisar algunos supuestos de los grandes paradigmas teóricos, como la semiótica, el estructuralismo, el postestructuralismo, etc. Semejante revisión nos demuestra que por una parte contamos con una apertura (*Entgrenzung*) de la ciencia, tenemos una red de conocimiento (*Wissensvernetzung*) que no nos permite seguir aislando parcelas del saber, debido a su complejidad y densidad y que muchas veces nos hace capitular frente al objeto y nos da la impresión de un estado de no-ciencia.

El problema, me parece al menos, tiene su solución en *domesticar la deslimitación*, es decir, la fragmentación, del conocimiento y de las disciplinas sin capitular o construir nuevos muros. El hecho de que *un tipo* de teoría, o una concepción de disciplina, no esté más al nivel del tiempo en que vivimos, no significa el fin del pensamiento, el fin de la teoría, el fin de las disciplinas, sino de *esas* teorías o de *esas* disciplinas. Por esto, me parece que expresiones tales como "The End of Theory" o "The End of -ism" o "The End of History", etc. representan otro gran malentendido que consiste en que se siguen absolutizando determinados tipos de construcción teórica

imperantes y válidos hasta fechas muy recientes, y en considerar la “hibridez”, que ha venido o está reemplazado los diversos “-ismos”, como no-teoría. Sostengo que ha caducado un tipo o un modelo de teoría y de pensamiento cerrado y legitimista, pero no la teoría como tal.

La teoría debe asumir una función de puente, de relacionar, entrelazar la transversalidad de la cultura² y de los fenómenos culturales, no para producir nuevos metadisursos legitimistas, sino para hacerle frente a la fragmentación en un mundo altamente globalizante (totalizante) (cfr. también García Canclini 1990/1992/²1995; 1999/2000)³.

El hecho de que hoy en día los objetos culturales no puedan ser tan solo comprendidos dentro de una “pluralidad significativa” (*Sinnpluralismus*), sino más bien en el contexto de una diseminación no determinable de la significación (*nicht fixierbaren Sinnstreuung*), no quiere decir que, por esto, la significación no exista. Del mismo modo no podemos clasificar a *otro* tipo de construcción teórica de no ser ciencia sólo por no ser la tradicional. El concepto de ciencia hoy por hoy conlleva siempre su cuestionamiento, es decir, una reflexión sobre los métodos aplicados, sea ésta implícita o explícita. Este tipo de aproximación científica –con un nuevo concepto de ciencia y racionalidad– ha transformado también en forma fundamental el concepto de ‘crítica’ que –en la tradición del postestructuralismo y del postcolonialismo– significa deconstruir otros métodos y otras lecturas y deconstruir el propio proceso de

2 Con respecto a la ‘transversalidad’ vid. más abajo apartado 3.3. El término proviene del concepto de la ‘razón transversal’ del filósofo alemán Wolfgang Iser (1997, 1996) y lo introduje tanto al debate sobre la transdisciplinariedad como al de la teoría de la cultura en mis publicaciones 1997 y 1999a. Recientemente, la teórica colombiana Sarah de Mojica propone “la apropiación de una operación racional ‘transversal’” (2000: 17) como vía de abrir la discusión teórico-cultural latinoamericana que se muestra, según ella, bien resistente e impermeable acerca de corrientes de pensamiento tal como el pragmatismo norteamericano (ídem). Aunque subrayaría la sugerencia de S. de Mojica y apoyo encarecidamente su contribución a avanzar la discusión de importantísimos conceptos teórico-culturales latinoamericanos como el de la ‘no-simultaneidad de lo simultáneo’ de Carlos Rincón y aquel de las ‘culturas híbridas’ de Néstor García Canclini, me sorprende que emplee en dicha página una serie de formulaciones que provienen de mis trabajos sin citarlos, como es usual y necesario. Emplea una cita de Iser en mi traducción original del alemán al castellano (vid. 1999a: 46, nota 23) y menciona las mismas interrelaciones y filiaciones entre Deleuze (rizoma), Baudrillard (simulación) y Derrida (*différance*) que he establecido en mis trabajos ya señalados y, ya desde 1992, en mis publicaciones sobre Borges. A mi modo de ver, el aporte de la introducción de Mojica el debate latinoamericano actual de la cultura vale por sí y puede prescindir de evocar la infortunada impresión de que es ella quien ha hecho ese traspaso epistemológico del término de la ‘transversalidad’ a la teoría de la cultura, de que ha traducido a Iser y es responsable de las filiaciones ya mencionadas.

3 Mientras la fragmentación se da al nivel del significado que se transforma en un mero significante vacío que puede ser rellenado arbitrariamente siempre y cuando cumpla su función mediatizante, la globalización se realiza en la mediatización de la presentación entrelazada y transportada por diversos medios a la vez y en diversos lugares simultáneamente.

interpretación, es decir, de tener una conciencia de la relatividad de los planteamientos y de la subjetividad de los puntos de partida. Con los EC se han roto los cánones críticos, por ejemplo, al no dar prioridad a un tipo de historia de la literatura determinada tan sólo por textos escritos, no lingüístico textual. Mas, la continua disolución de lo nacional (artes nacionales: literatura, música, danza...) a más tardar desde la segunda mitad del siglo XX, la literatura y crítica gay y la feminista, entre otras, la semiótica de la cultura de un Roland Barthes, el postestructuralismo, el debate de la postmodernidad, especialmente con respecto a la superación de las barreras entre alta cultura y cultura de masas o popular, y de la postcolonialidad han conducido a un cambio del término texto y, con esto, a un cambio de lo que es textualidad o cultura.

Otro problema que se presenta es que, si el arte en general se desenvuelve en espacio diseminal, la teoría podrá difícilmente comportarse en forma teleológica. Así constata Burgin (1986: 201) que “[n]o longer ‘universal’ intellectuals, they now become ‘specifics’ intellectuals” y que “[...] there are a potential multiplicity of projects corresponding to a plurality of constituencies”, concluyendo que

In our present so-called ‘postmodern’ era the end of [art] theory now is identical with the objectives of theories of representations in general: a critical understanding of the modes and means of symbolic articulation of our critical forms of sociality and subjectivity. (Ibíd.: 204).

Similar es la postura de García Canclini (1996: 85): “For me there is a correspondence between the multidisciplinary of cultural studies and the bringing into relation of multiple cultural objects or fields”.

La teoría podrá difícilmente ser hoy pre-existente al objeto, más bien será una práctica de lectura y de re-escritura, no solamente del objeto, sino además de otras teorías o acercamientos de otras disciplinas. Esta “post-teoría”, si quiere seguir denominándose ‘teoría’, deberá ser una práctica colectiva transdisciplinaria y transcultural del análisis de un objeto cultural desde diversas disciplinas y en diálogo entre ellas (cfr. también García Canclini 1996: 85).

Siguiendo a Popper diría que fuera de la teoría no existe el conocimiento, sino sólo dentro de y con la teoría. Le Goff, por otro lado, constata un peligro o riesgo en la deslimitación de la “nouvelle histoire” que nos podría servir de advertencia:

Je souhaite notamment que l'historien, s'il se teint lui-même à l'écart des systèmes rigides d'explications historiques, n'en reconnaisse pas moins l'existence des systèmes historiques dont il lui incombe d'analyser la structure et les transformations. (1978/1988: 65)

Estamos viviendo una situación semejante a aquella de los años sesenta donde todo se cuestionó y las ciencias de las humanidades tuvieron que redefinirse según su importancia social y a través de una fundación teórica⁴. La diferencia entre ese momento

4 La discusión actual pertenece al tópico de las famosas polémicas entre antiguos y modernos desde el Renacimiento italiano y francés, revividas en el XIX en Francia en el debate del realismo o por Borges en sus escritos de los años veinte y treinta (*El tamaño de mi esperanza*,

histórico y hoy radica no solamente en que la ideología política no tiene papel alguno en el debate, sino en que las redefiniciones se formulaban dentro de las fronteras de cada disciplina y eran de tipo local. Hoy, una redefinición semejante es mucho más compleja ya que se debe hacer fuera de las disciplinas tradicionales, en un “tercer espacio nómada” –como quisiera llamarlo– que se concretiza cada vez según la demanda del objeto, del lugar y de la intención de la enunciación. Cada objeto cultural por tratar va a exigir su módulo particular de teoría; por otra parte, la recodificación de las disciplinas es transnacional, transcontinental, global. Es decir, es imposible que un crítico de literatura (u otro) pretenda redefinir su disciplina dentro de la disciplina misma, sin considerar lo que está pasando en otras disciplinas vecinas y en el resto del mundo. Un procedimiento semejante (y masivamente existente, sin lugar a dudas) conduce al estancamiento. La redefinición o reformulación de la disciplina hoy lleva siempre a una deslimitación o descentración de las fronteras disciplinarias y aquí radica hoy el “cambio de paradigma” fundamental de pensar la disciplina y la teoría (vid. también Hall 1990: 6). Deslimitación no significa fragmentación, arbitrariedad, relativismo, caos o diletantismo, sino entrelazamiento de diversas aproximaciones para dar una visión lo más completa, esto es, lo más abierta posible. Y, del riesgo que conlleva el valerse de diversos fragmentos teóricos productivos se va especificando una red teórica y metodológica, ya que el mero “préstamo” no entrelazado de postulados de disciplinas vecinas sería repetir esa parte de la disciplina sin llegar a una deslimitación.

En el presente trabajo trataremos dos puntos: un aspecto estrictamente *disciplinario-teórico* y otro *institucional*, esto es, un aspecto puramente *teórico* y, por otro lado, un aspecto puramente *práctico* (estudio de campo, de localización de la teoría y del objeto y su localidad; siendo aquí donde radica el problema más grande⁵). Queremos en esta primera parte reflexionar sobre la CL y los EC pero a la vez, en una segunda parte, proponer algunos materiales de orden epistemológico, partiendo de los términos ‘hibridez’ y ‘transversalidad’, que nos den una base operacional de trabajo. Las propuestas con respecto al fenómeno de la ‘hibridez’ o las estrategias de hibridación las conectaremos con otros dos campos y niveles teóricos: los de la ‘transmedialidad’ y el ‘cuerpo’.

Inquisiciones, El idioma de los argentinos o en *Evaristo Carriego*) o por la nueva novela latinoamericana y francesa a partir de los años cincuenta hasta los sesenta, por mencionar tan sólo el campo de la literatura.

5 William Rowe (1994-1995: 38) afirma con razón que

[...] el estudio de la cultura tiene que pasar por la pregunta por el objeto de estudio. No se debería estudiar el campo cultural sin hacer la pregunta ¿cuáles son las condiciones de existencia de un campo cultural dado?

2. Prolegómenos: algunas reflexiones básicas

Para comenzar quisiéramos formular algunas premisas básicas para luego exponer nuestra propuesta.

2.1 La imposibilidad de la *especificidad disciplinaria* vs. *disolución de la categoría ‘disciplina’*

Me parece, hoy por hoy, a razón del cambio fundamental de pensar la teoría (Derrida, Lyotard, Deleuze/Guattari...) y del término ‘discurso’ o ‘discursividad’ (Foucault) que no es posible partir del intento, de cualquier modo que éste sea, de reestablecer la “especificidad” del oficio de la CL como disciplina “fuerte” para luego establecer una interacción o convergencia con los EC.

El primer problema se plantea, por ejemplo, en la categoría de la ‘especificidad’: si no podemos marcar ni la especificidad teórica (las escuelas, los ‘-ismos’ han desaparecido), ni mucho menos la especificidad de los EC que son en su campo de objeto de por sí ilimitados, ¿cuál sería la especificidad de la literatura? A ésta no se le puede reducir a su artefacto meramente estético o a su estatus ficcional; éstos –sin ser los únicos– son aspectos centrales del arte en general (pero, ¿qué es arte?).

Además, habría que indicar que la teoría y la coyuntura de las épocas han definido lo que es literatura: yo osaría afirmar que la categoría ‘literatura’, o una definición o comprensión de ésta, como la hemos venido académicamente tratando no ha existido nunca en forma aislada o inmanente, sino que la CL (u otras disciplinas) ha hecho en gran parte de ella lo que presuntamente es o se ha entendido en una época lo que ella debía ser⁶, basada en un pensamiento racionalista-dualista que se manifiesta en lo que se entiende como ficción o no, un problema que se viene discutiendo desde Aristóteles, pasando por Cervantes, Diderot, Hugo, Borges y por muchos otros, y que tanto en el nuevo historicismo francés como en el norteamericano condujo a un cambio fundamental en el concepto de las ciencias históricas, y no solamente en éstas. El cuestionamiento de la facticidad del saber histórico (como especificidad de la historiografía) y con esto de la verdad histórica, fue –como sabemos– decididamente realizado por Lucien Febvre en su discurso inaugural de cátedra en el Collège de France en el año de 1933(¡!), basado en el concepto de verdad monolítico de orden positivista: “Mais non, du créé par l’historien, combien de fois? De l’inventé et du fabriqué, à l’aide d’hypothèses et de conjectures, par un travail délicat et passionnant” (apud Le Goff 1978/²1988: 42). Le Goff (ibíd.: 38) deslimita el campo del objeto histórico,

6 Ruffinelli (1994-1995: 49) indica, por ejemplo, que

Lo que hoy conocemos y entendemos por “literatura latinoamericana” es, en gran medida, resultado de lo que se llamó el “boom de la novela latinoamericana” en los años sesenta [...].

amplía las fuentes históricas hasta el punto que los documentos (las *monumenta*) dejan de tener su función privilegiada y pasan a ser un tipo de material entre otros muchos, para luego formular que la realidad dada a priori no existe (ibíd.: 41). Esta formulación se encuentra dentro de la misma episteme desde la cual Derrida y Lyotard deconstruyen el Logos occidental y un tipo de verdad prefigurada. Es la misma desde donde Borges escribe el “Pierre Menard” (o “El libro de arena”) y niega la categoría del origen y nos muestra la imperante necesidad de entrelazar las disciplinas y cultivar su dependencia.

De allí a la posición de White hay un pequeño paso, cuando éste sostiene que no existe diferencia entre un discurso histórico y uno ficcional. Sin entrar aquí en la ya antigua polémica de si esto es así o no, es fundamental que el rechazo a la tesis de White no se formula de la cuestión en sí –por lo demás bastante simple de entender, y que tenía precedentes en Paul de Man cuando trata el discurso autobiográfico o en Barthes cuando redefine el término de interpretación–, sino de la *permeabilidad* de las disciplinas que supone semejante tesis. Evidente es que el discurso historiográfico en el momento en que comienza a interpretar los llamados hechos, y en particular a hacer conjeturas donde éstos faltan, pasa a la ficción, entendiendo bajo ficción *un proceso discursivo de semiotización (de ordenación y selección) de elementos de la realidad* (cfr. White 1978²1985: 58). Con lo cual White nos revela cuán permeables, frágiles y cuestionables son los criterios que dividen el discurso histórico del discurso literario –ya ni siquiera el de la CL– (cfr. White 1978²1985: 122). Estas concepciones del nuevo historicismo nos enseñan que partiendo de la misma necesidad de salir de lo factible, de lo evidente y poder alcanzar una “*totalidad plural*” es imprescindible ampliar al campo de acción, lo que no va en desmedro, sino en beneficio de las disciplinas involucradas. Por esto, no se trata de la disolución de las disciplinas, sino de otra forma de enlace, de otra funcionalidad de las disciplinas tradicionales (vid. en forma similar García Canclini 1996: 86), de su *permeabilidad* o *transversalidad*.

Recordemos además que durante la predominancia del formalismo ruso y del estructuralismo francés se entendió e interpretó la literatura como un objeto inmanente que se definía desde adentro a través de sus procedimientos literarios y que llega en un momento a su cúspide con la formulación de Roland Barthes de la “*littérature objectale*” o con los análisis de “Les Chats” de Baudelaire por Lévi-Strauss y Jakobson o en los años setenta y ochenta por la estética de recepción de la escuela de Constanza o por las categorías “realismo mágico”, “violencia”, “literatura experimental” en la novela latinoamericana o “literatura sin contenido”, “sin autor” en Francia. Con el desarrollo de la semiótica todo era captado como signos, con la teoría de la recepción no había interpretación sin la perspectiva del lector, en el postestructuralismo de Kristeva no había análisis ni lectura sin la intertextualidad (que pasa a ser un sinónimo de ‘literatura’, de ‘literariedad’) y en el de Barthes sin la categoría del “*texto escripible*” y de allí forman ambos autores –como los formalistas rusos a comienzos de siglo con la concepción de la “literatura como procedimiento y como evolución” y Bajtín con el término de la carnavalización e hibridez en los años treinta en adelante– un nuevo canon de lo que es o no es literatura, etc. Estas aproximaciones eran todas reduccio-

nes evidentes, pero determinantes para lo que se entendía como literatura y para la forma en que se definía la disciplina.

En la CL se trató además en Europa algunos años (treinta-setenta) de fundación y legitimación científica de la disciplina donde la lógica formal y la teoría de la ciencia analítica y la hermenéutica de proveniencia filosófica (Gadamer) jugaron un papel fundamental. Lo importante era dominar un instrumental analítico para aprehender el objeto. Pregunto: ¿era esto la especificidad de la literatura? Seguramente una parte, pero toda su dimensión epistemológica, teórico-cultural, histórica quedaba muchas veces, y por lo general, fuera de la atención académica.

Además debemos preguntar: ¿qué se entiende por EC?, ¿cuál es su objeto de investigación? La disciplina sigue teniendo grandes problemas de autodefinición desde su introducción, y eso tiene que ver con el objeto, que como decíamos no conoce fronteras, de allí el problema fundamental de radicarse en un campo teórico determinado y el fuerte rechazo que tuvo hasta hace muy pocos años en Europa, particularmente en Alemania, ya que los EC constituían a ojos de muchos una mera 'lección de civilización' (*Landeskunde*) y por esto una no-disciplina, algo parecido sucedió también en un comienzo en Inglaterra. Además de tener diversos orígenes teóricos; existen una buena variedad de EC. El concepto de EC en EE.UU. (y dentro de los EE.UU.), en Inglaterra y en los otros países europeos es muy diverso; a su vez tanto en los estudios latinoamericanos como en los EC, la literatura es uno de los campos privilegiados. Por esto, a mi modo de ver, existe una cierta imposibilidad de definir la especificidad de disciplinas tan estrechamente relacionadas. Lo único que quizás se pueda denominar como elementos comunes en los EC de origen norteamericano o británico es que están relacionados a una teoría postmarxista, a la sociología e historia, pero también a la cultura de masas y la comunicación de masas, y en particular con una referencia al campo de la enseñanza y de lo contemporáneo (cfr. Jameson 1993).

Mas esta constatación no debe llevar a creer que la categoría 'disciplina' se encuentre en plena y total disolución, sino que se trata del cambio en un tipo de concepción disciplinaria, esto es, ya no son únicamente vigentes las 'disciplinas' tradicionales en su contexto de acción, como mencionamos anteriormente. Si éste no fuese el caso, nos sería imposible reflexionar como lo estamos haciendo en este contexto, mas, el hecho de partir de algún lugar de reflexión implica un marco teórico-objetal determinado⁷. Las antiguas disciplinas experimentan una reformulación ya no según un tipo clásico de racionalidad científica, donde la disciplina se definía por *delimitación* (y no deslimitación) y *exclusión* de otros campos (por vecinos que éstos fuesen):

7 En este sentido concordamos con Richard Johnson (1986-1987: 69) en que "[...] human beings and sozial movements also strive to produce some coherence and continuity [...]", es decir, en establecer una teoría coherente. Mas desacordamos en que la construcción teórica de corte postestructuralista sea en parte contraria a la coherencia por que se define como proceso. La categoría 'proceso' implica más bien una conciencia metateórica, esto es, autorreferencial del proceder teórico en sí.

la teoría quería ser “pura”, empírica y mientras más cerrada, definida, amurallada era la disciplina, más alto era su valor científico. De allí que la CL fuera siempre, según un criterio científico estricto, una no-disciplina, algo híbrido. Y para no ir más lejos, incluso hoy en día un buen número de lingüistas considera la CL fuera de la ciencia, como algo meramente “poético”. Hoy la CL como los EC se definen y reformulan dentro de una red de disciplinas y de conocimiento según los aspectos tratados en un objeto cultural; el tipo de preguntas en relación con un objeto cultural es lo que va a marcar qué elementos de la red vamos a emplear (vid. más abajo).

Sin un módulo-núcleo en un campo determinado (disciplina) cualquier tipo de construcción ‘transdisciplinaria’ es imposible. El término ‘trans-’ exige una disciplina que esté *entrelazada en una red de parámetros* (vid. más abajo). Se trata de un *diálogo concentrado en objetos o preguntas comunes*.

2.2 Los estudios culturales como elemento de deslimitación disciplinaria vs. la disolución de la categoría de ‘disciplina’

Independientemente de cómo estén configurados los EC, éstos han sido el lugar de un cambio de paradigma en la forma de hacer teoría y de pensar el objeto dentro de las ciencias de las humanidades desde Hoggart, Williams y, más tarde Said, para su desarrollo posterior. La crítica a *Orientalism*, por ejemplo, fue en primer lugar una de trincheras disciplinarias. La acusación al nivel macro-interpretativo no se refirió a los resultados: que el lugar de enunciación construye al otro, que esa enunciación es un resultado de y una construcción sobre la base de la propia subjetividad e historia y no un otro que se desprende de la otredad misma y que es tan solo objetivada por el historiador, sino contra el hecho de haber trabajado en varias áreas que suponen una alta especialización que Said no posee. Y de nada sirvieron ni el prólogo ni el epílogo de su famoso libro donde Said explica su intención y el tratamiento de los diversos campos. Fue un diálogo de sordos como lo es en general hasta hoy entre aquellos que quieren disciplinas fuertes y los que privilegian un entrecruce de redes. Lo fundamental fue, en cambio, que Said demostró que para poder deconstruir discursos (hegemónicos o esencialistas), que parten de una prefiguración del objeto como meras construcciones, y para desenmascararlos como construcciones culturales, hay que recurrir a disciplinas vecinas y revelar la perspectiva de donde parten.

Los EC tienen varios problemas y riesgos como disciplina, pero también grandes oportunidades: por una parte, poseen un campo de objetos ilimitados, por otra –como consecuencia de esta diversidad *objetal*– recurren a diversos tipos de aproximaciones teóricas. Están, además, históricamente enlazados con un tipo de construcción teórica aparentemente “anglosajona” (ya que al menos una parte de los EC en EE.UU. son de corte postestructuralista y con esto francés) y detentan una concentración en el objeto, por ejemplo, los estudios coloniales, postcoloniales, postmodernos, de género, sobre migraciones, de identidad, que desplazan los campos genuinos de la CL.

El lugar de nacimiento de la teoría de los EC produce un rechazo, ya que el sitio geopolítico y los fenómenos allí analizados se dan en un espacio de enunciación de-

terminado, que no es, por ejemplo, Latinoamérica. Esta argumentación conlleva el riesgo del esencialismo y, además, se encuentra prácticamente al margen de las teorías desarrolladas en Latinoamérica en los últimos quince años que recurren a todo tipo de aproximaciones teóricas. Asimismo habría que anotar que, al parecer, a los líderes de la discusión de los estudios coloniales y postcoloniales en EE.UU. no les produjo ningún problema el partir de postulados filosóficos de Foucault (Said), de Lacan y Derrida (Bhabha) o de Marx y Derrida (Spivak), sino más bien un beneficio para sus propias aproximaciones. Lo mismo podemos decir de muchos y centrales trabajos de García Canclini, Brunner, Monsiváis, Martín-Barbero... (cfr. A. de Toro 1999).

Por esto, respondería que sólo la *productividad* de una teoría, o de elementos de una teoría, son lo básico para su elección, no su lugar de origen. Bajo 'productividad' teórica entiendo dos procesos simultáneos: la *potencialidad* de explicación que nos ofrece el instrumental teórico elegido y su *recodificación* dentro del lugar geopolítico de aplicación con respecto al objeto a tratar. Si el objeto cultural contiene tanto elementos locales como translocales, la teoría difícilmente podrá operar de otra forma. La cultura (o una buena parte de ella), al mismo tiempo, ha operado siempre de una forma transcultural y ajerárquica; se podría sostener que cultura o literatura se pueden definir por esta transculturalidad, descentración, nomadismo y por habitar muchos espacios a la vez, una evidencia, por lo demás, como alude García Canclini (1996: 85):

But there is nothing new in saying this, since it has always been apparent in cultural processes that circulate messages, from 'high' art to the 'popular', that then pass through the media and become popular culture, whilst all the while being re-elaborated and re-cycled throughout this process.

Johnson (1986-1987: 38 *passim*) apunta certeramente que los EC con su concepto de 'crítica' como lo habíamos planteado más arriba "[...] involves stealing away the more useful elements and rejecting the rest" (vid. también Vidal 1996: 720).

Así, también me parece que la "transnacionalización del campo teórico" presenta un pseudoproblema, ya que las teorías siempre han circulado. Se trata más bien de cómo rearticular esas teorías para necesidades propias. Semejante operación no conlleva el riesgo de descontextualizar histórica, social y políticamente las culturas locales, por la sencilla razón de que la cultura y literatura, de que la CL y los EC no están subyugados a principios como racionalización, funcionalización o eficiencia – principios fundamentales de la producción técnico-industrial–; un tipo de producción que conduce definitivamente a la liquidación de la diferencia y de la identidad.

Además, habría que considerar que la producción de artículos de masa, la reproducción de un tipo de producto que en la Modernidad artística y filosófica fue demonizado como "el fin del arte" (la fotografía como el fin de la pintura) o la introducción de la televisión (concebida en un principio como "el fin del cine", el "fin del teatro", "fin de la radio") no trajo las consecuencias pronosticadas y nada de eso tuvo lugar: la masificación de la comunicación no condujo a una producción cultural sin identidad, sin diferencia, sino muy por el contrario, a una multiplicación de propuestas culturales. Warhol inicia todo un nuevo período del arte con una 'metapintura'

que tiene como tema la *originalidad de la copia*. Hoy en día se predica que la interred será la muerte de los otros medios de comunicación masiva, también del libro; hasta la fecha, la digitalización se concretiza en diverso medios electrónicos y no solamente en la interred, las casas editoriales baten en Francfort un récord de ventas de libros después del otro.

Por estas razones, los estudios de teoría de la cultura latinoamericana y la discusión misma que estamos llevando a cabo, no serían posible sin esa transculturación y transdisciplinariedad. De allí que la construcción teórica actual pueda ser considerada “relativista”, “indiscriminante” o “niveladora” tan sólo si se trata de reproducciones epigonales y meramente reproductoras de una teoría. Pero, creo que ése no es el nivel sobre el cual estamos hablando. Deslimitación no puede ser equiparada con “distensión”. Además, habría que agregar que incluso reproducciones epigonales no se dan *à la lettre*, ya que cualquier transposición de un espacio cultural ‘y’ a uno ‘q’ presupone un acto de translación voluntario o involuntario, explícito o implícito. Todo acto de comunicación como contacto recíproco conduce a una mezcla sin consideración de la jerarquía de los comunicantes (cfr. García Canclini 1996: 85).

Una teoría recodificada a necesidades culturales propias y a objetos particulares no va a someterse a una lectura hegemónica desde un “centro” desde donde se ha producido esa teoría ni va a ser una proyección de ese “centro”. Por esto, un tipo de teoría “global” (como cultura global) en el sentido de nivelación no existe, ya que va contra el concepto de teoría y de cultura que por un lado es transnacional y por otro se define a través de la diferencia o de codificaciones locales. Habría que distinguir entre los mecanismos operacionales de la globalización y sus significantes y significados y los campos en cuestión: que las noticias televisivas de CNN, por ejemplo, marcan un tipo de globalización que no se puede comparar con la producción teatral o novelística o con discursos que parten de una individualidad personal o colectiva es más que evidente. Habría que agregar que los problemas que se dan en muchas teorías, por ejemplo postcoloniales, radican en la teoría misma, que se enfrenta con situaciones concretas y no en la localidad. Es decir, tenemos un conflicto no entre culturas o necesidades culturales sino entre teoría y objeto/campo, de allí que una nueva hegemonía cultural, en el sentido de los productores de una teoría, es menos posible que una hegemonía teórica, es decir, que la imposición y establecimiento de ciertos postulados teóricos⁸.

8 A pesar del fracaso parcial de modernización económica, tecnológica y científica de Latinoamérica o de esa modernidad inacabada (pero no en el sentido de Habermas, ya que la modernidad europea sí llegó en grandes sectores a su conclusión) y de la dependencia de las naciones hegemónicas industriales, la cultura latinoamericana no fue homogenizada ni destruida como creía Ángel Rama (cfr. Schmidt 1994-1995: 195) y Franco (1984: 69 apud Schmidt), muy por el contrario: la apertura a procedimientos narrativos y temas con una recodificación local es la llave “mágica” del éxito de la nueva novela que pone en práctica masiva eso que Borges había ya comenzado en los años veinte (vid. más abajo).

2.3 De los EC a una 'teoría de la cultura' (TC): construcción teórica, curricular e institución

2.3.1 TC como construcción teórica

Para evitar una buena cantidad de problemas, especialmente ideológicos y en menor grado teóricos, nos parece más adecuado ya no hablar de 'EC', sino más bien de una TC (basada en un tipo de *teoría transversal o híbrida*) que luego, en la última parte del trabajo, especificaremos y fundamentaremos), ya que este término está fuera de cualquier pertenencia, no está centrado en un espacio geopolítico-académico determinado ni tampoco está caracterizado por un canon de ciertos temas y focos de investigación y ofrece, por esto, una amplitud mayor⁹.

La necesidad de formular una TC en general y en particular para Latinoamérica no radica en una cuestión de coyuntura (moda) teórico-académica o en la necesidad de supervivencia de una disciplina, sino en el objeto mismo, en la Cultura que exige nuevas aproximaciones.

Una construcción teórica va a tener naturalmente consecuencias tanto para la organización institucional como para el currículum. El problema por resolver radica en saber hasta qué punto es posible, necesario y productivo conservar una especificidad y hasta qué punto es manejable una deslimitación del campo. Por esto, una reflexión sobre los EC o sobre CL implica que ambos deben ser reformulados y no uno en contra del otro. Tanto EC y CL se reuniría en una TC.

Para mi propósito de proponer una categoría de 'transdisciplinariedad', parto de la categoría-base de 'Discurso'. Por 'Discurso' entiendo una enunciación de cualquier tipo, lingüística, no-lingüística, escrita u oral, "ficcional" o "histórica", pictórica, gestual, que transmite un conocimiento determinado de una región cultural, de una ideología y de una época, es decir, tiene un lugar de origen *objetal*, está localizado en una red de conocimiento y tiene una estructura determinada que hay que conocer y dominar para así establecer la importancia de la cultura en la sociedad y en la política, por ejemplo¹⁰. De allí se desprendería un tipo de especificidad que llevaría a la construcción de *disciplinas transversales*, esto es, entrelazadas, interrelacionales y dependientes unas de las otras. Formulado de otra forma: la transversalidad teórica es un tomar referencia no más ya solamente dentro del corpus científico de la CL, sino fuera de éste, y en aspectos centrales. Esta especificidad debe ser descrita para conocer la articulación de ese discurso su *diferencia y localidad*. Mas la mera descripción de esa especificidad nos lleva a conocer solamente la estructura parcial de ese discurso, pero en el momento interpretativo, que trasciende la mera estructura, debe interrelacionarse con otras disciplinas.

9 Hall (1990: 16) parece nivelar el término 'cultural studies' con el de 'cultural theory', no así con el de 'theory of culture', mas queremos entender estos dos últimos términos como sinónimos.

10 Hall (1990: 14 ss.) habla de tomar "[...] questions of culture seriously".

Si por ejemplo, un aspecto de la especificidad de la CL sería analizar la novela según su articulación interna, esto es, según sus modos de enunciación (*elocutio*: tipos de narrador, perspectiva) o de sus tipos de organización accional y figural (*inventio*), su estilo, el contextualizar la novela en una dimensión literaria diacrónica y sincrónica que son vitales para cualquier interpretación ya que determinan el nivel semántico del texto, su descripción sería posible especialmente dentro de una competencia disciplinaria, mas el próximo paso, el análisis de los temas tratados y sus implicaciones históricas, epistemológicas, políticas, biográficas, es decir, su “saber” va a tener que recurrir inevitablemente a “disciplinas” vecinas si quiere competentemente hablar de, por ejemplo, una “nueva novela histórica”, y no solamente usar el término de historia en la novela histórica quedándose la argumentación en un nivel inmanente dentro de la CL, produciendo una circularidad que no lleva a una ampliación del conocimiento. Como hoy el tipo de problemas a tratar sobrepasa el tipo de preguntas que constituían tradicionalmente la CL, o formulado de otra forma, que hoy se incluyen en la CL y antes quedan excluidas, podremos en el mejor de los casos considerar semejantes preguntas ya no como disciplinarias, sino como *módulos o núcleos de concentración científica dentro de un sistema transversal de ciencia. Esto es, el establecer una red de aspectos fundamentales para describir y comprender los discursos actuales. El objeto cultural (por ejemplo un texto) se debería entender como una unidad significativa, como un material y punto de partida dentro de una red de comunicación* (vid. más abajo)¹¹. Tendríamos así, en vez de una competencia disciplinaria, una competencia discursiva transdisciplinaria que resulta en que hoy los llamados aspectos formales del objeto (por ejemplo de una novela) han cedido a aspectos subjetivos del crítico y que están relacionados con preguntas y fenómenos generales que trascienden al objeto mismo. De esta forma desaparecen las hegemonías disciplinarias o teóricas. La CL es un núcleo y punto de partida vital, porque el así llamado discurso ficcional (“literatura”) es producto de una red de diversos discursos y conlleva un conocimiento y una verdad por transmitir. Tiene por esto su estructura y localidad y las convergencias de la CL con los EC y con otras disciplinas resultan de preguntas apremiantes en el mundo¹². De allí el mero cuestionamiento del estatus

11 Ya muy pronto Richard Johnson (1986-1987: 62) aboga por una descentración del objeto (texto) como objeto inmanente de estudio:

“The text” is no longer studied for its own sake, nor even for the social effects it may be thought to produce, but rather for the subjective or cultural forms which it realises and makes available. The text is only *a means* in cultural studies; strictly, perhaps, it is a raw material from which certain forms [...] may be abstracted. It may also form *part* of a large discursive field or *combination* of forms occurring in other social spaces with some regularity.

12 Cfr. Rincón (1994-1995: 8-9) quien argumenta de la misma forma:

de la CL es una pregunta que parte de postulados equivocados. La pregunta es: ¿qué aprendemos de la literatura, histórica, social, política y epistemológicamente hablando? *La TC (o los EC) sería pues un lugar privilegiado de análisis, de descripción y de interpretación de las construcciones culturales y sus diversas articulaciones o representaciones en sistemas discursivos.*

Quisiera, a continuación, dar dos ejemplos simplificados entre otros muchos; ejemplos archiconocidos, de tal forma que cualquier lector podrá posicionarse. Naturalmente que no intento que mi aproximación sea compartida por todos, más importante es el mecanismo que una aproximación pone en marcha.

Cuando Borges, en el prólogo a *Ficciones*, dice: “Mejor procedimiento es *simular* que esos libros ya existen y ofrecer un resumen, un comentario” (1972/²1989: 429) y continúa con que ha “preferido la escritura *de notas sobre libros imaginarios*” (ídem) (las itálicas no nuestras)¹³, cualquier lector se pregunta qué significa ‘simular’ y escribir “notas sobre libros imaginarios”, ya que lógicamente es una paradoja: el querer escribir sobre algo que no existe y cuál es la necesidad para proceder de esta forma. ¿Cómo podemos resolver la paradoja? Propongo *una* posibilidad.

Borges replantea, primero que nada, un problema antiguo pero reformulado: ya no trata la oposición ‘realidad vs. ficción’ (mimesis de la realidad), ni la de referencias textuales (intertextualidad o mimesis de la literatura, mimesis de la ficción), sino el de un acto *virtual* de una literatura sin referencia, sin precedentes y por esto, el término ‘simulación’ adquiere una significación que no es la mimética y cotidiana que todos conocemos, sino aquella que Baudrillard acuña en 1981: “Le simulacre n’est jamais ce qui cache la vérité –c’est la vérité que cache qu’il n’y en a pas. Le simulacre est vrai” (ibíd.: 10), con lo cual Borges da una nueva y revolucionaria definición al término de ficción y al de literatura. Éstos se definen autorreferencialmente y se desarrollan en la imaginación y en lo absoluto de los signos existentes por sí mismos en una hoja de papel y no en función de algo exterior a la literatura, una preocupación, por lo demás, un *topos* de Borges como lo encontramos en “El idioma analítico de John Wilkins” en la definición de ‘mamífero’ en una enciclopedia china imaginada por Borges con términos absolutamente disparatados como “[...] (a) pertenecientes al Emperador, (b) embalsamados, (c) [...]” (OC, I: 708) que llevan a Foucault a formular que Borges produce signos al límite de lo *pensable*, una literatura de la ausencia (Derrida) y altamente rizomática como lo encontramos en “El jardín de senderos que se bifurcan” cuando

La literatura es el nombre adjudicado en muy diversos discursos a muy distintas formas de artefactos, el discurso literario se entreteje con otros discursos y es objeto de múltiples saberes.

13 “Prólogo” a “El Jardín de senderos que se bifurcan”, en *Ficciones*. Citamos de *Obras Completas* (1972/²1989: I), de donde provienen todas las citas.

Ts'ui Pên opta –simultáneamente– por todas [las posibilidades]. *Crea*, así, diversos porvenires, diversos tiempos, que también proliferan y se bifurcan [...] todos los desenlaces ocurren; cada uno es el punto de partida de otras bifurcaciones

y “[c]reía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos” o en “El libro de arena” que como la arena no tiene “ni principio ni fin”, con una infinidad de entradas y salidas: “El número de páginas de este libro es exactamente infinito. Ninguna es la primera; ninguna, la última”, “[...] para dar a entender que los términos de una serie infinita admiten cualquier número” (“El Libro de Arena”, *OC*, II: 69), donde además junto con “Pierre Menard, autor del Quijote” está tratando los evidentes problemas del origen y de la finalidad.

Para llegar a semejantes conclusiones –que no podemos profundizar en este lugar, pero que hemos tratado en diversas publicaciones– hemos tenido que abordar los límites tradicionales de la CL y entrar en un campo que no es el de nuestra tarea cotidiana para así descubrir una serie de factores fundamentales no sólo en la obra de Borges, sino del pensamiento del siglo XX. Naturalmente que se podría objetar que primero se hubiesen podido analizar estas obras bajo un punto de vista estrictamente literario sin recurrir a textos filosóficos. Por el contrario, argumentaría, que la CL no ha interpretado satisfactoriamente las paradojas borgeanas; segundo, se podría criticar que solamente a raíz de la lectura filosófica se le ha imputado a Borges algo que le es extraño, esto es, una interpretación arbitraria y hegemónica que privilegia un pensamiento europeo occidental, es decir, una interpretación hegemónica que descontextualiza la obra de Borges. Podría ser, no obstante este tipo de reservas vale para todo tipo de aproximación interpretativa. Ahora bien, ¿cómo se decide *la verdad* de una interpretación, para no caer en un relativismo desenfrenado? A mi parecer existe solamente una solución, una inmediata y otra a largo plazo: dentro de una ciencia transversal no existe *la verdad*, sino una *verosimilitud científica*, es decir, la capacidad de convencer a otro sujeto de lo propuesto, y si no de inmediato, en un proceso de debate.

El problema de la ficción como algo literario pasa a ser en Borges un problema de sistemas de construcción y, en ese momento, nos enfrentamos a un problema matemático, físico y filosófico. La paradoja, en este caso, la podemos interpretar recurriendo a parámetros filosóficos dentro de la filosofía postmoderna y, sin el contexto epistemológico postmoderno, no podríamos entender el contexto de argumentación de Baudrillard, Foucault o Deleuze, ni muchos menos ayudarnos a resolver esta paradoja borgeana.

Un segundo ejemplo. Cuando Borges en *El tamaño de mi esperanza* habla del criollismo, lo hace fuera de las normas establecidas, no entiende ni un término nacionalista-progresista (con la mirada hacia Europa) ni una forma nacionalista-esencialista local. Lo entiende como “conversador del mundo” (1926/1994: 14), para luego, años más tarde, en “El escritor argentino y la tradición” afirmar que

[...] nuestro patrimonio es el universo; ensayar todos los temas, y no podemos concretarnos a lo argentino para ser argentinos: porque o ser argentino es una fatalidad y

en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara

y “[c]reo que si nos abandonamos a ese sueño voluntario que se llama la creación artística, seremos argentinos y seremos, también, buenos o tolerables escritores” (OC, I: 274). Borges está allí tratando no solamente un fenómeno literario, sino un problema de la teoría de la cultura. Lo que Borges desde un comienzo está haciendo (e incluyo aquí también *Inquisiciones* de 1925, y *El idioma de los argentinos* de 1928; *Evaristo Carriego* 1930 e *Historia universal de la infamia* 1935) es redefinir un territorio cultural desde su enunciación que se encuentra en las orillas en sentido menos geográfico, sino altamente semiótico y epistemológico; se encuentra entre-medio, en una simultaneidad del aquí y del allá, de la que Bhabha habla en *The Location of Culture* en términos de “in-between”, “mimikry”, “unhomely”. Borges se está ubicando, tanto en lo que respecta a la tradición literaria y cultural argentina como a la europea, en un espacio intermedio de permanente negociación de identidades culturales y rompiendo con todo tipo de normas de valorización estética (canónica) de obras e iniciando con esto un debate que luego se va a conocer como postmodernidad (bajo la fórmula de “double codification”; Fiedler) y como postcolonialidad (‘contra-escritura-re-escribir’/‘*Wider-/ Wiederschreiben*’). Para poder comprender la dimensión en que Borges se movía, no basta reconstruir tan sólo su contexto local inmediato o su contexto literario internacional, sino que hay que ubicarlo dentro de un planteamiento teórico actual que requiere otra competencia que la de la CL.

Un último ejemplo lo tomamos de *Yo el supremo* de Roa Bastos. Sabemos que esta novela es la primera –o una de las primeras, en todo caso de carácter paradigmático– en producir un tipo de discurso que se ha venido llamando “nueva novela histórica”. Este texto sobrepasa cualquier intento de interpretación dentro de los cánones de la CL ya que éste ni siquiera está dialogando con el género tradicional de la novela histórica, sino directamente con la filosofía o teoría del discurso histórico y con textos historiográficos concretos (sobre la historia y persona de Gaspar de Francia). Es un texto que rompe con todos los cánones narrativos tradicionales, donde existe un número considerable de textos, voces y perspectivas. Roa está tratando problemas fundamentales tales como la construcción histórica (1974/²1982: 15-16), el estatus no mimético de la literatura, la problemática relación entre oralidad y escritura (1974/²1982: 41). Estos temas se encuentran igualmente en *Vigilia del Almirante* (Roa Bastos 1992: 65-66): el problema de la representación y su ausencia (1974/²1982: 23), la imposibilidad de una significación fija, etc. (cfr. 1974/²1982: 69).

Se podría argumentar que he tomado como ejemplos novelas que exigen un contexto epistemológico-teórico cultural para su interpretación, pero que no son representativas para la novela o literatura en general. Diría que los textos elegidos son los más evidentes por la forma explícita en que se tratan una serie de aspectos centrales de la cultura, pero existe ese nivel implícito que se encuentra en muchísimos otros textos.

Lo importante por señalar es que existen momentos determinados en los cuales se producen coyunturas de ciertos fenómenos que luego son tratados por diversos discursos, de allí también la necesidad de sobrepasar los estrechos márgenes de la

propia disciplina. El texto como “novela histórica” produce un discurso que transporta un conocimiento y una perspectiva al saber histórico en general y no está subordinado al discurso historiográfico científico, ni es menos verdadero que éste: es otro tipo de discurso con su propio tipo de verdad.

Además, las partes por tratar de la transmedialidad y del cuerpo nos demostrarán que, por ejemplo, en campos tradicionales de la CL, como son el drama y el espectáculo teatral, requieren y exigen una ampliación de la disciplina.

2.3.2 Consecuencias de la TC para el currículum y para la institución

Los estudios de literatura (u otros) futuros no deberían concentrar sus esfuerzos sólo en entregar a los estudiantes un conocimiento de la historia de la literatura, de hacerles leer un número determinado de obras de diversos períodos –que pertenecen a un canon relacionado con un tipo de construcción teórica– o de hacerles analizar la estructura de las obras como fundamentalmente se imparte. Esto se debe hacer en un primer paso, para obtener algunos instrumentos sólidos de desenvolvimiento. Lo principal, me parece, es darles una *competencia discursiva*, esto es, posibilitarles el *dominio de instrumentos* que les permitan analizar y comprender los *sistemas*, los tipos de organización, de pensamiento y de saber que encierra un discurso determinado, aquello que lo origina y le da su especificidad (a esos discursos, no a la disciplina), partiendo de diversas teorías y de diversos productos culturales.

1. En un primer nivel habría que establecer un conocimiento base del objeto del cual se parte, por ejemplo, de la literatura. Cuáles serían en suma los aspectos fundamentales que se deben conocer y dominar cuando un académico –cualquiera que éste sea– quiere hacer una serie de presuposiciones sobre aspectos determinados basado en textos literarios:
 - nivel del discurso (como ‘dispositivo’ donde radica la organización temporal; como ‘*elocutio*’ donde radican los diversos tipos de narradores, ‘*point of view*’ o los diversos modos de narración (‘*narration*’/‘*telling*’, ‘*representation*’/‘*showing*’)
 - nivel de la historia y de los personajes (‘*inventio*’)
 - relaciones intertextuales: parodia, travestismo, ironía... (como las ha establecido, por ejemplo, Genette en *Palimpsestes*)... .
2. En un segundo nivel habría que establecer cuáles son los aspectos fundamentales que se están discutiendo internacionalmente y cuáles son aquellos que conciernen a una determinada región, cultura y momento histórico. Temas tales como ‘Nación’, ‘Identidad’, ‘Poder’, ‘Violencia’, ‘Sexualidad’, ‘Deseo’, ‘Cuerpo’, ‘Virtualidad’/‘Realidad’, ‘Medialidad’/‘Migraciones’, ‘Hibridez’/‘Alteridad’/‘Diferencia’, ‘Género’, ‘Historiografía’... serían algunos de los puntos de partida.

3. En un tercer nivel habría que especificar y entrelazar ciertos módulos como lo son las culturas del Caribe o las culturas andinas, las culturas afro-lusitanas, etc.
4. En un cuarto nivel habría que especificar fenómenos concéntricos a regiones internas de un mismo país, ya que el fenómeno cultural en São Paulo, por ejemplo, es otro y muy diferente al de Bahía, etc.
5. En un quinto nivel se deberían enfocar problemas de hibridación del Caribe o Brasil con aquellos, por ejemplo del Magreb, del Subsahara, para así obtener una base de datos más amplios (contexto de estudio de campo) y sacar conclusiones sociológicas, históricas o antropológicas (contexto epistemológico-teórico-cultural).

Podemos resumir estos cinco niveles en tres tipos entrelazados de teoría e investigación:

1. Una teoría *transversal* que sea capaz de considerar e integrar aquellos elementos básicos para la investigación, análisis, descripción e interpretación de fenómenos –en general de objetos culturales–, que trascienden a la especificidad del objeto (nivel de principios constituyentes de base).
2. Una teoría *transversal* que se concentre en la especificidad de diversos textos/discursos (nivel de objetos textuales/discursivos).
3. Una teoría *transversal* que se concentre en estudios de campo (nivel socio-histórico-topográfico).

Las consecuencias para la institución son más que evidentes: la práctica académica ya lo ha manifestado desde hace bastante tiempo: la estructura de institutos (“departamentos”) no corresponde al desarrollo científico actual y creo, además, que las facultades como hoy están organizadas imponen una serie de limitaciones y dificultan en forma grave el desarrollo científico, ya que todo desarrollo que vaya contra los intereses creados de un *statu quo* determinado es considerado como un peligro. Más bien, las facultades deberían tener una organización flexible/permeable que permita por una parte conservar intereses históricamente legítimos y dar lugar a nuevas ideas y formaciones. Si existe consenso en que la cultura se debe entender como un proceso de global circulación, transformación y reinención permanente de muy diversos objetos culturales, y que se debería desarrollar un tipo de ciencia que concordase con esta característica del objeto, de la misma forma, las instituciones deberían obedecer en su articulación interna a semejante consenso.

Muchas de las reformas universitarias (y todas las que he vivido) fracasan por lo general en el intento de conectar la organización de la ciencia con la organización institucional y los resultados que quedan son de tipo formal y por esto prescindibles¹⁴.

14 Éste es exactamente el caso fatal de las actuales “reformas universitarias” en Alemania tanto en el nivel federal (“Bund”) como en el estatal (“Länder”) que no llevarán a ningún cambio de orden sustancial, ni mucho menos harán una contribución a mejorar el rendimiento y nivel, que ya es, por lo demás, bastante alto.

Un concepto –como el aquí planteado– facilitaría la reducción de los resquemores de la presunta desaparición de los estudios de literatura, y ayudaría a que la CL se convirtiera en una ciencia obsoleta, a que se produjera un desplazamiento de intereses a favor o en contra de algún tipo de discurso y se llegaría así a una convergencia de intereses basados no en disciplinas o derechos creados, sino en intereses científicos que la comunidad científica debería definir cada vez.

Más bien, la literatura comparada es la disciplina más afectada y quizás en peligro de disolución ya que tenía su legítima función (aunque fuese casi siempre dentro del contexto de la CL). Con el advenimiento de los EC y dentro de la concepción de una TC del tipo aquí bosquejado, que pasaremos a describir en forma más detallada, me parece que la comparatística tendrá serios problemas de legitimación.

Para concluir pasamos a la segunda sección de nuestro trabajo con el fin de proponer algunos materiales para enfrentar teóricamente el fenómeno de la hibridez como un tipo de teoría transversal focalizada en la transmedialidad, cuerpo y sexualidad.

3. ‘Hibridez’ – ‘transversalidad’ – ‘transmedialidad’ – ‘cuerpo’/ ‘sexualidad’

A continuación quisiera fundamentar teóricamente lo planteado partiendo de dos conceptos que ubicamos en un macronivel: primero, los de ‘hibridez’ y de ‘transversalidad’ y segundo, en micronivel, los de ‘transmedialidad’ y ‘cuerpo’/‘sexualidad’.

Una concepción de orientación *‘transdisciplinaria’* en el contexto de una amplia semiótica de la cultura y de la teoría de la cultura es imprescindible porque problemas de construcción teórica o de reformulación de una nueva categoría de disciplina pueden ser tratados en forma adecuada solamente si se superan los límites de países, autores y disciplinas. Esta perspectiva contribuye así a colocar la cultura y sus diversas manifestaciones en un amplio contexto epistemológico y a liberar, por ejemplo, a algunos sectores de la cultura latinoamericana, de la literatura o del teatro, de lo ‘exótico’ y de lo ‘mimético-reproductivo’. Es decir, estos objetos culturales se pueden liberar de una mirada e interpretación hegemónica (eurocentrista) –aún fuertemente existente– y permitir de esta manera discutirlos en un contexto internacional como producto de una rica e innovativa tradición.

Una aproximación transdisciplinaria tiene como finalidad la superación de los límites de la propia disciplina y emplear otras disciplinas tales como las ciencias históricas, de la cultura, de los medios de comunicación, la filosofía o sociología... como ciencias auxiliares para así confrontarse con manifestaciones culturales de tal forma que pueda dar respuesta a lo que está sucediendo hoy, y permita entrelazar recíprocamente tanto el objeto de investigación como la teoría. Además, la aproximación transcultural contribuye a superar barreras culturales o al menos a reflexionar sobre ellas y, con esto, superar prejuicios eurocentristas evidentes, aun cuando éstos hoy en día se manifiesten en forma más sutil y velada.

Esta aproximación requiere la conexión y reorganización de diversas disciplinas, de diversas teorías y prácticas en el trato de objetos culturales en un mundo global debido a su carácter público, ritual y gestual. A raíz del estatus híbrido de las culturas, en particular de aquellas como la latinoamericana, sus elementos constituyentes deben ser revisados.

Los criterios de hibridez, transversalidad, transmedialidad y cuerpo fomentan un análisis e interpretación transdisciplinaria, transcultural y transtextual, por ejemplo, el diálogo entre diversos códigos culturales y estéticos de la cultura latinoamericana, europea, norteamericana, afro-americana, africana, musulmana o asiática.

El especial trato que le damos al diálogo transtextual y transcultural abre la posibilidad de un amplio contexto de argumentación y reflexión para la interpretación de diversos objetos culturales en general y para la consideración de diferencias culturales en particular, como también para determinar la función de ciertos discursos (por ejemplo, aquellos 'postmodernos'/'postcoloniales', sobre poder, sexualidad, cuerpo, deseo, identidad, géneros, deconstrucción, nomadismo, etc.).

Los términos '*función*', '*transformación*' y '*translación*' ('*traducción*') son parte central de cualquier investigación que esté relacionada con procesos culturales porque no implican solamente momentos sincrónicos, sino al mismo tiempo diacrónicos que se condensan en puntos de entrelazamientos y cruces, concretizándose en el artefacto cultural y adquiriendo una sólida representación social y estética. El momento diacrónico se debe considerar no como una linealidad de eslabones de acciones causales, sino como una descentración temporal, lo cual García Canclini (1990/1992/²1995: 15, 72 ss.) define como "heterogeneidad multitemporal" o Rincón como "la no simultaneidad de lo simultáneo" (1995).

3.1 Algunos conceptos fundamentales

3.1.1 'Transdisciplinarietà', 'transtextualidad', 'transculturalidad'

El cuestionamiento del Logos occidental y su inherente dualismo, como así también las categorías 'Origen' y 'Verdad' en su sentido absoluto, significan la finalización de los discursos metanormativos, produciendo profundas consecuencias para los estudios culturales y sociales. Este cuestionamiento desarrolla un diálogo postcolonial desde donde se producen reformulaciones, recodificaciones y reinenciones del propio contexto cultural en diálogo con las culturas hegemónicas, llevándose a cabo en tres áreas o estrategias: la '*transdisciplinarietà*', la '*transtextualidad*' y la '*transculturalidad*'¹⁵. Estos términos con el prefijo '*trans*' representan una ampliación y des-

15 El término 'transtextualidad' es empleado ya por Genette (1982: 7 ss.), García Canclini (1990/1992/²1995: 15) y Rincón (1994-1995: 8) en la extensión aquí utilizada por nosotros. También Balme (1995: 7) habla de "comunicación transcultural". Una importante contribución, de la cual tomamos nota cuando este trabajo ya estaba terminado, es la de Welsch (1997) y la de los trabajos de ese volumen misceláneo en su totalidad.

limitación de aquellos con el prefijo ‘*inter*’ ya que se ubican en un supranivel epistemológico (vid. más abajo).

Bajo ‘*transdisciplinaridad*’ entendemos, por una parte, el recurso a modelos de diversa proveniencia disciplinaria y teórica (teatral, histórica, antropológica, sociológica, filosófica, estructural, postestructural, teoría de la comunicación, etc.) o a unidades o elementos particulares de éstos al servicio de la apropiación, decodificación e interpretación del objeto analizado. El término de transdisciplinaridad tiene poco que ver con aquel tradicional de la comparatística e interdisciplinaridad ya que allí los métodos de la propia disciplina de base no son trascendidos, sino que más bien incluye y conlleva las diversas recodificaciones, ya que el empleo de postulados e instrumentos de otras disciplinas implican siempre una *de* y reterritorialización de éstos.

Bajo ‘*transculturalidad*’ se puede entender el recurso a modelos, a fragmentos o a bienes culturales que no son generados ni en el propio contexto cultural (cultura local o de base) ni por una propia identidad cultural, sino que provienen de culturas externas y corresponden a otra identidad y lengua, construyendo así un campo de acción heterogénea. Para la descripción de un proceso semejante se presenta el prefijo ‘*trans*’ –a raíz de su carácter global y nómada y por la superación del binarismo que este término implica– como más adecuado que el de ‘*inter*’, tan empleado en las ciencias culturales desde comienzos de los noventa. Especialmente en la cultura, la circulación de distintos códigos culturales es de tal diversidad y conoce una enorme rizomatización que no se puede tratar en forma dialéctica, como más adelante lo demostraremos al discutir el concepto de la hibridez¹⁶.

Nuestro término de ‘transculturalidad’ se asemeja al de Fernando Ortiz (1983: 86, 88) solamente en el sentido de entrecruces de culturas, pero epistemológicamente se diferencia de aquél primero en cuanto el nuestro no tiene ese carácter temporal de “tránsito” o “transitivo” y, segundo, en que el término de Ortiz está basado en oposiciones binarias ajenas a nuestro término, ya que él define “transculturación” como “desculturación” e “inculturación”, es decir, como un proceso de “pérdida o desarraigo de una cultura precedente” (ibíd.: 90) que luego da paso a una nueva cultura que él llama “neoculturación” como resultado de ese proceso de transculturación. Por esto, aquí se trata de un “proceso unilateral”, como recalca Schmidt (1994-1995: 193), mientras que nuestro término de ‘transculturalidad’ no implica pérdida o cancelación de lo propio, ni tampoco resultado definitivo sintético homogeneizante de la cultura, sino un proceso continuo e híbrido, e hibridez es lo contrario de pensar la cultura como algo homogéneo y jerárquico que resulta de una modernidad elitista y altamente cognitiva o de las vanguardias europeas (cfr. Rama 1982: 218 *passim*). Además, los términos de ‘pérdida’ y ‘desarraigo’ implican partir de la concepción de que existen culturas “puras” y, en el caso de “entrecruces”, una destrucción de culturas. Valioso es en Ortiz –de cualquier modo– que él emplea el término de ‘transculturación’ como

16 Desistimos del empleo del término ‘*Multiculturalidad*’ ya que está cargado de diversas implicaciones negativas, tanto políticas como ideológicas.

un elemento global y central para caracterizar el proceso histórico, cultural, étnico, económico... de la formación de Cuba, que vale en menor o mayor grado para toda Latinoamérica (y para muchas otras regiones del mundo) y relacionado a lo que luego García Canclini denomina “heterogeneidad multitemporal” y Rincón “la no-simultaneidad de lo simultáneo”¹⁷. Nuestra concepción de ‘transculturalidad’ es una categoría que hace frente hoy a las grandes migraciones y entrecruces culturales donde hablar de “destrucción” sería quizás inadecuado: mejor sería hablar de des y reterritorializaciones.

Este proceso está estrechamente relacionado con la ‘*transtextualidad*’ en cuanto se trata del diálogo o de la recodificación de subsistemas y campos particulares de diversas culturas y áreas del conocimiento, sin que en este proceso se comience preguntando por el origen, por la autenticidad o la compatibilidad del empleo de unidades culturales provenientes de otros sistemas. Simplemente su aspecto estético, su función social (y no su prefiguración) y su productividad representan el punto central de atención. Algo semejante es válido para el empleo de disciplinas científicas “auxiliares”, que no son parte de la especialización. Se trata de un concepto de ciencia como diálogo, como punto de cruce o de entrelazamientos, como resultado de un *parcours* que está solamente al servicio del enriquecimiento de la interpretación.

El prefijo ‘*trans*’ no implica una actividad que diluya u oscurezca las diferencias culturales para luego conducir las a un principio de producción sin rostro, dominado por un tipo determinado de mecanismos de la globalización. Sin embargo, también a través de la globalización se desafía la manifestación de la diferencia y alteridad (vid. más abajo). El prefijo ‘*trans*’ no se refiere a una nivelación de la cultura ni favorece el consumo, sino que se entiende como un diálogo desjerárquizado, abierto y nómada que hace confluir diversas identidades y culturas en una interacción dinámica (vid. también Kraniuskas 1992: 143-145).

3.1.2 ‘Translación’ (‘traducción’), ‘transformación’ y ‘función’

Estos tres términos incluyen complejos procesos sociales, culturales, pragmáticos, semánticos y mediales. Preferimos el término ‘*translación*’ al de ‘*traducción*’ ya que este último implica especialmente aspectos lingüísticos, semánticos y pragmáticos, que en nuestro contexto también son de central importancia, pero que abarcan sólo una parte de un proceso de translación. El término de translación tiene un mayor

17 En todo caso, la definición de ‘transculturación’ de Ortiz es, desde un punto de vista histórico, plenamente válida. El Descubrimiento y la Conquista de América son en un primer lugar destrucción y eso hasta la época colonial. La definición de ‘transculturación’ también varía en Ortiz, ya que por momentos parece estar hablando de recodificaciones, esto es, a la vez de la inclusión de elementos propios y nuevos, en particular cuando se refiere a un “[...] doble trance de desajuste y reajuste [...] al fin, de síntesis de *transculturación*” (ibíd.: 7). He aquí también otra diferencia: nuestro término no implica una “síntesis”, sino una tensión (no dialéctica) entre diversos elementos dentro de una estrategia de hibridación.

campo de aplicación, abarca también aquellos antropológicos, étnicos, culturales, filosóficos, históricos, mediales y gestuales.

Mientras que la translación se puede considerar como un acto global en cuyo transcurso diversas unidades culturales se mueven de un contexto 'x' a uno 'y', se trata en el caso de la '*transformación*' de cambios concretos, por ejemplo, en el campo lingüístico, cultural o pragmático-semántico. Se refiere al paso de una lengua a otra, a la transformación de códigos y a la forma de representación de su localidad cultural, desde donde se piensa y habla. El paso de un texto o acto codificado a otro, del texto a la representación, del director al actor y del autor al público implica serias transformaciones en todo nivel¹⁸.

El fenómeno de la translación con sus conllevadas transformaciones y cambio de funciones abarca tanto la teoría como la práctica de la cultura en sus diversos campos. Como en la hibridez –que también abarca diversos medios tales como los antropológicos (el encuentro entre diversas culturas y sistemas), los estéticos (diversos recursos a géneros y formas de expresión), los transmediales (recurso a diversos tipos como proyecciones de video, diapositivas, inclusión de monitores de TV, danza, artes plásticas, etc.), los filosóficos (simulación, rizoma)–, se debe analizar el cómo, el por qué y el para qué del empleo de estos medios que son de gran importancia cuando no se reducen a meros efectos estéticos (esteticismo).

La pregunta de la translación bajo la perspectiva de la hibridez y de la transmedialidad implica también el aspecto de la recepción, es decir, de qué manera se inscribe en la translación una forma de mediación que apunta a un público y cultura determinados. Siendo la cultura un evento público, un lugar de mediaciones directas, es a su vez representación de sí misma (autorreferencial), y con ello un punto entrecruzado de procesos culturales. La totalidad del proceso de escenificación es un factor esencial de translación ya que aquí se determinan todos los constituyentes que se inscriben transmedialmente en las representaciones culturales. Dentro de la translación se deben abarcar, en nuestro contexto, problemas y aspectos que se encuentran relacionados con procesos de hibridación, con estrategias de 'altaridad', es decir, con la inclusión de materiales codificados culturalmente y provenientes de diversas mediaciones.

3.2. 'Hibridez' y 'estrategias de hibridación'

Tan sólo la mención del término 'hibridez' y otros relacionados con éste, como la descripción de estrategias de hibridación, ofrece las primeras dificultades para su empleo, ya que existen diferencias en cuanto a su intención, extensión, similitud y relación con términos vecinos. Además, el término de hibridez proviene de diversas disciplinas y de diversos contextos de argumentación. Mas las diversas denotaciones

18 Deslimitamos el término 'texto', ampliando su sentido a cualquier tipo de expresión semiótica, sea ésta escrita, oral, iconográfica, kinésica, performativa u otra.

tienen, a pesar de todo, una base epistemológica similar y apuntan a fenómenos similares. Para poder lograr una *operacionalidad* del término hibridez, éste debe ser estructurado y definido en ciertos contextos. Cualquier investigación que parta del fenómeno de la hibridez y de actos transculturales de comunicación deberá, antes que nada, solucionar este problema de definición y deberá proponer una concepción epistemológica para evitar aplicaciones contradictorias o superpuestas.

Las concepciones de hibridez y sus estrategias se pueden resumir en el nivel del objeto en los grupos siguientes¹⁹:

- a) Hibridez es entendida como la difícil y compleja conjunción de culturas, religiones y etnias...
- b) Hibridez se entiende también como el empleo de diversos sistemas de signos lingüísticos y no-verbales tales como multilingüismo, Internet, video, film, pintura, mundos digitales y virtuales, electrónicos, sistemas de máquinas (Cyberspace, por ejemplo).
- c) Hibridez como el entrecruce de sistemas antropológicos y sistemas discursivos tales como el sistema homeopático y el feminista, el gay o el histórico.
- d) Hibridez como una categoría de 'teatralidad'.
- e) Hibridez como un tipo de ciencia "transversal", esto es, como una actividad transdisciplinaria.

Lo primero que constatamos es que hibridez significa un movimiento nómada de fenómenos culturales con respecto al 'Otro' y a la 'Otridad', es un movimiento recodificador e innovador entre lo 'local' y 'lo externo'. Entendida la hibridez de esta forma evita reducciones esencialistas, el determinar la diferencia y la alteridad en un nivel ontológico prefigurado y posibilita llevar estas dos categorías a una 'diferancia' y una 'alteridad', con lo cual se pueden entender diversas formaciones discursivas como deconstrucción y recodificación de "metadiscursos" oficiales y normativos.

Un buen ejemplo para un primer acercamiento o una primera descripción de la hibridez con relación a la transmedialidad y diversas formas de representación lo encontramos en la portada del libro *Culturas híbridas* de García Canclini. Se trata del montaje que junta una pintura de Luis Felipe Noé con una fotografía de Lourdes Grobet y muestra a personas en la playa en Tijuana, en la frontera entre México y EE.UU. La pintura está constituida por una tela de colores que se encuentra colgada en una especie de andamio o de ventanas de metal con cuatro entradas; la tela se desborda más allá de ese andamio, hacia el exterior, lugar en el que se crea un espacio virtual donde se ubica la fotografía. Hibridez se da aquí en diversos campos y en diversos niveles: por una parte consiste en un entrelazamiento (no en una síntesis) de diversos códigos en el nivel del productor que transporta un tipo de cultura, una historia y constelación social. En el nivel del medio de comunicación se encuentran la pin-

19 Para un panorama de los campos y términos de la hibridez, cfr. Schneider/Thomsen (1997).

tura y la fotografía; en el nivel del objeto confluyen la pintura abstracta y la representación realista de individuos que se entretienen en la playa. Un objeto es unidimensional, el otro pluridimensional. La foto narra una historia de migración, de las orillas (así también de opresión, explotación, persecución y discriminación); la pintura se desenvuelve en un espacio estético-virtual que permite incorporar rizomáticamente otras formas de representación/expresión. La narración en la foto representa icónicamente el nomadismo y la hibridez en la ‘frontera’/‘orilla’, ya que la cerca de metal es la línea de demarcación que separa México de EE.UU., y aquí se ha permeabilizado. Tanto la foto como la pintura constituyen un espacio virtual y de simulación donde se diluyen las oposiciones binarias. De allí que en Tijuana la identidad sea indefinible según parámetros unívocos o monocausales: ésta es descrita como “posmexica, prechicano, panlatino, transterrado, arteamericano [...]” (García Canclini 1990/1995: 302).

Podemos establecer el siguiente modelo o sistema para la hibridez:

a) Hibridez como categoría epistemológica

El término *hibridez* —en la teoría de la cultura general y en Latinoamérica particularmente empleado en forma equivalente al de ‘heterogeneidad’ (cfr. Balme 1995; Brunner 1986: 178, 180)²⁰— incluye en su concepción también los términos de *différance* (castellano: ‘diferancia’) y *Altarity* (castellano: ‘altaridad’), como veremos más adelante.

Hibridez como categoría epistemológica significa pensar el mundo, organizar el conocimiento y las ciencias, organizar la vida de una forma antilogocéntrica, como un viaje, como una búsqueda. La estrategia o el proceso de *hibridación* como categoría epistemológica opera dentro de una perspectiva diacrónica basándose en la *diferencia* y la *alteridad*, desde el Descubrimiento hasta el fin de la modernidad (mitad del siglo XX), y como *diferancia* (en el sentido derridiano de la *différance*) y de la *altaridad* (en el sentido de *Altarity*, como en parte lo entiende Taylor 1987).

Bajo ‘diferancia’ se puede entender, en el contexto del presente trabajo considerando además aspectos sincrónicos y diacrónicos, una aproximación a la Otredad de la razón y de la historia, es decir, a una lógica de la ‘transversalidad’, ‘suplementariedad’, del ‘pliegue’, ‘repliegue’ (*replioiement*), ‘arruga’ (*pli*), ‘injerto’ (*greffe*), el rodar de unidades culturales que no se dejan reducir ni a un origen cultural o étnico único; se trata de unidades que se resisten a ser asimiladas por estructuras superiores, ni a una diversificación sin identidad. La resultante proliferación discursiva (*trace*) no conduce a una concepción del Otro como diferencia/exclusión, sino a una negociación de la Otredad, a una estrategia de la ‘diferancia’. Ésta no constituye una contradicción dialéctica en el sentido de Hegel, sino que marca el límite crítico de la idealización y de la superación (*Aufhebung*), reinscribe las contradicciones y no las

20 Para una panorámica al respecto vid. A. de Toro (1999a).

homogeniza, no las sintetiza, ni las adapta. Este tipo de pensamiento, que *'perlabora'* (*'verwindet'*) el dualismo logocentrista del pensamiento occidental y que describe en especial nuestra condición actual, siendo fundamental para los procesos de transculturalidad y globalización, se encuentra en estado germinativo en algunos discursos premodernos y se desarrolla luego en el discurso moderno de Latinoamérica.

La *'diferancia'* se puede entender dentro de la semiótica de la cultura y en el nivel de la representación como *'categoría sémica'*, que proviene de un campo en el cual se establecen los principios de la descentración de un pensamiento antilogocentrista y antidualista.

Definiendo *'diferancia'* como la deconstrucción de un Logos metafísico de origen occidental, podemos entender el término de *'altaridad'* como una *categoría operacional* de la diferencia para la descripción de encuentros concretos y heterogéneos. *'Altaridad'* es una categoría operacional que proviene de la filosofía, pero marca el proceso de la negociación de la diferencia cultural. No se trata pues, insistimos, de una superación hacia un nivel más elevado (*'Aufhebung'*) ni de asimilación. Bajo negociación podemos entender un acto de apertura de complejísima naturaleza y no libre de conflicto. Este movimiento implica reciprocidad. La alteridad se potencia en los discursos premodernos y de la modernidad a raíz de violentos encuentros (descubrimiento, colonización, neocolonización) de diversos sistemas religiosos, políticos, sociales, étnicos y culturales. En este contexto se debe investigar si es que se trata de una acción de violencia lo que marca y reafirma la diferencia o si es que se desarrollan formas incipientes de *'altaridad'*.

La *'altaridad'* rinde cuentas como forma operativa a las discontinuidades y rupturas de la historia y de la cultura que supeditadas a un concepto teleológico, normativo y causal fueron subyugadas o dejadas fuera de consideración. *'Altaridad'* puede por esto ser definida además como un **archisemema** en cuanto pone a disposición estrategias discursivas para encuentros culturales y para la Otredad.

'Hibridez' puede ser finalmente entendida dentro de la semiótica de la cultura como un **archilexema** que relaciona y conecta elementos étnicos, sociales y culturales de la Otredad en un contexto político-cultural donde poder e instituciones juegan un papel fundamental. La hibridez está constituida por la *'diferancia'* y la *'altaridad'*. La hibridez contiene además otro componente que es de tipo *étnico-etnológico* proveniente de un pensamiento no occidental, que está acuñado por un tipo diverso de racionalidad, realidad e historia. Con esto, hibridez es un término englobalizador que incluye otras subformas del trato de la Otredad tales como *'mesticismo'*, que se refiere en primer lugar a una mezcla de etnias, o como el de *'sincretismo'*, que por lo general se refiere a mezclas religiosas o culturales, pero también étnicas y todo tipo de superposiciones.

La estrategia de la hibridez apunta a la *potencialización de la diferencia* y no a su reducción, asimilación, adaptación, en un primer momento. En un segundo momento coincide la estrategia de la hibridación con un *"reconocimiento de la diferencia"*, esto es, con la posibilidad de negociar identidades *diferentes* en un tercer espacio.

Además, la hibridez implica expresar categorías tabuizadas en el debate multicultural como el ‘miedo’ y ‘alienación’ frente a lo extraño, como el reclamo de patria e identidad, pero no en un sentido de exclusión, sino de negociación.

b) Hibridez como categoría científica o como ciencia transversal

Basándonos en el término de ‘razón transversal’ (*transversale Vernunft*) de Welsch (1997) concebimos hibridez como un tipo de acercamiento científico transdisciplinario que consiste en el empleo de diversas teorías independientemente de su lugar de origen, entrelazadas, interrelacionadas y dependientes unas de las otras. La transversalidad o hibridez científica se entiende como *productividad* de una teoría, o de elementos de una teoría, siendo esto lo básico para su elección y no su lugar de origen. Bajo ‘productividad’ teórica entendemos la *potencialidad* de explicación que nos ofrece el instrumental teórico elegido y su *recodificación* dentro del lugar geopolítico-cultural de aplicación con respecto al objeto a tratar. Si el objeto cultural contiene tanto elementos locales como translocales, la teoría podrá difícilmente operar de otra forma. La cultura o una buena parte de ella, por lo demás, ha operado siempre de una forma transcultural y ajerárquica; se podría sostener que cultura o literatura se definen por esta transculturalidad, descentración y nomadismo, y por habitar muchos espacios a la vez, una evidencia a la que alude García Canclini (1996: 85):

But there is nothing new in saying this, since it has always been apparent in cultural processes that circulate messages, from ‘high’ art to the ‘popular’, that then pass through the media and become popular culture, whilst all the while being re-elaborated and re-cycled throughout this process.

Se trata, pues, de ciencias de pasajes y de intersecciones.

c) Hibridez como categoría y estrategia cultural

Hibridez, entendida como la difícil y compleja conjunción de culturas, religiones y etnias, como la potencialidad de la diferencia, esto es, como el reconocimiento y la negociación de la diferencia en un territorio común, es un acto de comunicación transcultural de la ‘Otridad’, de la recodificación e reinención del otro, de la negociación entre lo ‘propio’ y lo ‘extraño’, entre lo conocido, lo habitual y lo desconocido e inhabitual, entre lo heterogéneo y lo uniforme, entre el esencialismo, la hegemonía y la diversidad. La estrategia de la hibridez es la superación de semejantes oposiciones construidas como unidades ontológicas invariables. Hibridez es pues una estrategia de la alteridad y de la altaridad, de la *negociación* (cfr. Bhabha 1994) de diversas identidades y espacios dinámicos siempre activos; es el complejo y muchas veces angustiante proceso de *Sich-dem-Anderen-Aussetzen*, de “exponerse al otro” que tiene lugar en las orillas, donde orillas no significan necesariamente una topografía al margen o marginación, sino espacio abierto de articulaciones, representaciones y negociaciones de nuevas formaciones culturales o cartografías en las que deterrito-

rializaciones y reterritorializaciones, recodificaciones y reinventiones culturales tienen lugar y en donde identidades diversas construyen su 'unhomely home' o 'home in-between'. Por esto, el término cartografía es un territorio por hacerse, 'movedizo'. Hibridez es el reconocimiento del Otro como Otro diferente con los mismos derechos de habitar un territorio sin el dictado de la asimilación, adaptación y subyugación, pero sí en un proceso de negociación. Hibridez es la conciencia de que el simple encuentro con el Otro significa un desplazamiento de lo propio y lo extraño; es la conciencia de la imposibilidad de la presuposición de identidades puras –resultado de construcciones esencialistas y hegemónicas–; es la conciencia de que el término cultura ya excluye cualquier unilateralidad. Hibridez como *diferancia* y *altaridad*, como 'Otreidad', implica un permanente oscilar que no exige una forma específica ni esencial del ser, sino que excluye una regulación normativa; es el término opuesto a una cultura imperante (una cultura predominante) o a la fórmula peyorativa de 'mezcolanza' de razas. Asimismo es la estrategia opuesta a la noción de 'tolerar' a los extranjeros, es el opuesto al término 'extranjero' que semánticamente ya marca la exclusión. Términos como 'adaptación', 'asimilación' revelan en el discurso político un pensamiento en categorías de propiedad, de exclusividad de lo 'propio' y determinan una jerarquía de la cultura propia, de la cultura-base como superior a la extranjera, inmigrante, que revela además una desprivatización, una desposesión, un desprendimiento de ésta. Hibridez es la estrategia que manifiesta que gran parte de los conflictos religiosos y étnicos –si es que éstos son realmente religiosos y étnicos–, proceden de una ausencia o carencia de reconocimiento social y cultural del 'Otro', por ambas partes, o que surgen entre los que 'están en casa' y aquellos que 'penetran y desean habitar un nuevo territorio'. Habría que indicar que la hibridez como potencialización de la diferencia, en su proceso de negociación y reconocimiento, no consigue negociar todas las diferencias, sino que existe naturalmente un campo de incompatibilidades (en un resto irreducible) que queda como potencial conflictivo. El resultado de los procesos de hibridación no es la asimilación, adaptación, conjunción o compatibilidad entre las culturas, sino una permanente negociación de la diferencia.

Hibridez es, finalmente, otra forma de responder al complejo fenómeno que significa el encuentro de culturas diferentes. Por una parte trata de conectar el pasado para dar respuestas en el presente y no debe ser confundida con los términos vecinos de 'sincretismo' y 'heterogeneidad', ya que éstos por lo general se entienden como el mero hecho de la diversidad religiosa y/o étnica y no implican necesariamente una estrategia o epistemología de la coexistencia en la diferencia/*diferancia*. La hibridez contiene además otro componente de tipo *étnico-etnológico* proveniente de un pensamiento no occidental que está acuñado por un tipo diverso de racionalidad, realidad e historia. Con esto, hibridez es un término englobalizador que incluye otras subformas del trato de la 'Otreidad' tales como 'mesticismo' –relativo en primer lugar a una mezcla de etnias– o 'sincretismo', que por lo general se refiere a mezclas religiosas, culturales, pero también étnicas y todo tipo de superposiciones.

d) Hibridez como forma de organización mediática

La transmedialidad no es una mera agrupación de medios o un acto puramente medial-sincrético, tampoco es la superposición de formas de representación medial, sino que –como en el caso de la hibridez– es un *proceso*, una *estrategia* condicionada estéticamente que no induce a una síntesis de elementos mediales, sino a un proceso disonante y con una alta tensión. Por esto, los campos de la transformación y funcionalidad de elementos mediales gozan de central interés, ya que éstos condicionan de forma decisiva tanto la producción y recepción de productos culturales como su nivel pragmático y semántico. Elementos transmediales implican un procedimiento transcultural, transtextual y transdisciplinario ya que se alimentan de diversos sistemas y subsistemas.

La transmedialidad se da siempre y cuando diversos elementos mediales concurren dentro de un concepto estético, cuando se constata un empleo multimedial de elementos y procedimientos o cuando éstos aparecen en forma de citas, es decir, cuando se realiza un diálogo de elementos mediales y se produce un meta-texto-medial.

e) Hibridez mediática y representación corporal

El cuerpo lo entendemos como una cartografía representacional de la historia, memoria, sexualidad, poder, pasión, violencia, tortura, etc. El cuerpo es una escenificación de sí mismo y punto de partida de un proceso de significación y diseminación; ya no es más una estructura subordinada, metáfora o puente para elementos extraños al cuerpo, sino representación o presentación (*Körperschrift*) (cfr. A. de Toro 2001, 2004). El cuerpo como historia y memoria es el lugar de representación de la historia colonial, punto de compresión o condensación de diversas estructuras, lugar de concretización del deseo (vid más abajo en detalle).

f) Hibridez como categoría urbana de circulación y organización del mercado

La hibridez en este sentido debe entenderse como el enlace de conceptos arquitectónicos con conceptos mediáticos como se presentan en la “arquitectura mediática” o la también llamada “piel digital” <www.digitalehaut.de/www.medienfueralles.de> de Jürgen Meier (Leipzig). En ésta se reflejan en la superficie de edificios proyecciones de luces digitales interactivas o conceptos simultáneos integrados a negocios que son a la vez peluquerías, bares, cafeterías, cafés de Internet, tiendas de venta de celulares, etc.

g) Hibridez como tecnología y ciencia

En este caso se trata de sistemas híbridos que se emplean, por ejemplo, en la cirugía, en la técnica, en las producciones de motores con distintos sistemas combustibles, en

el campo de las prótesis basadas en microchips, en los teléfonos celulares multifuncionales, en el ordenador, etc.

3.3 Ciencia transversal e hibridez

El concepto o la estrategia de hibridez encierra un tipo de construcción teórica que podemos denominar como 'ciencia transversal' muy relacionada con el concepto de 'rizoma' (Deleuze/Guattari 1976), por ejemplo, cuando García Canclini habla del camino a seguir para poder describir hoy adecuadamente la cultura latinoamericana: "necesitamos ciencias sociales nómadas, capaces de circular por las escaleras que comuniquen horizontalmente los niveles" (1990/21995: 15), o "adentro todo se mezcla, cada capítulo remite a los otros, y entonces ya no importa saber por qué acceso se llegó" (ibíd.: 16).

El término de 'transversalidad' acuñado por Welsch (1996) en el contexto de la filosofía y en su esfuerzo de desarrollar un nuevo concepto de racionalidad donde transversalidad se puede describir como un tipo de pensamiento u operación de "cruces", de la "construcción de conexiones transversales entre diversos complejos" (ibíd.: 761) y "diversas formas, intercambio y competencia, comunicación y corrección, reconocimiento y justicia" (ibíd.: 762). Transversalidad "en un sentido genuino no conoce 'principios'" (ibíd.: 763), es decir, no existe una suma de principios prefigurados a priori. Se puede recurrir a diversas teorías sin tener por qué aplicarlas en su totalidad. Bajo 'razón transversal' –dentro de su debate respecto de la crítica contemporánea a la razón– entiende Welsch no un término de razón absolutamente sintetizador 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* y *superposiciones*, de posibilidades de *razón* en permanente contaminación, se trata de *pasajes* 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. (Ibíd.: 761)

Una ciencia transversal hace posible una ciencia que parte de diversos postulados y así motiva "diversas formas de intercambio, competencia, comunicación y corrección, reconocimiento y justicia" (ibíd.: 762). Para la ciencia transversal no se parte de una *prefiguración* teórica, sino de una dinámica abierta y nómada. Esto no implica que un tipo de ciencia transversal no tenga una estructura, una que se concretiza en el momento de decidir qué aspectos teóricos se emplearán para el análisis de un objeto determinado, sin que éstos "constituyan principios. No representan un contenido determinado [...], sino son estrictamente formales" (ibíd.: 764). Un tipo de ciencia y pensamiento transversal tiene una lógica: una de "pasajes", de potencialidades.

El concepto de 'construcción científica transversal' que proponemos describe en el nivel del objeto exactamente aquello que se describe con el término de la hibridez en relación con la conjunción de etnias y en el nivel de la teoría nos ofrece un instru-

mentado para ampliar la categoría de la ‘hibridez’ como una construcción teórica que hasta la fecha faltaba. Este tipo de ciencia transversal obedece así a una ciencia de corte transdisciplinaria para el análisis de la cultura y está legitimada por la simple razón de que productos culturales determinados (teatro, literatura, televisión, arte...) no son otra cosa que una particular concretización de una cultura a su vez transversal, interrelacional, híbrida al fin, como lo es también la cultura latinoamericana:

Hoy concebimos a América Latina como una articulación más compleja de tradiciones y modernidades (diversas, desiguales), un continente heterogéneo formado por países donde, en cada uno, coexisten múltiples lógicas de desarrollo. Para repensar esta heterogeneidad es útil la reflexión [...] del posmodernismo, más radical que cualquier otra anterior. Su crítica a los relatos omnicomprendivos sobre la historia puede servir para detectar las pretensiones fundamentalistas del tradicionalismo, el etnicismo y el nacionalismo, para entender las derivaciones autoritarias del liberalismo y el socialismo. (García Canclini 1990/1995: 23)

Hibridez como transversalidad son dos tipos de estrategias o construcciones que tienen lugar en los puntos-cruces o en los márgenes, en las orillas de una cultura, donde ‘orilla’/‘margen’ no implica siempre y fundamentalmente exclusión/discriminación, sino la articulación de nuevas formaciones culturales. Bajo ‘puntos-cruces’/‘orillas’/‘márgenes’ podemos entender de- y reterritorializaciones semiótico-culturales en las cuales se realizan las recodificaciones y reinenciones. Se trata al menos de dos procesos: de la transposición de una unidad cultural de su lugar habitual a uno extraño, que debe ser nuevamente habitado, y de la mezcla de diversos medios de representación. Los medios masivos de comunicación han dejado atrás ya hace tiempo la ideología esencialista, de lo “puro-propio” como lo constatan reconocidos teóricos de la cultura latinoamericana²¹, inaugurando un irreversible avance que también llega a todos los campos del saber. Lo ‘propio’ de la cultura no se niega de manera alguna y está siempre presente, como lo demuestra la exportación mundial de telenovelas de Brasil, México y Venezuela. A pesar de todos los aspectos negativos que la acompañan, la globalización ha conducido en el campo de la cultura a un aumento de la producción cultural, como constata Ortiz (1988: 182-206). La categoría de hibridez pone de relieve que la idea de una cultura “auténtica” y “coherente” ha sido siempre una ilusión en América del Norte y del Sur; igualmente se manifiesta esto hoy en día en Europa, resaltando que el recurrir a semejante “pureza conlleva el peligro de defender tendencias nacionalistas e ideologías conservadoras”, como justamente anota Rosaldo (1989). La ‘identidad’, lo ‘auténtico’ se negocia hoy en día en la diversidad de las orillas y en los puntos-cruces del encuentro de culturas (y no a través de oposiciones, sino por medio de operadores tales como “allí”, “aquí”, “en medio”, “simultáneamente”): se vive simultáneamente en diversos mundos, en un “intermedio”, en un espacio extra-territorial (cfr. Bhabha 1994; García Canclini 1990/1995; A. de Toro 1999). La desterritorialización exige al mismo tiempo una reterritorialización que

21 Vid. al respecto el panorama en mi trabajo, A. de Toro (1999a).

consiste en hacer habitable el “unhomly”, el “in-between” (Bhabha 1994) a través de ofertas de posibles identidades. La fisura, la negociación cotidiana se transforma en el signo de identidad. Este doble movimiento trae consigo que diferencia y conflicto no desaparecen, sino que se encuentran en un espacio-inter-medio, aquel de la ‘diferancia’ como una rodante suplementariedad para incorporarse en un contexto de la ‘altitud’. De esta forma se puede conectar el nivel de la práctica discursivo-cultural con el nivel social.

Con respecto al pensamiento y al concepto de ‘razón’ postmoderno Deleuze (1968: 3) sostiene que dentro de la pluralidad “toute pensée deviant une aggression”. La pluralidad es una fuente de conflicto permanente ya que las ideas se encuentran en competencia consigo mismas y de allí que Deleuze vea la unidad de pensamiento (de teoría) como un “chaos informel” (ibíd: 356) y Lyotard (1983: 189) entienda bajo el término ‘différend’ el pensamiento como “un archipiélago”, como un grupo de diversas islas autónomas y sin unión alguna y Vattimo utilice el término del pensamiento débil y de la ‘perlaboración’ (*Verwindung*) con lo cual se deja atrás el pensamiento racionalista proveniente de Heráclito, Hegel y los neohegelianos (vid. Welsch 1996: 44-46), donde la pluralidad encuentra luego una reunión armónica a un nivel superior (*Aufhebung*) de Hegel o de la pluralidad como parte de un ‘Mobil’ que se encadena a sí mismo según Habermas (1983: 26).

A saber, Deleuze/Guattari (1976) definen el rizoma basándose en seis principios que traducimos como mejor podemos: la *conexión*, la *heterogeneidad*, la *multiplicidad*, la *ruptura asignificante*, la *cartografía* y la *decalcomanía*. Bajo los dos primeros entienden la proliferación del rizoma en todas las dimensiones del cambio de forma, su accidentalidad, la negación de la formación de árboles genealógicos, del dualismo y de la estructura profunda. No se trata de la codificación de diversos sistemas signícos, sino de fenómenos de diversa naturaleza: biológicos, económicos, políticos, culturales, etc. El tercer criterio lo definen como la *multiplicidad*, entendida como la falta de objeto y de sujeto; lo único posible para su aprehensión es la determinación, la cantidad y la dimensión. Simbólicamente hablando, el rizoma es una red, un tejido, donde solamente existen líneas y no se permite la supracodificación. El rizoma *descentra* el lenguaje hacia otras dimensiones y registros para encontrarse a sí mismo. Este postulado se encuentra en estrecha relación con la concepción de la “paralogía” y del “debate” de Lyotard y con la de “simulación” de Baudrillard. Con el término de la *multiplicidad* se marca la determinación tradicional entre sujeto y objeto. El rizoma es, por lo tanto, una red donde solamente se encuentran líneas que se manifiestan en un encadenamiento siempre en mutación y en expansión.

3.4. Transmedialidad

3.4.1 Concepto y problemas

Partiendo de los dos términos principales, de la hibridez y transversalidad que incluyen o presuponen los de transdisciplinariedad, transculturalidad y transtextualidad empleamos el concepto de *transmedialidad*, que no significa el intercambio de dos

formas mediales distintas, sino una multiplicidad de posibilidades mediales. Además, este concepto incluye diversas formas de expresión y representaciones híbridas como el diálogo entre distintos medios –en un sentido reducido del término ‘medios’ (video, películas, televisión)–, como así también el diálogo entre medios textuales-lingüísticos, teatrales, musicales y de danza, es decir, entre medios electrónicos, filmicos y textuales, pero también entre no-textuales y no-lingüísticos como los gestuales, pictóricos, etc. Asimismo, el prefijo ‘trans’ expresa clara y formalmente el carácter nómada del proceso de intercambio medial²².

La transmedialidad se encuentra en estrecha relación con objetos culturales a raíz de la globalización que desde la modernidad a la postmodernidad ha incurrido en todos los campos de la vida de tal forma que ha afectado a la cultura, el arte, la ciencia y, especialmente, se encuentra procesos mediales en el centro de cualquier reflexión dentro de la teoría de la cultura. Este desarrollo no se refiere tan sólo a una sociedad siempre más condicionada por lo visual, que comienza en la modernidad como los pasajes y panoramas (cfr. Benjamin 1983 vols. I/II), sino también a qué significados –en particular en la modernidad– obtienen un carácter primordialmente nómada y descentrado. Así, Lyotard (1973: 6) habla de los significados a la “deriva” o Deleuze (1988) de ‘pliegues’/‘arrugas’ (*pli*), que se concretizan en un desorden, hibridez o transmedialidad en las diversísimas formas de arte. En la transmedialidad se trata siempre de la trasgresión de un límite, de ‘pliegues’, ‘capas’ y ‘repliegues’.

La transmedialidad no es una mera agrupación de medios, no es un acto puramente medial-sincrético, ni tampoco es la superposición de formas de representación medial, sino –como en el caso de la hibridez– un *proceso*, una *estrategia* condicionada estéticamente y que no induce a una síntesis de elementos mediales, sino a un proceso disonante y con una alta tensión. Por esto gozan de central interés los campos de la transformación y funcionalidad de elementos mediales, ya que estos condicionan de forma decisiva la producción y recepción de productos culturales, su nivel pragmático y semántico. Elementos transmediales implican un proceder transcultural, transtextual y transdisciplinario ya que se alimentan de diversos sistemas y subsistemas.

Se puede hablar de transmedialidad siempre y cuando diversos elementos mediales concurren dentro de un concepto estético, cuando se constata un empleo multimedial de elementos y procedimientos o cuando éstos aparecen en forma de citas, es decir, cuando se realiza un diálogo de elementos mediales y se produce un meta-texto-medial.

La transmedialidad corresponde en el campo medial en parte al conocido fenómeno de la transtextualidad en cuanto se establece un rico intercambio de formas me-

22 En la discusión actual se recurre con preferencia al término de ‘intermedialidad’, (vid. bibliografía Hansen-Löve, Prümm, Eicher, Müller) o al de ‘multimedialidad’ (Hess-Lüttich y Prümm). Con respecto a la transmedialidad en general y a la transmedialidad postmoderna, vid. Auslander, Barck, Berringer, Hoesterey y Krämer.

diales²³. Por esto podemos definir este diálogo medial sin mayor problema con el término de 'textos mediales' (Müller 1996a: 82), pero solamente si partimos de un amplio concepto de 'texto', según la semiótica de la cultura en el sentido que le da Derrida (1967) y que va más allá del reducido concepto de texto en la lingüística o de los términos de texto que se basan en ésta. El 'texto medial' no debe por esto entenderse como una expresión lingüística, sino simplemente como cualquier tipo de expresión que se hace en un contexto determinado (pinturas, tonos, música, ruidos, luz, cuerpo...).

Mientras el término transmedialidad acentúa el diálogo entre diversas expresiones mediales, esto es, principalmente entre diversos tipos de medios, artefactos, técnicas, el término de transtextualidad destaca el diálogo entre todas las posibilidades de expresiones *textuales*, sean éstas de naturaleza lingüística o no-lingüística. Mientras la transmedialidad subraya el tipo de artefacto, la transtextualidad resalta su contenido.

Lo descrito debe dejar suficientemente claro que el concepto de inter- o transmedialidad no debe confundirse con el de intertextualidad, ya que este último se refiere a textos lingüísticos que son solamente una variante de procesos de inter- o transmedialidad (cfr. también Büscher 1994: 193).

Finalmente, en el caso de la transmedialidad (como en el de la transtextualidad) se trata de un fenómeno transcultural y no nacional, ya que los procesos mediales tienen siempre efectos transnacionales y transculturales, desde el inicio de la Modernidad, por no decir a partir del Renacimiento.

3.4.2 Transmedialidad e hibridez

También en la teoría de la cultura, particularmente en la latinoamericana, elementos mediales como video, televisión (*telenovelas*) y otras formas masivas de comunicación tienen un lugar de investigación privilegiado²⁴, donde la estetización de la vida cotidiana, esto es, la confusión de los límites entre teatro como escenario y el espacio colectivo-público, la entrada de la calle al espacio teatral y el traspaso del teatro a la calle juegan un papel primordial; así, en el "teatro de la memoria" de Alfredo Castro o en el "teatro-turismo" *Stuff* de Coco Fusco y Nao Bustamante.

La conexión epistemológica entre hibridez y transmedialidad radica precisamente en esta deslimitación de las prácticas culturales tradicionales que se derivan de la superación de discursos universales (géneros, tipos textuales, poéticas normativas) como resultado de un cambio radical de los conceptos de sujeto y realidad. Ambas

23 Con respecto a los pocos trabajos que tratan la relación teatro/intermedialidad, vid. Hansen-Löve, Lehmann, Zander y Müller.

24 Para un panorama del los estudios en este campo en la teoría de la cultura en Latinoamérica cfr., por ejemplo, Herlinghaus/Walter (1994) y A. de Toro (1999a).

estrategias tienen en común el encontrarse en un espacio “intermedio”. A una cultura híbrida le es inherente una medialidad híbrida. Lo que desde la perspectiva del “centro” se consideraba como una agresión contra la norma y por esto inferior, pasa en la hibridez a ser un principio de estructura: el deambular, la peregrinación.

3.5. ‘Cuerpo’ – ‘deseo’ – ‘sexualidad’ – ‘poder’

3.5.1 ‘Cuerpo’ como categoría epistemológica-cultural-semiótica

El estudio del ‘cuerpo’ como un campo o categoría cultural, epistemológica, sexual, política y postcolonial ha sido poco trabajada en el ámbito latinoamericano (pero también en el hispánico) en comparación, por ejemplo, con estudios provenientes del contexto anglosajón o alemán; esta constatación es válida tanto para el campo de la literatura, del teatro como para el de la teoría de la cultura y deberá tener en el futuro una mayor atención. Sin embargo, también en el contexto norteamericano-europeo, a pesar de todo, encontramos deficiencias.

El cuerpo y sus partes constituyentes deben ser introducidos como rica materia de estudio para la interpretación, especialmente en el contexto teatral. El estudio del cuerpo en relación con la sexualidad, poder, pasión, violencia, perversión, lenguaje, memoria, historia, etc. es, en el campo de la construcción teórica postmoderna y postcolonial, de fundamental y central importancia. Esto significa devolverle al cuerpo su materialidad, su naturaleza que se le ha usurpado o prohibido expresar desde hace siglos, apoyándose en la oposición ‘alma vs. cuerpo’ (cuerpo como proyección del alma) y favoreciendo su “intelectualización”, disciplina, productividad y eficiencia (progreso) (vid. Kamper/Wulf 1982: 13 ss.) e impecabilidad (culto de la belleza y eterna juventud corporal).

En nuestro contexto entendemos la categoría ‘cuerpo’ como una *construcción híbrida y medial* de las orillas, donde los límites entre victimarios y víctimas, entre poder e impotencia se permeabilizan y se confunden de tal forma que tienden a desaparecer (como ocurre en el teatro de Pavlovsky –en *Potestad, Cámara lenta*–, en el del grupo “Periférico de objetos” –*Máquina Hamlet, Zooedipus*– o en el de Koltès –por ejemplo en *Roberto Zucco*–, o en la literatura de Nicole Brossard *A tout regard*, o en *Al otro lado* de Yanitzia Canetti, entre muchos otros). En el contexto cuerpo se representan los temas de la represión, discriminación, opresión, confrontación, deseo y castigo, aquellos entre dispositivos de la sexualidad y del poder, entre un orden simbólico y uno imaginario.

Bajo poder podemos entender una red de múltiples relaciones e intereses recíprocos no jeraquizados u organizados binariamente, sino también desde abajo de las más pequeñas unidades sociales, tales como la familia, el grupo de amistades, de colegas, y se desplaza a través de todas las instituciones hasta arriba. En el transcurso de este desplazamiento se reparten las relaciones de poder en forma nueva e incluso se invierten (vid. Foucault 1975: 35 ss.). El poder es con esto un proceso serial, nómada y rizomático, además de ser altamente híbrido y estar ocupado por diversos medios de comunicación.

Estrechamente relacionado al dispositivo del poder, el cuerpo se encuentra en una relación negativa frente a aquellas de ‘poder’/‘sexualidad’, ‘norma’/‘deseo’ y sus diversas circulaciones, máscaras y substitutos. El poder regula por ley el sistema binario de ‘aceptación’/‘prohibición’ del cual la sexualidad y el deseo tratan de substraerse. La posibilidad de intervención del poder frente a la sexualidad y el deseo se expresa lingüísticamente en un discurso con carácter de ley, amenazando con censura y castigo.

De central interés, en el contexto de la cultura, es el análisis e interpretación del cuerpo, de la norma y del deseo, de sus contradicciones, interrelaciones y dependencias sobre la base de dos estrategias sociales: poder y sexualidad, que como estrategias son –según Foucault– unidades dinámicas que recibimos y compartimos, perdemos o conservamos y que parten de una infinidad de lugares, desplazándose luego apoyadas en la multiplicidad de combinaciones.

El dispositivo sexual lleva a los individuos al conocimiento de sí mismos, les pone en evidencia la totalidad de su cuerpo y de su identidad. Partiendo de esta base, entendemos el cuerpo *per se* por una parte como lenguaje (pero no en el sentido de “lenguaje del cuerpo” por medio del cual se desempeña el papel de un personaje, ni tampoco como transporte de significación dentro de un sistema lingüístico) y, por otra, como deseo sin la finalidad determinada de reproducir un sistema lingüístico, sino con la intención de producir su propio lenguaje de donde se desprenden las escritura, la imagen, la representación de la cultura. El cuerpo funciona aquí como cifra, huella, historia y memoria, ya que la experiencia se inscribe en él. Con ello, el cuerpo es el punto de partida y el lugar de producción de significación y de diseminación. El cuerpo es percibido en su propia materialidad y es empleado *como* acción, *como* lenguaje y no como transportador “de algo extraño”. ‘Escribir’/‘representar’ equivalen a cuerpo y viceversa, cuerpo es ‘escritura’/‘representación’, acción.

Tanto el cuerpo como el poder deben ser entendidos como saber, como discursividad en cuanto siempre se trata de “la economía política del cuerpo”, “[...] du corps et de ses forces, de leur utilité et de leur docilité, de leur répartition et de leur soumission” (Foucault 1975: 32), y en cuanto el poder mismo produce saber, es origen del saber, de allí que cuerpo y poder también se impliquen recíprocamente. Cuerpo, sexualidad, deseo y poder no se encuentran juntos en una superficie, sin embargo, todos ellos producen saber porque se presuponen y condicionan mutuamente. Cuerpo, sexualidad y deseo implican relaciones de poder y se producen dentro de semejantes relaciones.

3.5.2 ‘Cuerpo’ – ‘hibridez’ – ‘medialidad’ – ‘cultura’ – ‘escritura’

El cuerpo ha sido entendido en la cultura, por ejemplo en la literatura o en el teatro, por mucho tiempo como un signo icónico y como un portador de la lengua, acciones e ideologías, de tesis y de diversos mensajes. El cuerpo ha sido reducido a un signo lingüístico, explicado y empleado como un medio cognitivo. Estas reducciones han sido el resultado de la concepción de teatro como mimesis y como reproducción de la

realidad. Se partía de un concepto unificado, monocausal y cerrado de la realidad y del sujeto, donde la relación entre signo y cuerpo y de ambos con los objetos y con la realidad se fundaba sobre la base de relaciones de equivalencia y de convención²⁵. Este concepto se inscribió en un sujeto con una estructura coherente, marcadamente cognitiva, racional y lógico-causal, un sujeto con un discurso ético. Cuerpo y gestos representaban una duplicación de lo dicho en la tradición aristotélica, ilusionista o realista y, de facto, en el campo del teatro hasta Brecht, funcionó como paradigma, aun cuando la valorización del cuerpo hubiera cambiado radicalmente con las teorías de Stanislavskij o Meyerhold a comienzos del siglo XX o con aquellas de Artaud en los años treinta. Como resultado de la concepción de las reglas de *bienséance*, el cuerpo no gozó de autonomía; éste –como así también los “afectos”– fue considerado, en el contexto de una antropología occidental y cristiana determinada por la oposición ‘cuerpo vs. alma’, como irracional e inferior.

La propagación general de las vanguardias europeas, después de 1945, de un teatro realista y políticamente comprometido o de un teatro que tratara de restaurar el sujeto y los valores del pasado –a pesar de que ese pretendido mundo coherente y armonioso hubiera desaparecido a más tardar después de la Primera Guerra Mundial– contribuyó pasajeramente a reprimir el cuerpo como un signo estético autónomo, como significante. El cuerpo es empleado como un medio para otro tipo de significaciones que no están relacionadas con su naturaleza. ‘Cuerpo’/‘gesto’–como todos los otros elementos constituyentes del teatro, entre otros la lengua– fueron subyugados al absolutismo de la mimesis. La literatura y el teatro era un medio literario y reflejo de un mensaje para la representación pública en un estrado. El cuerpo fue instrumentalizado, para fines ajenos a él, en la cultura (cfr. Kamper/Wulf 1982) y en el teatro. Falta el reconocimiento de la corporalidad ‘en sí’, del cuerpo como materialidad, como un elemento central del conocimiento y del discurso y representación cultural, como se daba ya en el último tercio del siglo XIX en la pintura, la música y la danza (por ejemplo en la poesía de los surrealistas o en el teatro de los dadaístas).

El cuerpo como categoría teórico-cultural en un contexto postmoderno y en particular postcolonial constituye la marca para la materialidad, para representaciones mediales de la historia del colonialismo (memoria, inscripción, registro), de la opresión, tortura, manipulación, agresión y confrontación (transformación) de diversas culturas. La primera forma de encuentro es la mirada. Hábitos, características externas como el color de la piel, las formas gestuales, el olor y la vestimenta funcionan como lugar de conflicto que debe ser negociado, son a la vez el lugar de la fascinación y del terror. El cuerpo comienza a actuar a más tardar cuando la lengua como medio de comunicación fracasa. El cuerpo queda como último refugio de la identidad. El cuerpo es el lugar de concreción de la memoria, deseo, sexualidad y poder.

25 Para el trato del cuerpo como material y como un sistema autónomo, la equivalencia y la convención son secundarias, ya que el cuerpo, en ambos casos, es reducido a signos lingüísticos.

Las huellas en el cuerpo son de naturaleza múltiple y hablan por sí mismas, conllevan la opresión, la colonización y la descolonización.

El cuerpo no solamente está relacionado con la hibridez en el caso de diversas etnias, sino a razón de su naturaleza y de sus implicaciones, contiene y produce saber, dispositivos de poder, deseo y muerte, amor y odio, renuncia y entrega, aceptación y rechazo. El cuerpo representa en sí, con su materialidad, su historia y su conocimiento un medio autónomo; él es su propio medio de comunicación y no "función en relación con una tercera instancia". El medio 'cuerpo' es su propio mensaje; medio y mensaje constituyen una unidad, no máscara de/para algo, sino simplemente cuerpo.

La materialidad del cuerpo y su conocimiento lo convierten en objeto privilegiado de representación, esto es, de la teatralidad. En este contexto, Barthes (1973: 104-105) habla de "l'écriture à haute voix", de una "écriture vocale", que no es "parole", es decir, fonológica, sino fonética. La voz del cuerpo, de la 'coporalidad'/'voz-melodía' no persigue la finalidad de transportar mensajes o emociones ajenos a él, sino que produce "incidents pulsionnels"; dicho de otra forma: se trata de efectos de situación de intensidad. El cuerpo es como "le langage tapissé de peau", como "la volupté des voyelles"/"stéréophonie de la chaire profonde", según Barthes (ídem.). En esta "écriture à haute voix" se trata de la manifestación del cuerpo y no de la construcción de sentido o lenguaje. Se trata de manifestación, juego, materialidad, sensualidad, aliento y carne de la voz/del cuerpo: "déporter le signifié très loin et à jeter, pour ainsi dire, le corps anonyme de l'acteur dans mon oreille: ça granule, ça grésille, ça rape, ça copue ça jouit" (ídem.).

La aceptación del cuerpo como genuina materialidad, es decir, no su realización lingüístico-semántica, sino su construcción en un variadísimo significante, corresponde con un repliegue de la lengua, con una despragmatización y dessemantización del acto de comunicación lingüístico propiamente.

El ya mencionado carácter híbrido del cuerpo y su tratamiento en la postmodernidad se descubre como un significante fragmentado, dessemantizado y se convierte en punto "entrecruzado". En esta multiplicidad rizomática se inscribe un discurso postcolonial, en cuanto la cultura hegemonal –expresada en una concepción unitaria del cuerpo (y acompañada de significados prefigurados)– es superada. Cada mirada va, por una parte, a rellenar el significado-cuerpo de otra forma (como una posición cero semiótico-semántico-cultural); por otra, el cuerpo dejará (o no) conocer en una estructura profunda residuos de "lo propio". Se trata de descubrir e interpretar las imágenes (en las artes plásticas), en el movimiento (danza/teatro), en la escritura (literatura/drama, sistemas no-lingüísticos; cfr. Kamper/Wulf 1989 y Öhlschläger/Wiens 1997).

Finalmente, en nuestro contexto son de central importancia la "performatividad", "la recurrencia productiva" del cuerpo y la resultante autor-escenificación como "copia sin original", donde el cuerpo no es esbozado a priori, sino en el transcurso de un proceso (cfr. Butler 1990, 1993). El cuerpo como materialidad y portador de saber que se inscribe o produce en éste es una permanente y cambiante *constructio* que se va edificando por medio de iteración, apropiación y/o rechazo sin terminar de construirse (Butler). A pesar de que Butler en su concepto psicoanalítico-antropológico no

quiere entender el cuerpo ni como “autorrepresentación teatral” ni como “*performance*”, existe, a pesar de todo, un puente entre cuerpo y teatralidad, como lo hemos venido demostrando hasta aquí. El cuerpo como materialidad se presenta como superficie de inscripción basándose en reiteraciones y, a través de diversas concretizaciones, se puede “leer”. Por lo tanto, podemos entender el cuerpo como un “proscenio” teatral en el cual se inscriben y se leen procesos culturales, produciendo al mismo tiempo significación y diseminación. En la escritura, en los movimientos, en los gestos, en las máscaras, en la vestimenta y en los accesorios se inscriben residuos/huellas del cuerpo.

El “Retorno del Cuerpo” (“*Wiederkehr des Körpers*”, Kamper/Wulf) en el contexto de una ciencia teatral transdisciplinaria, particularmente en el teatro contemporáneo (y latinoamericano) como así también en aquel de siglos anteriores (en la época colonial), significa poner la categoría cuerpo en el centro de la investigación y derivar de allí estrategias de hibridación y ‘altaridad’, así como analizar desde él la repercusión de los medios de comunicación (cfr. Röttger 1997; Schade 1997; Müller 1997; Balme 1997; Angerer 1997).

Resumiendo: ambos campos, los de la transmedialidad y los del ‘cuerpo’, ‘sexualidad’/‘poder’ han sido aquí expuestos en una forma general como material de partida. En una segunda instancia necesitarán una especificación cultural: qué tipo de media, en qué región cultural, en qué constelación de poder y con qué efectos sociales y estéticos se está produciendo; o de qué cuerpo se está hablando, del femenino, masculino, travestido, negro, blanco, etc. Ése es el momento de la recodificación *in locus*, donde la teoría de la cultura adquiere un carácter político en cuanto se inserta en las tensiones sociales actuales.

El futuro de las Humanidades se resolverá en una frontera permeable y multipolar de una teoría de la cultura que por una parte sea capaz de considerar particularidades específicas del objeto cultural analizado y de conducirlo a un nivel que nos capacite a entender el cada vez más complejo mundo en el que vivimos. Un acto analítico que se quede tan sólo en la especificidad, en lo inmanente del objeto correrá el riesgo de perder su legitimación.

Bibliografía

Obras

- Borges, Jorge Luis. (1925). *Inquisiciones*. Buenos Aires: Seix Barral.
 ----. (1926/1994). *El tamaño de mi esperanza*. Buenos Aires: Seix Barral.
 ----. (1928). *El idioma de los argentinos*. Buenos Aires: Seix Barral.
 ----. (1972/1989). *Obras Completas (=OC)*. Buenos Aires: Emecé.
 Canetti, Yanizia. (1997). *Al otro lado*. Barcelona: Seix Barral.
 Koltès, Bernard-Marie. (1993). *Combat de nègre et de chiens*. Paris: Minuit.
 ----. (1994). *Dans la solitude des champs de coton*. Paris: Minuit.
 ----. (1984). *La fuite à cheval très loin de la ville*. Paris: Minuit.

- . (1988). *La nuit juste avant les forêts*. Paris: Minuit.
- . (1985). *Quai Ouest*. Paris: Minuit.
- . (1988). *Le retour au désert*. Paris: Minuit.
- . (1990). *Roberto Zucco. Suivi de Tabataba*. Paris: Minuit.
- . (1995). *Sallinger*. Paris: Minuit.
- Pavlovsky, Eduardo. (1978/²1987). *Cámara lenta. Historia de una cara*. Buenos Aires: Búsqueda.
- . (1986/1987). *Potestad*. Buenos Aires: Búsqueda.
- Roa Bastos, Augusto. (1974/²1982). *Yo el Supremo*. Madrid: Siglo XXI.
- . (1992). *Vigilia del Almirante*. Madrid: Alfaguara.
- Veronese, Daniel (1991). *Variaciones sobre B...* Grupo Periférico de Objetos. Video.
- Veronese, Daniel/García Wehbi, Emilio. (1993). *El hombre de arena*. Grupo Periférico de Objetos. Video.
- . (1998). *Zoedipus*. Grupo Periférico de Objetos. Video.
- Veronese, Daniel/Müller, Heiner. (1995). *Máquina Hamlet*. Grupo Periférico de Objetos. Video.

Crítica

- Angerer, Marie-Luise. (1997). "Medienkörper/Körper-Medien: Erinnerungsspuren im Zeitalter der digitalen Evolution", en: Claudia Öhlschläger/Birgit Wiens. (eds.). *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*. Berlin: Erich Schmidt, pp. 277-292.
- Auslander, Philip (1987). "Going with the Flow. Performance Art and Mass Culture", en: *The Drama Review*, 122: 119-136.
- Balme, Christopher B. (1995). *Theater im postkolonialen Zeitalter. Studien zum Theatersynkretismus im englischsprachigen Raum*. Tübingen: Niemeyer.
- . (1997). "'Re-membering the Actress': Zur Visualisierung von Geschlechterdifferenz in der englischen Schauspieltheorie des 18. Jahrhunderts", en: Claudia Öhlschläger/Birgit Wiens. (eds.). *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*. Berlin: Erich Schmidt, pp. 159-177.
- Barck, Karlheinz (ed.). (1990). *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*. Leipzig: Reclam.
- Barthes, Roland. (1973). *Le plaisir du text*. Paris: Seuil/Points.
- . (1970). *S/Z*. Paris: Seuil/Points.
- Baudrillard, Jean. (1981). *Simulacres et simulation*. Paris: Galilée.
- Benjamin, Walter. (1983). *Das Passagen-Werk*. Vol. I./II. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berringer, Johannes. (1991). "Erschöpfter Raum – Verschwundene Körper", en: Florian Rötzer. (ed.). *Digitaler Schein. Ästhetik der elektronischen Medien*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 491-518.
- . (1991a). "Video/Performance. A border Theory", en: *Performing Arts Journal* 39: 54-84.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of culture*. London/New York: Routledge.

- Brunner, José Joaquín. (1986). "El proceso de modernización y la cultura", en: Gonzalo Martner (ed.). *América Latina hacia el 2000. Opciones y estrategias*. Caracas: Nueva Sociedad, pp. 163-193.
- Büscher, Barbara. (1994). "Theater und Elektronische Medien. Intermediale Praktiken in den siebziger und achtziger Jahren. Zeitgenössische Fragestellungen für die Theaterwissenschaft", en: Erika Fischer-Lichte et al. (eds.). (1994). *Arbeitsfelder der Theaterwissenschaft*. Tübingen: Narr.
- Burgin, Viktor. (1986). *The End of Art Theory. Criticism & Postmodernity*. Atlantic Highlands (New Jersey): Humanities Press International.
- Butler, Judith. (1990). *Gender Trouble*. New York/London: Routledge.
- . (1993). *Bodies That Matter*. New York/London: Routledge.
- Deleuze, Gilles. (1968). *Différence et répétition*. Paris: P.U.F.
- . (1988). *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles /Guattari, Felix. (1976). *Rhizome*. Paris: Minuit.
- Derrida, Jacques. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Seuil.
- Eicher, Thomas. (1994). "Was heißt hier Intermedialität?", en: Thomas Eicher/Ulf Beckmann (eds.). *Intermedialität. Vom Bild zum Text*. Bielefeld: Aisthesis, pp. 11-28.
- Franco, Jean. (1984). "Ángel Rama y la transculturación narrativa en América Latina", en: *Sin Nombre* 14. 3.
- Foucault, Michel. (1975). *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- García Canclini, Néstor. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. México, D.F.: Nueva Imagen.
- . (1990/1992/1995). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F./Buenos Aires: Sudamericana.
- . (1995a). *Hybrid Cultures: Strategies for entering and leaving modernity*. (Trad. Christopher L. Chiappari/Silvia L. López, Prólogo de Renato Rosaldo) Minneapolis: Minnesota University Press.
- . (1996). "Cultural Studies Questionnaire", en: *Journal of Latin American Cultural Studies*. Vol. 5. Núm. 1: 83-87.
- . (1998). "De cómo Clifford Geertz y Pierre Bourdieu llegaron al exilio", en: *Causas y Azares. Los lenguajes de la comunicación y la cultura en (la) crisis*, 7: 26-40.
- . (1999/2000). *La globalización imaginada*. México, D.F./Buenos Aires/Barcelona: Paidós.
- Genette, Gérard. (1982). *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris: Seuil.
- Habermas, Jürgen. (1983). "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", en: ídem. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 9-28.
- Hall, Stuart. (1990). "The Emergence of Cultural Studies and the Crisis of the Humanities", en: *October*, 53: 11-23.
- Hansen-Löve, Aage A. (1983). "Intermedialität und Intertextualität. Probleme der Korrelation von Wort- und Bildkunst - Am Beispiel der russischen Moderne",

- en: Wolf Schmid/Wolf-Dieter Stempel (eds.). *Dialog der Texte. Hamburger Kolloquium zur Intertextualität*. Wien: Institut für Slavistik der Universität Wien, pp. 291-360.
- Herlinghaus, Hermann/Walter, Monika (eds.). (1994). *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer.
- Hess-Lüttich, Ernst W. B. (ed.). (1982). *Multimedial Communication. Semiotic Problems of its Notation*. Tübingen: Narr.
- Hoesterey, Ingeborg. (1988). *Verschlungene Schriftzeichen. Intertextualität von Literatur und Kunst in der Moderne/Postmoderne*. Frankfurt/M.: Athenäum.
- Jameson, Fredric. (1993). "On Cultural Studies", en: *Social Text*, 17: 17-52.
- . (1998). "Globalization is Ordinary: The Transnationalization of Cultural Studies", en: *Radical Philosophy*: 90.
- Jauß, Hans Robert. (⁴1984). *Die ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Johnson, Richard (1986-1987). "What is Cultural Studies Anyway?", en: *Social Text*, 16, (Winter): 38-80.
- Kamper, Dietmar /Christoph Wulf. (eds.). (1982). *Die Wiederkehr des Körpers*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (eds.). (1989). *Transfigurationen des Körpers. Spuren der Gewalt in der Geschichte*. Berlin: Reimer.
- Krämer, Sybille. (1998). "Das Medium als Spur und Apparat", en: Ídem. (ed.). *Medien, Computer, Realität*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 73-94.
- . (1998). "Sprache-Stimme-Schrift. Über Performativität als Medialität", en: Erika Fischer-Lichte/Doris Kolesch (eds.). *Kulturen des Performativen*. Número especial *Paragrana. Internationale Zeitschrift für Historische Anthropologie*. Vol. 7, Heft 1. Berlin: Akademie, pp. 33-57.
- Kraniauskas, John (1992). "Hybridism and reterritorialization", en: *Travesía. Journal of Latinamerican Cultural Studies*. Vol. 1: 143-146.
- Lacan, Jacques. (1966). *Ecrits I/II*. Paris: Seuil.
- Le Goff, Jacques. (1978/²1988). *La nouvelle histoire*. Bruxelles: Complexe.
- Lehmann, Hans-Thies. (1985). "Intertextualität als Problem der Inszenierung", en: Christian W. Thomsen (ed.). *Studien zur Ästhetik des Gegenwartstheaters*. Heidelberg: Winter.
- Liotard, Jean-François. (1973). *Dérive à partir de Marx et Freud*. Paris: Union Générale.
- . (1983). *Le Différend*. Paris: Minuit.
- Martín-Barbero, Jesús. (1987/⁴1997). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México, D.F.: Gilli.
- . (1989). *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*. México, D.F.: Gili.
- . (1993). *Communication, Culture, and Hegemony. From the Media to Mediations*. (Trad. Elizabeth Fox/Robert A. White, introd. Philip Schlesinger). London/Newbury Park/New Delhi: Sage.

- Mojica, Sarah de. (2000). "Cartografías culturales en debate: Culturas híbridas – No simultaneidad – Modernidad periférica", en: ídem. (ed.). *Culturas híbridas – No simultaneidad – Modernidad periférica. Mapas culturales para la América Latina*. Berlin: Wissenschaftlicher Verlag, pp. 7-22.
- Monsiváis, Carlos. (1978). "Notas sobre la cultura popular en México", en: *Latin American Perspectives*. Vol. 1: 98-118.
- Müller, Jan-Dirk. (1997). "Das Gedächtnis des gemarterten Körpers im spätmittelalterlichen Passionsspiel", en: Claudia Öhlschläger/Birgit Wiens (eds.). *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*. Berlin: Erich Schmidt, pp. 75-92.
- Müller, Jürgen. (1996). *Intermedialität. Formen moderner kultureller Kommunikation*. Münster: Nodus.
- . (1996a). "Für eine Forschungsperspektive der Intermedialität", en: Ídem. *Intermedialität*. Münster: Nodus, pp. 80-92.
- Nietzsche, Friedrich. (1995). *Die Fröhliche Wissenschaft. Das Hauptwerk*. München: Nymphenburger.
- Öhlschläger, Claudia/Birgit Wiens (eds.). (1997). *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*. Berlin: Erich Schmidt.
- Ortiz, Fernando. (1983). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ortiz, Renato. (1988). *A Moderna tradição Brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- . (1994). *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- Prümm, Karl. (1987). "Multimedialität und Intermedialität", en: *Theaterzeitschrift*. IV, 22: 95-103.
- Rama, Ángel. (1982). *La ciudad letrada*. Hanover: Ediciones del Norte.
- Revista Iberoamericana*. (1996). Vol. LXII (julio-diciembre). Núm. 176-177.
- Rincón, Carlos. (1994-1995). "Entre las crisis y los cambios: un nuevo escenario", en: *Nuevo Texto Crítico* (julio-julio) 14/15: 5-10.
- . (1995). *La no simultaneidad de lo simultáneo. Postmodernidad, globalización y culturas en América Latina*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- Röttger, Kati. (1997). "Zerstückelte Körper: Die Materialisierung sprachloser Erinnerung auf der Bühne. Zur *Historia de la Sangre* der chilenischen Theatergruppe 'La Memoria'", en: Claudia Öhlschläger/Birgit Wiens (eds.). *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*. Berlin: Erich Schmidt, pp. 38-56.
- Rosaldo, Renato. (1989). *Culture and Truth. The remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.
- Rowe, William. (1994-1995). "La crítica cultural: problemas y perspectivas", en: *Nuevo Texto Crítico* (julio-julio) 14/15: 37-47.
- Ruffinelli, Jorge. (1994-1995). "Ángel Rama. Marcha, y la crítica literaria en los 60s", en: *Nuevo Texto Crítico* (julio-julio) 14/15: 49-59.
- Said, Edward. (1994). *Orientalism*. New York: Vintage Books.
- . (1983). *The World, The Text and The Critic*. Cambridge: Harvard University Press.

- Schade, Sigrud. (1997). "Gedächtnis-Lücke-Kunst. Zu Ver Frenkels Inszenierung von Erinnerung in der Video-Installation *From The Transit Bar*", en: Claudia Öhlschläger/Birgit Wiens (eds.). *Körper – Gedächtnis – Schrift. Der Körper als Medium kultureller Erinnerung*. Berlin: Erich Schmidt, pp. 57-74.
- Schmidt, Friedhelm. (1994-1995). "¿Literaturas heterogéneas o literatura de la transculturación?", en: *Nuevo Texto Crítico* (julio-julio) 14/15: 193-199.
- Schneider, Irmela /Christian W.Thomsen (eds.). (1997). *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. (1988). *In other Worlds. Essays in Cultural Politics*. London/New York: Routledge.
- Taylor, Mark C. (1987). *Altarity*. Chicago: Routledge.
- Toro, Alfonso de. (1997). "Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea. Postmodernidad, Postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica", en: Alfonso de Toro (ed.). *Postmodernidad y postcolonialidad. Breves Reflexiones sobre la cultura latinoamericana*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 11-50.
- . (1999). "¿Paradoja o rizoma? Transversalidad y escriptibilidad en el discurso borgesiano", en: A. de Toro/F. de Toro. (eds.). *El siglo de Borges. Retrospectiva – Presente – Futuro. Ciencia – Filosofía – Teoría de la Cultura – Crítica Literaria*. Bd. I. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 170-200.
- . (1999a). "La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?", en: Ídem/F. de Toro (eds.): *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert, pp. 31-77.
- . (2001). "Reflexiones sobre fundamentos de investigación transdisciplinaria, transcultural y transtextual en las ciencias del teatro en el contexto de una teoría postmoderna y postcolonial de la 'hibridez' e 'inter-medialidad'", en: *Gestos*. 32 (septiembre): 14-49.
- . (ed.). (2004). *Estrategias postmodernas y postcoloniales en el teatro latinoamericano actual. Hibridez – Medialidad – Cuerpo*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert.
- Vidal, Hernán. (1996). "Los derechos humanos, hermenéutica para la crítica literaria y los estudios culturales latinoamericanos: informe de una experiencia", en: *Revista Iberoamericana*. Vol. LXII (julio-diciembre), Núm. 176-177: 719-729.
- Welsch, Wolfgang. (1996). *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . (1997). "Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen", en: Schneider, Irmela/Thomsen, Christian W. (eds.). *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand, pp. 67-90
- White, Hayden. (1973²1975). *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- . (1978²1985). *Tropic of Discourse: Essays on Cultural Criticism*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

-
- Williams, Raymond. (1989). *The Politics of Modernism. Against a New Conformism*. London: Verso.
- Zander, Horst. (1985). "Intertextualität und Medienwechsel", en: Ulrich Broich/Manfred Pfister (eds.). *Intertextualität. Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*. Tübingen: Niemeyer, pp. 178-196.