

Alfonso de Toro

*Centro de Investigación Iberoamericana de la Universidad de Leipzig*

**ESCENIFICACION DE NUEVAS HIBRIDACIONES,  
NUEVAS IDENTIDADES: REPENSAR LAS AMERICAS  
RECONOCIMIENTO – DIFERENCIA – GLOBALIZACIÓN  
“LATINO-CULTURE” COMO MODELO DE  
COEXISTENCIAS HÍBRIDAS**

I am a citizen of two countries, a member of multiple communities,  
and a stubborn practitioner of many disciplines. (Gómez Peña 1996: 80)

[...] *la reconquista* has arrived. Demographically, socially,  
and culturally that is web under way.

Second, the ideologies of multiculturalism and diversity  
eroded the legitimacy of the remaining central elements  
of American identity, the cultural core and the American creed.

[...]

There is no Americano dream. There is only the American dream created by an Anglo-Protestant society. Mexican-Americans will share that dream in that society only if they dream in English. (Huntington 2004: 18; 256).

## 1. Introducción al problema

La conclusión de Carlos Fuentes en su libro *En esto creo* —“no se puede [...] tener interacción y comunicación global instantáneas sin tener, al mismo tiempo migración global” (2003: 322)—, como el concepto de hibridez de Homi Bhabha, aquel de ‘Latino-Culture’ de William Luis o así también las políticas de inmigración de EE.UU., Canadá, Europa y Latinoamérica en el contexto de una tradición liberal se encuentran en diametral oposición a la posición socio-político, intelectual e histórica de Samuel Huntington en su libro *Who are we?* (2004) que se basa en un concepto de “salience”, “substance” y “American creed” proveniente de una tradición anglo-protestante de colonos profundamente religiosos. Para Huntington, sociedades multiculturales y globalizadas conducen a “cosmopolitan and transnational identities” (xvi) que representan el “evil” en el proyecto norteamericano de formar una nación uniforme e integrada y la quintaesencia de la erosión de la identidad norteamericana en cuanto identidades transnacionales fomentan la disolución de la nación-estado en una cantidad de sociedades paralelas.

Estas dos posiciones, por una parte las estrategias de coexistencia en sociedades híbridas y por otra el reclamo de identidades unilaterales y de conceptos nacionalistas han

entrado en una nueva fase de debate y obtienen una nueva consideración a raíz del fracaso de las políticas multiculturales en Holanda, Alemania e Inglaterra, del subsiguiente “clash of civilization” y la formación de sociedades paralelas fundamentalistas.

De hecho, términos tales como ‘identidad’, ‘nación’, ‘cultura nacional’, ‘etnicidad’ como así también aquellos de ‘texto’, ‘ficción’, ‘historia’ o ‘arte’ han recibido muy diversas definiciones, por ejemplo, en el contexto de los Estudios Culturales y de las teorías de Roland Barthes, Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze, Homi Bhabha, Le Goff y Hayden White. Estos términos han sido redefinidos y pensados como ‘intersección’ / ‘pasajes’ entre culturas y disciplinas. Así, la categoría ‘border’ / ‘frontera’ pierde en este contexto su significado de división para pasar a significar algo ‘transversal’, ‘híbrido’, una categoría y estrategia de repensar el mundo, la vida, el sujeto, la política, la economía y la cultura como sistemas nómadas. Por ello la categoría *border* como un sistema híbrido adquiere un lugar privilegiado y predominante en el campo del saber, de las ciencias y en la vida, en forma particular después del estructuralismo, de la caída del muro de Berlín, de los trabajos de Huntington *The Clash of Civilizations* y *Who are we?* y de la guerra en Iraq.

Dentro del contexto del presente trabajo se combinan dos campos: uno son las teorías culturales de Anzaldúa, las performances y las teorías culturales de Guillermo Gómez Peña como poderoso escenificador de un concepto híbrido de cultura fronteriza; el otro es el ya mencionado trabajo de Huntington *Who are we?* y el trabajo de William Luis *Dancing between to culutres* (1997). Sobre la base de esta discusión proponemos un modelo epistemológico de hibridez como *conditio* o *petitio principii* de la era de la globalización en relación con teorías desarrolladas en los últimos años y que se encuentran más allá del debate tradicional del postcolonialismo.

Los conceptos a proponer se entienden como una estrategia de comunicación translológica donde translación significa, según Gómez Peña, recodificar o *borderizing* ya que las permanentes y siempre crecientes migraciones junto a la globalización económica, industrial y cultural implican una creciente interconexión entre lo conocido como lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’, la ‘periferia’ y el ‘centro’ que conllevan al cuestionamiento de la legitimidad y conveniencia de estas dicotomías y que exigen una revisión y una nueva determinación.

Gómez Peña indica que semejantes distinciones son un residuo de un mundo colonial y neocolonial y que actúan como líneas de demarcación para la ubicación de culturas en “First World/Third World” y que se delatan como un “outdated colonialist vocabulary” que está “completely overlapped” (1996: 7). Los sucesos en Iraq muestran cómo un mundo colonial-imperial retorna con una gran fuerza para concebir y formar un mundo según su semejanza basándose en un pensamiento misionario religioso-occidental que nos era conocido, por ejemplo, a través de los conquistadores españoles ya hace más de 500 años. Por ello, el debate sobre lo ‘propio’ y lo ‘ajeno’ en la época de la globalización adquieren una importancia primordial.

¿A quién le pertenece la cultura en un mundo donde las fronteras topográficas están siendo barridas por las culturales, como –en el caso más evidente– en la frontera de México con los EE.UU.? En particular, la dicotomía DE ‘lo propio y lo ajeno’ constituye

una contradicción en regiones históricamente migratorias ya que semejantes categorías implican un concepto de raza enraizada en el suelo y la sangre: nacimiento en un grupo étnico y en un lugar determinado. En este contexto es de primordial importancia la definición del término cultura como la conciencia de pertenencia a una comunidad sobre la base de una lengua, tradiciones, costumbres, hábitos culinarios, rituales sociales, forma de vestirse que se manifiesta en diversos objetos culturales que constituyen o construyen una identidad determinada. Y precisamente en este punto comienzan las dificultades respecto de si el término de cultura se sigue entendiendo en forma ‘nacional’ en vez de entender culturas como algo transnacional, como dialogicidad y translación per se, como un proceso nómada y dinámico, como una construcción de intersticios, como diferencia y reconocimiento. Los problemas comienzan cuando la cultura se construye y se piensa como ‘lo propio’, esto es como una propiedad.

A más tardar con el libro de Samuel Huntington *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), se propone un “new World Order” y se pone en práctica como “un nuevo orden democrático en el mundo árabe” donde se formula una nueva versión de civilización y barbarie que ya encontrábamos en Plinius el Viejo en su *Naturalis Historia* y en el trabajo de John Block Friedman *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought* (1981). Los monstruos son de tipo externo (el mundo árabe, que es sospechoso en general, sin olvidarnos del mundo chino) y de tipo interno, por ejemplo, los Hispanic en EE.UU. –por Huntington (2004) caracterizados como “the Evil”<sup>1</sup>–, una posición que constituye el intersticio entre racismo y negociación y reconocimiento de la diferencia. Según Huntington, identidades duales o transnacionales, como lo representan los Hispanics o Latins, constituyen una amenaza, no tan solo para la cultura de los EE.UU., sino para la cohesión del estado y del futuro de la nación: “In the 1960s, however, subnational, dual-national, and transnational identities began to rival and erode the preeminence of national identity back to de fore” (2004: xv), ya que “Race and ethnicity are now largely eliminated: Americans see their country as a multiethnic, multiracial society” (ibíd.) y agrega que

In the late twentieth century, however, the salience and substance of this culture were challenged by a new wave of immigrants from Latin America and Asia, the popularity in intellectual and political circles of the doctrines of multiculturalism and diversity, the spread of Spanish as the second American language and the Hispanization trends in American society, the assertion of group identities based on Race, ethnicity, and gender, the impact of diasporas and their homeland governments, and the growing commitment of elites to cosmopolitan and translational identities. (Ibíd: xvi)

1

Al respecto se refiere Luis (1997) lo que el polémico libro de Huntington, *Who are we?* (2004) demuestra en forma ejemplar. Huntington conjura vehementemente una confrontación violenta entre protestantes anglosajones e Hispanics ya que, según él, éstos representan una peligrosa amenaza para la identidad de EE.UU. y su integridad nacional.

El multiculturalismo, o las identidades transidentitarias, amenazan una sociedad que según Huntington hasta hoy se define como “Anglo-Protestan culture and the Creed of the founding settlers” (ibíd.: xvii) que él, como patriota, quiere salvar:

All societies face recurring threats to their existence, to which they eventually succumb. Yet some societies, even when so threatened, are also capable of postponing their demise by halting and reserving the processes of decline and renewing their vitality and identity. I believe that America can do that and that Americans should recommit themselves to the Anglo-Protestant culture, traditions, and values that for three and a half centuries have been embraced by Americans of all races, ethnicities, and religions and they have been the source of their liberty, unity, power, prosperity, and moral leadership as a force for de good in the world.

This is, let me make clear, an argument for the importance of Anglo-Protestant culture [...] I believe one of the greatest achievements, perhaps the greatest achievements, of America is the extent to which it has eliminated the racial and ethnic components that historically were central to its identity and has become a multiethnic, multiracial society in which individuals are to be judged on their merits. That happened, I believe, because of the commitment successive generations of Americans have had to the Anglo-Protestant culture and the Creed of the founding settlers. (Ibíd.: xvii)

Tenemos pues, por parte, una cultura definida por raza, etnicidad blanca protestante religiosa y emprendedora que constituye el centro de lo americano y que se opone a y está amenazada por la etnicidad hispánica, transcultural, regida por el género, por su carácter de diáspora, cosmopolita y transidentitaria. La aceptación de una sociedad “multirracial” (y no “multicultural” o de la “diversidad” que Huntington rechaza) se basa en la asimilación de las otras razas, etnias y religiones, en la ideología de clase media, blanca, anglosajona y protestante. Una posición que, por lo demás, comparte con Harald Bloom en su libro *The Western Canon*.

Guillermo Gómez Peña se manifiesta en este contexto en forma lapidaria en los años noventa, expresando una realidad que hoy es aún más aguda:

Today, in the ‘90s, our communities are ferociously divided by gender, race, class, and age. An abyss – not a borderline – separates us from our children, our teenagers, and our elders. The Columbian legacy of divisiveness is more present than ever. This is contemporary America: a land of diversity where no one tolerates difference; a land of bizarre eclecticism where everyone must know their place. (1996: 15)

Y Gloria Anzaldúa formula este tipo de racismo proveniente de la clase media protestante blanca de la siguiente forma:

The only “legitimate” inhabitants are those in power, the whites and those who align themselves with whites. Tension grips the inhabitants of the borderlands like a virus. (1987: 3-4)

El creciente número de Hispanics provoca la construcción de metáforas discriminantes tales como “mexicanization”, “hell at our doorsteps” o “the brown wave” (Anzaldúa

1987: 68) y, a pesar de todo, el proceso de hibridación en todos los EE.UU. siguió adelante, como el mismo Huntington (2004) constata.

Los Latinos –según Gómez Peña y William Luis– representan una proyección xenofóbica por excelencia, es una especie de válvula de escape para todo tipo de otros problemas internos del país. Sobre esta superficie de proyección se vuelcan todo tipo de angustias irracionales y de imágenes hostiles combinadas con la ideología de la amenaza, de la destrucción de la cultura y nación para refortalecer una identidad nacional de la “white middle class, protestant”, como Huntington lo confirma y radicaliza en *Who are we?*

## **2. Samuel Huntington o la amenaza hispánica en los EE.UU. Retorno al nacionalismo. La negación de un proyecto común de las Américas**

Un modelo radicalmente diferente al que plantean Anzaldúa, Gómez Peña y Luis, como veremos a continuación, es el de Huntington, quien sostiene que los EE.UU. se encuentran en una crisis de la identidad nacional (3 ss.) sería ya que los demonios “Globalization, multiculturalism, cosmopolitanism, immigration, subnationalism, anti-nationalism had battered American consciousness” (ibíd.: 4). Huntington tiene un problema con el cosmopolitismo (o sistemas sub o transnacionales) que consiste en pertenecer a dos identidades: muchos migrantes, constata Huntington, tienen “dual loyalties and dual citizenships” (ibíd.), un problema que se da en forma radical en los Hispanic que “raised questions concerning America’s linguistic” (ibíd.) y, muy en particular, que amenazan la unidad cultural y física del país”. Pero la culpa no radica tan solo en los Hispanic, sino en “Corporate executives, professionals, and Information Age technocrats espoused cosmopolitan *over* national identities (ibíd.), es decir, en el mundo empresarial que ha hecho grande a los EE.UU. por su flexibilidad y por no mirar de dónde viene alguien, ni qué lengua habla, sino el emplear a la gente “según sus méritos” es culpabilizado de la desnacionalización del país. Aquí tenemos una evidente contradicción en la argumentación de Huntington y que se opone a la mentalidad emprendedora de la sociedad de los EE.UU. Pero también el sistema educativo ha fracasado ya que no se enseña una historia nacional, sino historias étnicas y raciales que “celebran la diversidad” (ésta es otro gran demonio amenazante que descubre Huntington) contra la identidad de los EE.UU.: “The teaching of national history gave way to the teaching of ethnic and racial histories. The celebration of diversity replaced emphasis on what Americans had in common (ibid.)”. Esto es el resultado de una serie de diversos factores que tienen en común la desnacionalización de los EE.UU.:

- Diversas lealtades e identidades: la amenaza es de carácter demográfico ya que según el autor en el año 2000 el número de extranjeros nacidos en los EE.UU. era menor al de 1910, pero por el contrario la cantidad de personas que tienen dos lealtades y se identifican con otros países era mayor que en cualquier otra época (ibíd.: 6).

- Identidades subnacionales: mientras que en la época de Kennedy existía una conciencia norteamericana, en la época de Clinton se menciona la represión que algunos grupos han sufrido en el transcurso de su historia en los EE.UU. (ibíd.): En la inauguración de la era Clinton no se menciona la palabra “América” en un poema leído sino 27 diferentes grupos raciales, étnicos, religiosos, tribales (asiáticos, judíos, musulmanes, hispánicos, esquimales, árabes, etc.) y esto le disgusta a Huntington.
- Identidades transnacionales: las elites americanas han fomentado el cosmopolitismo y han atacado el nacionalismo, proclamando entre los estudiantes y en la sociedad que el nacionalismo es dañino:

Statements like these reflected the extent to which some people in American elite groups, business, financial, intellectual, professional, and even governmental, were becoming denationalized and developing transnational and cosmopolitan identities superseding their national ones (ibíd.: 7),

lo que según Huntington no es la opinión del pueblo norteamericano en general y, es de allí que emerge un abismo entre la ciudadanía y los sectores mencionados (ibíd.: 7-8).

A pesar de la onda de patriotismo después del 11 de septiembre, Huntington constata que los problemas de desnacionalización y de identidades transnacionales no fue resuelto para nada. La pregunta que se impone es más bien “who are we” y, si hay un “we”, cuáles son las cualidades de ese “we” frente a un “them” y cuál es la marca distintiva de ese “we”. A esta problemática Huntington no tiene respuesta clara y para poder acercarse a ella recuerda lo que según él América había sido:

[...] were few and homogeneous: overwhelmingly white (thanks to the exclusion of blacks and Indians from citizenship) British and protestant, broadly sharing a common culture, and overwhelmingly committed to political principles embodied in the Declaration of Independence, the Constitution, and other founding document (ibíd.: 11).

Esta evocada tradición fundacional se diferencia marcadamente de la situación actual donde tan sólo 69% ó 75% de la población es blanca y los hispanos representan 13%, la segunda mayoría en los EE.UU. antes de la población de color que sólo asume 12%.

No solamente el desarrollo demográfico y las ideas cosmopolitas sino particularmente la desaparición del “evil empire”, la Unión Soviética, y el fin de la guerra fría (ibíd.: 11; 17), han conducido a esta situación de desnacionalización. Por ello se usa e instrumentaliza el terrorismo como una nueva oposición para reforzar el nacionalismo. Y, citando a Rousseau, Huntington trae a la memoria aquellos ejemplos de la antigüedad greco-latina cuyos imperios cayeron a raíz de una erosión interna y por efectos de la decadencia y de la amenaza externa de los bárbaros (ibíd.: 11-12), únicamente que los bárbaros en la actualidad, esto es, los hispanos, los afroamericanos y los asiáticos, se encuentran en el interior o más bien en los intersticios de la sociedad norteamericana. Según Huntington, un país necesita enemigos para poder subsistir a largo plazo:

Historical experience and sociological analysis show that the absence of an external “other” is likely to undermine unity and breed division within a society. It is problematic whether intermittent terrorists attacks and conflicts with Iraq or other “rogue states” will generate the national coherence that twentieth century wars did. (18)

La pregunta que se desprende es: ¿debemos temer que los EE.UU. busquen las guerras para asegurar la cohesión interna?

Otro factor que ha cambiado la situación en los EE.UU. y en todo el planeta son los medios de comunicación y de transporte que permiten a los migrantes conservar estrechos lazos con sus lugares de origen, que no se encuentran distantes como en el caso de los mexicanos, puertorriqueños, dominicanos, cubanos y centroamericanos. Por ello, Huntington entiende a estas comunidades más bien como diásporas que como grupos migrantes (ibíd.: 13-14). Compartiendo esta observación no encuentro el término de diáspora adecuado, que se ha puesto tan de moda en el actual debate en los EE.UU., ya que diáspora tiene algo de pasajero. Las diásporas se dan por fuerza, por exclusión y quieren conservar una pureza racial y cultural para luego volver al país de origen que en un momento dado les está vedado (cf. A. de Toro 2005, 2005a). Pero éste no es el caso de los migrantes en los EE.UU., indiferentemente de la razón de la migración, y aún cuando existan grandes comunidades, como la de los mexicanos. Ellos no consideran su permanencia pasajera, están establecidos y habitan un espacio que consideran cada vez más como suyo. En todo caso se trata de diásporas transculturales y transnacionales, binacionales, multinacionales, subnacionales y cosmopolitas (ibíd.: 14-15).

En este contexto, el multiculturalismo y la inmigración masiva de los latinoamericanos son a partir de los años sesenta un factor que habría contribuido en forma particular a la erosión de la cohesión interna de los EE.UU. ya que representan un caso único en la historia de las migraciones, en cuanto, por ejemplo, los migrantes conservan su lengua de origen, el español, e influyen en la política de los EE.UU. Se dice que ninguna elección se puede ganar sin el voto de los Hispanics, en particular en California y en Florida y, así, lo hispánico se difunde por todos los sectores: comercio, avisos comerciales, comidas, vestimenta, servicios, medios de difusión, programas televisivos y radiofónicos, etc.

Todas estas razones suponen un peligro inminente para la existencia de los EE.UU. –así Huntington– cabiendo cuatro posibilidades de identidades o conceptos de cultura-nación: una ideológica, otra bifurcada, otra exclusivista y una última cultural o una mezcla de todas estas opciones.

El peligro mayor y el horror de Huntington radica en que en los EE.UU. ocurra –a nivel general– lo que ocurre ya hace mucho en Nueva York, en Miami o en Los Angeles: que sea de principio un territorio habitado por diferentes culturas que no se rigen por una ideología sino por la negociación individual o de grupos, como lo conocemos en Brasil:

America with only the Creed as a basis for unity could soon evolve into a loose confederation of ethnic, racial, cultural, and politics groups, with little or nothing in common apart from their location on the territory of what had been the United States of America. (Ibíd.: 19)

Lo que Huntington elude es que esos grupos están creando espacios propios, individuales, nómadas, que se negocian de día a día, de persona a persona, faltando el marco de una ideología de corte nacionalista-misionaria, es decir, Huntington niega la posibilidad o más bien el hecho de un estado altamente híbrido. La reestructuración de los EE.UU. en un estado y en una cultura con dos lenguas como lo son Canadá y Suiza, significa para Huntington la pérdida de la unidad lingüístico-cultural de los EE.UU. (ibíd.: 20). Pero me pregunto si según el crecimiento de la población hispánica en los EE.UU. y su proyección futura sea posible invertir este proceso y arriesgar un conflicto étnico, desatar un “clash of civilization”, éste sería el precio de semejante ideología –lo cual Huntington tiene muy presente–, sin embargo, él mismo provoca ese peligro al suponer que si no se mantiene la predominancia anglosajona, se desatará un fuerte racismo de la clase media blanca, protestante y anglosajona norteamericana:

The various forces challenging the core American culture and Creed could generate a move by native white Americans to revive the discarded and discredited racial and ethnic concepts of American identity and to create an American that would exclude, expel, or suppress people of other racial, ethnic, and cultural groups. (Ibíd.: 20)

Y aún más: Huntington parece conjurar provocativamente este peligro:

Historical and contemporary experience suggest that this is a highly probable reaction from a once dominant ethnic-racial group that feels threatened by the rise of other groups. It could produce a racially intolerant country with high levels of intergroup conflict. (Ibíd.)

¿Pero cuál es la solución de Huntington al problema descrito por él?: revalidar el núcleo de su cultura:

This could mean a recommitment to America as a deeply religious and primarily Christian country, encompassing several religious minorities, adhering to Anglo-Protestant values, speaking English, maintaining its European cultural heritage, and committed to the principles of the Creed. Religion has been and still is a central, perhaps the central, element of American identity. (Ibíd.)

Dos problemas saltan a la vista, por una parte una contradicción: la casta dominante, blanca anglosajona y cristiano protestante perdiendo su estatus hegemónico frente a los Hispanics, los afroamericanos y también frente a los asiáticos, reaccionaría en forma racista. Por otra parte, Huntington exige que la clase dominante revitalice su tradición anglo-protestante y europea sin mencionar ni una palabra sobre la tradición hispánica de los 38 millones de Hispanics, ni de los 36 millones de afroamericanos, como si los latinoamericanos no tuviesen una herencia europea ni cristiana. Unas líneas más abajo no le queda a Huntington otra cosa que reconocer que “Overwhelming majorities of white Americans, of black Americans, and Hispanics Americans are Christian” (ibíd.). La contradicción hace evidente que la línea de demarcación no es ni el cristianismo ni Europa en general, sino el cristianismo protestante y la europea anglosajona a diferencia del catolicismo e hispanismo. Me abstengo de valorizar la posición de Huntington

conformándome con indicar que semejante forma de entender la sociedad de los EE.UU. es provocar un nacionalismo racista ya que al fin son 100 millones o más de personas que no son anglosajones, quizás hoy por hoy la mayoría de la población norteamericana. El libro de Huntington es además un libro altamente polémico, ideológico y demagógico que falsea la historia. La estructura del libro es como aquella de los monjes predicadores o de gurús de sectas, ya que se basa en la repetición constante de sus tesis que se podrían haber expuesto en una docena de páginas y que sin embargo ocupan 428 páginas: la permanente repetición de la tradición norteamérica y de los que la amenazan. Fuera de eso, el querer reducir la historia de los EE.UU. partiendo de su fundación con colonos protestantes a anglosajones es falsear la historia, es excluir lo que era Florida, el suroeste, Nueva Orleans y es excluir la historia de las migraciones europeas y latinoamericanas del siglo XIX y XX que son parte de la historia de los EE.UU. Huntington mismo indica la presencia de holandeses, franceses y más tarde alemanes en la fundación de los EE.UU.

Frente a este panorama y desde la perspectiva de Huntington, el propósito de “repensar las Américas” parece ser algo más que utópico. El problema de fondo para Huntington –y quizás sea ésta la razón por la cual escribió el libro–, es lo que él llama “the Mexican/Hispanic challenge” (ibíd.: 221) que “[...] could change América into a culturally bifurcated Anglo-Hispanic society with two national languages” (ibíd.) (que de facto ya lo es, y allí radical lo “evil”) como consecuencia

[...] of the popularity of the doctrines of multiculturalism and diversity among intellectual and political elites, and the government policies on bilingual education and affirmative action those doctrines promoted and sanctioned (ibíd.),

y menciona un aspecto fundamental que en vez de considerarlo como un proceso y resultado histórico lo toma como una amenaza:

Mexican immigration is leading toward the demographic *reconquista* of areas Americans took from Mexico by force in the 1830s and 1840s, Mexicanizing them in a manner comparable to, although different form, the Cubanization that has occurred in southern Florida. It is also blurring the border between Mexico and America, introducing a very different culture, while also promoting the emergence, in some areas of blended society and culture, half-American and half-Mexican. Along with immigration from other Latin American countries, it is advancing Hispanization throughout American and social, linguistic, and economic practices appropriate for an Anglo-Hispanic society. (Ibíd.)

La diferencia de esta migración frente a otras radica en que los mexicanos no se asimilan, sino conservan su cultura y/o se transforman en bilingües (ibíd.: 222) y se naturalizan en forma muy baja –32,6% en el año 1999 es el último grupo frente los Filipinos que con 76,2% encabeza la estadística (ibíd.: 239)– representando 25% de la migración legal total de los EE.UU. Los mexicanos constituyen el 27,6% de la población total de extranjeros nacidos en el 2000 en los EE.UU., seguido por los chinos y filipinos con 4,9% y 4,3 %. Los Hispánicos han sido el 12% de la población de los EE.UU. en el 2000, de esos 2,3 son mexicanos y constituirán 24% de la población total en el 2040. Según Huntington, el “problema” sería solamente resuelto si los mexicanos e hispanos tuviesen más acceso a la

educación y mejorasen sus condiciones de vida, así accederían a la clase media (ibíd.: 244-245), lo que los conduciría a aceptar el sistema norteamericano. Pero muy por el contrario, la realidad que Huntington recrea es que:

Mexican, together with other Spanish-speaking population, are creating a bifurcation in the social-political structure of the United States that approximates nationality division.... [and ] this could lead to a move to reunite these territories with Mexico. That seems unlikely, but Professor Charles Truxillo of the University of New Mexico predicts that by 2080 the south western states of the United States and the northern states of Mexico will come together to form a new country (ibíd.: 246),

produciendo una “MexAmerica”, “Amexica” o una “Mexifornia”. Estas opiniones se basan en una estadística que, por ejemplo, constata que de doce ciudades importantes en la frontera con México seis tienen una población de más de 90% de mexicanos, tres más de 80%, una entre 70% y 60% y tan solo dos (San Diego y Yuma) menos de 50% (ibíd.: 247). Estas comunidades, que a raíz de su número y cohesión cultural no sienten ninguna necesidad de transformarse en “norteamericanos”, son parte de América, son “norteamericanos”, digamos hispano-americanos como ha sucedido en Miami con los cubanos que es una ciudad hispano-americana. Este término obtiene otra definición; no la de la relación habitual de España y sus colonias (latino-) americanas, sino la relación Latinoamérica/EE.UU.

Habrían que agregar que las estadísticas que usa Huntington, fuera de no estar al día, son además erróneas como se apuntó en varias conferencias. Hay un hecho fundamental que relativiza los peligros que evoca Huntington que es el hecho de que a partir de la segunda generación cada vez más Hispanics hablan inglés, lo que se potencializa en la tercera generación donde ya casi no son bilingües. Por ello, es mucho más probable que el español desaparezca o sea asimilado por el inglés. Claro está, y allí el peligro restante al que teme Huntington, que esos Hispanics anglófonos no son anglosajones y en verdad pasan a formar otra cultura.

### **3. Gómez Peña o “nomadic Mexican – multicentric - hybrid American culture” y Anzaldúa o la “new mestiza” y los “borderlands”**

Gómez Peña opone a esta “sinister cartography of the New World Order” su “conceptual map of the New World Border” o el “Fourth World” como alternativa a “the old colonial dichotomy of First World/Third World” (1996a: 7) como así también la conciencia de una cartografía de la pluralidad constituida por “Micro-republics” (ibíd.: 5), donde cada uno es un centro nómada en una cartografía virtual o, digamos, de enunciación: “I am a nomadic Mexican [...in a...] multicentric, hybrid American culture” (ibíd.: 1). Gómez Peña describe una realidad híbrida que la casta política se resiste a considerar y, aún más, se rehúsa a sacar las consecuencias pertinentes de una realidad híbrida que se va imponiendo y formulando a través de expresiones como “Nuyo Rico, Cuba York, Mexamerica, Amerindia, Afroamerica, Americamestiza y -mulata, Hybridamerica and

Transamerica” (ibíd.: 6) o simplemente “other America”. Estos “micro-mundos” los diferencia Gómez Peña de las diversas chicano-“communities” que –según él– en muchos casos se transforman en microcélulas o unidades xenofóbicas y esencialistas que excluyen la otredad y la legitimación de la diferencia (ibíd.: 175).

Gómez Peña parte de un concepto de comunidad que entiende como un lugar de enunciaciones plurales –“a continent made of people, art and ideas, not countries” (ibíd.: 7)– y no de un concepto estado-nación. Las personas y grupos en movimiento habitan, definen y determinan el espacio cultural y de allí que Gómez Peña postule que en su cartografía de una cultura latina, el latino no es el ‘otro’ peyorativo, sino más bien el que excluye al latino como un peligro y amenaza es el verdadero “otro” que se excluye a sí mismo, ya que siendo para éste la hibridez una *conditio*, el que resiste la hibridez es el marginado: “It’s all margins, meaning there are no “others”, or better said, the true “others” are those who resist fusion, mestizaje, and cross-cultural dialogue” (ibíd.: 7). Así, Gómez Peña invierte los usuales parámetros socio-culturales como lo vemos, por ejemplo, en la pintura de García Uriburo al invertir el atlas:



García Uriburo: Ni arriba ni abajo 1993



(García Uriburo: Mapamundi Concerto 1993; 1998: 114)

Para Gómez Peña, las “micro republics” o los “New World Border” representan aún una “utopian cartography” en la cual “hybridity is the dominant culture” (1996a: 5, 7). No obstante, hoy en día debe considerarse, a pesar de los discursos altamente nacionalistas – como aquel que se establece en Alemania entorno al concepto de “Leitkultur” (Friedrich Merz)– ya que se trata de una *conditio* irreversible que sí se encuentra en la tensión entre una ideología masiva de lo propio –como Huntigton deja claro en *Who are we?*– y un estado real de hibridación que está muchas veces cubierto por un discurso político con caracteres regresivos decimonónicos. No solamente las migraciones masivas y la confluencia de diversísimas culturas en las Megalópolis, sino también en ciudades muy pequeñas, por ejemplo en la ciudad de Friburgo o en Suiza, en otras más grandes como Ginebra, se constata la presencia de otras culturas en las que la hibridación se manifiesta en el nivel de la representación. Estas distinciones y tensiones son particularmente evidentes en EE.UU. donde existen por un lado un discurso fuertemente nacionalista, en particular después del 11 de septiembre, y por otro, muchísimas cartografías culturales o “micro republics” que nos muestran que no nos encontramos en un estado utópico sino en una constante lucha de la habitualización y paradigmaticación de la hibridez que a su vez produce semejantes reacciones como *Who are we?*. El proceso de hibridación ha producido una ampliación o deslimitación del concepto “border” o “border-culture” pasando de la periferia al centro, instalando en el centro un pensamiento y una cultura de pasajes o de intersticios y haciendo consciente que conceptos monosociales o monoculturales pertenecen al pasado y no representan las mayorías (según los pronósticos que consideran aspectos migratorios y demográficos, los EE.UU. estarán en aproximadamente 30 años constituidos por casi 50% de Hispanics). Esto demanda nuevas y eficientes estrategias.

#### 4. Cultura latina como modelo híbrido de coexistencia

El intento de un nuevo modelo epistemológico y teórico cultural se encuentra en el ya citado trabajo de Willam Luis (1997) donde formula una *Latino Culture* que quisiera completar con conceptos de Gloria Anzaldúa y Gómez Peña.

Propongo introducir el término de ‘Otreidad’ en el sentido de la aceptación del otro como el otro-diferente y con los mismos derechos, esto es, el *reconocimiento de una diferencia irreducible en un espacio común* o, puesto de otra forma, *la potencialización de la diferencia y un recíproco reconocimiento*. ‘Potencialización’ y ‘reconocimiento’ expresan una negociación constante, una oscilación entre diferencia y reconocimiento y manifiestan así lo contrario de sumisión, adaptación, asimilación. Mi posición se basa en un aspecto ontológico y en observaciones de tipo práctico. La otreidad es la conciencia y la aceptación de que el mero encuentro con el otro-diferente implica una enterritorialización de lo ‘propio’ hacia una reterritorialización de lo extraño y *al revés*. Se trata pues del conocimiento y de la conclusión de que en un espacio la cultura no es ‘propiedad’ de una comunidad (cultura local-base), sino que implica un complejo proceso nómada. Éste, además, pone de manifiesto la imposibilidad de reclamar hoy identidades monoculturales y favorece la construcción de un concepto de identidad como una producto de encuentros en los intersticios en un espacio común, como sucede en Brasil o Cuba. Culturas o naciones que trataron de poner en práctica conceptos monocausales de cultura, nación e identidad cayeron en el genocidio como el caso de España –con la eliminación de los Judíos a partir del siglo XIV, de la expulsión de los musulmanes y judíos en 1492, la persecución de los *conversos* y *moriscos* durante siglos– o del régimen Nazi en los años treinta y cuarenta y finalmente los genocidios perpetrados en la ex Yugoslavia. ‘Otreidad’ o una identidad híbrida no exige una forma específica o esencialista del ser. Como Lacan lo ha expuesto y luego lo han desarrollado Derrida y retomado Bhabha: todo enunciado, luego de haber sido pronunciado, es un desprendimiento, una desterritorialización donde se construye un nuevo espacio. Estrategias de hibridez ponen de manifiesto que este espacio entre-medio es un espacio de todos aquellos que lo habitan indiferentemente de su origen, cultura o religión, ponen de manifiesto que en la cultura predominante los migrantes no deben ser extranjeros y tolerados. Las condiciones de deferencia y reconocimiento valen así para las culturas locales y para las migrantes.

El aspecto concreto, y de allí la convicción de que el desarrollo de estrategias de hibridez no tienen alternativa, radica en que las migraciones masivas seguirán creciendo y, como se ha visto hasta la fecha, no habrá ninguna medida que las reduzca considerablemente. Los ejemplos de EE.UU. en su frontera con México, a pesar de todas las restricciones, leyes y controles, muestran que no se pudieron evitar los 38 millones de Hispanics y, las medidas de la Unión Europea revelan asimismo su ineficiencia. El caso de los campos de reclusión del canal de la Mancha en Calé o en Gibraltar son otros ejemplos del fracaso de delimitación.

La desterritorialización epistemológica, cultural y ontológica que se produce en un espacio determinado obliga e impone una recodificación de lo ‘propio’ y de lo ‘extraño’. De lo contrario, las estrategias para el control de las migraciones seguirán fracasando, indiferentemente cuán bien intencionadas sean, mientras se siga practicando una política

solapada por eufemismos de encubrimiento –en la que sigue rigiendo el criterio de lugar de nacimiento y de la raza– y que continúa hablando de ‘extranjeros’ (*Ausländer/Alien*), por lo demás, un término excluyente al contrario del de ‘forastero’ (*Fremder/Foreigner*). ‘Extranjero’ implica una jerarquía, un juicio de valor que exige que el que llega debe someterse a la cultura local y representa de igual forma una desaprobación de la cultura del migrante, como se presenta en la línea de argumentación de Huntington.

La mayoría de los conflictos sociales no tienen principalmente su origen en la diferencia cultural o religiosa, sino más bien en la *carencia de reconocimiento social y cultural por ambos lados* (cfr. Fanon, Taylor). Una sociedad no puede al mismo tiempo reclamar la pureza, la hegemonía y la posesión exclusiva de la cultura en su territorio si se decide a abrir sus puertas a miles y millones de extranjeros; o bien constata su presencia deseada o no.

El constantemente evocado conflicto con el mundo musulmán se debe en parte a la falta de reconocimiento de su diferencia, a los intentos del mundo occidental de imponer su ideología y sistema, de propagarlo misionariamente con lo cual transforma a los musulmanes y a otras regiones del mundo en los ‘nuevos bárbaros’ semejante a los de Herodoto, Plinius y Friedman. Lo dicho también es aplicable para *Who are we?*, en el que los hispanos representan los bárbaros en el interior de los EE.UU.

En el libro de cuentos-ensayos de Carlos Fuentes, *El naranjo* (1993/<sup>12</sup>1999), hay un personaje que ilustra muy bien el conflicto entre una *Latin Culture* en los términos de Luis y de Gómez Peña (cfr. A. de Toro 2003). Vicente Valera, de vacaciones al parecer en Acapulco, quiere arrendar un yate. Todos están ya alquilados exceptuando uno que ningún norteamericano quiere rentar por que se llama “Las dos Américas”, lo que para el personaje representa una molestia verdadera y una osadía, ya que él no alcanza a entender que haya otra América fuera de los EE.UU. (cfr. *El naranjo*: 170). El portero del hotel le explica a Valera y polemiza al mismo tiempo contra esta apropiación hegemónica ya que según él los EE.UU. ignoran que existen los “Estados Unidos Mexicanos”. La alegoría formula una crítica contra la ocupación del término ‘América’.

En estos cuentos-ensayos tenemos además una doble metáfora representada por el naranjo. Por una parte, éste es un término clave de la Conquista, ya que el naranjo llega a España con los musulmanes y luego los españoles lo traerán a América para que después los aztecas lo retornen a España cuando éstos invadan la Península Ibérica con la ayuda de los musulmanes y judíos. El naranjo se desterritorializa y se reterritorializa sin perder sus características, representa a la vez los cambios y rupturas, los altibajos de la historia conectando el pasado con el presente en cuanto indica las diversas conquistas en sentidos contrarios: en primer lugar, Latinoamérica conquista el mundo hispánico en la segunda mitad del siglo XX a través de su literatura relegando a España a un segundo plano, lo que lleva a la pérdida de la prioridad lingüística normativa, es decir, se demuestra que el castellano es hoy por hoy una variedad del español. En segundo lugar, España reconquista a Latinoamérica económica y tecnológicamente y, por último, en tercer lugar, Latinoamérica (el español) reconquista lingüística y culturalmente –por medio del trabajo y de diferentes servicios– territorios en EE.UU. que originalmente eran españoles.

Constatamos pues otra forma de la coexistencia híbrida que, al parecer, parte del hecho de que procesos históricos puedan ser invertidos por medios pacíficos.

Retornando a Gómez Peña, éste observa que

Mexican identity (or better said, the many Mexican identities) can no longer be explained without the experience of “the other side”, and vice versa. As a socio-cultural phenomenon. Los Angeles simply cannot be understood without taking Mexico City – its southernmost neighbourhood – into account (1996: 178),

lo que implica una estrategia de aproximación que considera por una parte un modelo antropológico-cultural-híbrido para la coexistencia en la diferencia y otro epistemológico. Para el primer caso he propuesto una breve teoría de la hibridez (cfr. A. de Toro 2004) y, para el segundo, un concepto disciplinario transversal (ibíd.), entendiendo culturas e identidades y disciplinas y teorías como construcciones intersticiales.

En el contexto de una cultura y disciplina de pasajes/intersticios, *border* o *borderland-culture* equivale a la categoría *home* como un espacio abierto, como una topografía constituida por líneas o planos fluctuantes: “Home is always somewhere else. Home is both “here” and “there” or somewhere in between. Sometimes it’s nowhere” (Gómez Peña 1996: 5), donde *somewhere*, *nowhere* o *somewhere in between* formulan la oscilación de individuos entre y por medio de diferentes culturas. *Home* tiene el mismo estatus que el concepto ‘*unhomely*’ de Bhabha que a su vez constituye un ‘*third space*’.

Fuera de eso, *border/borderland* significa en la terminología de Gómez Peña una ciencia transversal, el enlace de arte y ciencia como una respuesta y alternativa concreta a un tipo de cultura neoliberal con negativas consecuencias, particularmente después del NAFTA. Así, Gómez Peña propone otra organización: un “network of thinkers, artists, and arts organizations from Mexico, the United States, and Canada (and why not the Caribbean?)” debe inaugurar un “cross-cultural dialogue” y desarrollar “interdisciplinary artistic models” (ibíd.: 9). Gómez Peña, y también Anzaldúa, plantean y acuñan un nuevo concepto de arte, cultura y ciencia: cada campo es el punto de partida del otro. De esta manera la categoría *border* adquiere un estatus semiótico de *orillas* como lugar de enunciación y gestación cultural que he venido desarrollando desde la literatura de J. L. Borges, y que Gómez Peña formula de la siguiente manera:

But for me, the border is no longer located at any fixed geopolitical site. I carry the border with me, and I find new borders wherever I go.

[...] My America is a continent (not a country) that is not described by the outlines on any of the standard maps. (ibíd.: 5)

De tal forma, *border* pierde su significado topográfico, excluye y se transforma en un concepto permeable. Gómez Peña entiende este nuevo concepto de *border* como “a map of the Americas with no borders; a map turned upside down” (ibíd.: 6), donde *border* no es equivalente a *boderless* en el sentido de una cultura sin rostro y absolutamente arbitraria dentro de un proceso de globalización igualizante. *Border* incluye la diferencia y no su eliminación

[...] “total culture”, “total television”, a grandiose pseudo-internationalist world view à la CNN that creates the illusion of immediacy, simultaneity, and sameness, thereby numbing our political will and homogenizing our identities (ibíd.: 10).

Para Gómez Peña *border* significa la negociación de identidades culturales; estando al mismo tiempo muy consciente de que se trata de un arduo trabajo, denomina su tarea un “border Sisyphus” (ibíd.: 1) que tiene por finalidad una “[...] redefinition of [...] continental topography” donde “the countries have borders that are organically drawn by geography, culture, and immigration, and not by the capricious hands of economic domination and political bravado” (ibíd.: 6). La categoría *border* se entiende como un espacio privilegiado del experimento, de la reinención y de la recodificación, de una nueva forma de habitar; es pues una banda de Möbius:

The border became my home, my base of operation, and my laboratory for social and artistic experimentation [...] But the border was not a straight line; it was more like a Möbius strip<sup>2</sup>.

[...]

We began to use the border art technique of recycling (border culture is by nature one of recycling)

[...]

We proclaimed the border region “a laboratory for social and aesthetic experimentation” (1996: 63; 86; 88)

La categoría *border* es ampliada en forma significativa por Gómez Peña. El *border* pasa a ser *the road* “a sort of moving Bermuda triangle inhabited by a floating community of troublemaking travellers [...] my other, the conceptual one – the road, »la jornada« [...]” (2000: 10).

Gloria Anzaldúa propone con su concepto de *borderland* un concepto similar al de *border* de Gómez Peña, pero al analizarlo detenidamente existen varias diferencias entre ambos. Por *borderlands* Anzaldúa entiende en primer lugar un nivel representacional extrapolándolo del concreto de frontera/*border* como categoría topográfica que es para ella un lugar no del experimento, sino una línea demarcatoria y por esto de la exclusión, de la discriminación, de la violencia, donde la diferencia se transforma en martirio, lucha, peligro y persecución. *Border*, en la terminología de Anzaldúa, es la dura frontera donde día a día cientos de mexicanos son tomados prisioneros, son heridos y que en muchos casos pagan con la vida el intento de cruce. Por el contrario, bajo *borderlands* entiende “a

2 Cfr. mi definición en A. de Toro (2001: 68-110):

El término de ‘orilla’ [...] lo quisiera definir no como la orilla excluida, sino como *fisura* (*Spalt* y no *Riß*, sino *clivage*) donde se reúne lo uno y lo otro, donde en un plano se negocian las tensiones de la diferencia, una especie de cuadro de Escher o de una superficie de Möbius, un plano pluridimensional, abierto, sin centro, simultáneo. ‘Orilla’/‘*fisura*’ como altaridad, como ‘en medio’ (‘*inbetween*’), como mímica [...], como ‘*pli*’ (‘*Falte*’, ‘*Knick*’, ‘*Zwischenlage*’; ‘arruga’, ‘pliegue’, ‘dobladura’, ‘intercalación’) [...].

vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is the constant state of transition” (1987: 3). Es importante que Anzaldúa incluya en su concepto la sexualidad femenina, y su propio lesbianismo, porque así amplía el término de *border* o *borderlands* al nivel representacional:

The actual physical borderland that I’m dealing with in this book is the Texas-U.S. Southwest/Mexican border. The psychological borderlands, the sexual borderlands and the spiritual borderlands are not particular to the Southwest. In fact, the Borderlands are physically present whenever two or more cultures are physically present, wherever two or more cultures edge each other, where people of different races occupy the same territory, where under, lower, middle and upper classes touch, where the space between two individuals shrinks with intimacy (1987: “Preface”),

[...]

running down the length of my body,

staking fence rods in my flesh,

    splits me      splits me

        me raja      me raja. (1987: 2)

[...]

The secret I tried to conceal was that I was not normal, that I was not like the others. I felt alien, I knew I was alien [...]

[...]

She felt shame for being abnormal. The bleeding distanced her from others. Her body had betrayed her (1987: 42-42).

La ampliación de este concepto es trabajada por Luis (2006) y Sieber (2004). Anzaldúa misma marca de diversas formas la categoría de *borderland*: como *chicana*, como mujer-*cross-border*, como mujer emancipada que corta con normas familiares y culturales y se pone en camino: “As a mestiza I have no country, my homeland cast me out; yet all countries are mine because I am every woman’s sister or potential lover” (1987: 80). Como lesbiana asume igualmente una posición marginal: “As a lesbian I have no race, my own people disclaim me” (ibíd.).

Quisiera además llamar la atención al intento de Anzaldúa de atribuirle a su concepto de *borderlands* un elemento antropológico en cuanto indica que los primeros habitantes, los antepasados de los chicanos, del suroeste de los EE.UU. fundaron sus pueblos antes de Cristo, lo cual estaría documentado por nuevos hallazgos: un siglo a. C. los descendientes de los Cochises migraron del suroeste a lo que hoy es México y Centroamérica. Incluso los mismos aztecas abandonarían el territorio de lo que hoy es EE.UU. alrededor de 1168 a. C. Esta perspectiva histórica del concepto de *borderlands* no es sólo importante porque reconstruyendo la historia haga revivir via memoria un pasado sepultado, sino porque además nos recuerda que la migración entre México y EE.UU. ha sido algo recíproco, un fenómeno prácticamente continuo y no algo propio del siglo XX. México y los EE.UU. han sido históricamente y siguen siendo una antigua cartografía de pasajes que adquiere una importancia vital en la actual discusión de los conceptos de nación e identidad dentro de la ideología imperante, en ambos países.

El concepto de *borderlands* revela los mecanismos de poder que oprimen a la mujer, en el sistema machista de los chicanos y la estigmatización que sufre por la clase media

norteamericana, aún más si ella es escritora, artista y lesbiana. La chicana es equiparada con la figura negativa atribuida a la Malinche, como la “fucked one” (22), como la sucia traidora de su pueblo y raza, quien le da a Cortés un *hijo de la chingada*<sup>3</sup>. De allí que el concepto de *borderlands* sea inseparable de aquellos de cuerpo y género: el cuerpo de la mujer como superficie experimental, como memoria, como cartografía del *borderlands*, como una fisura (*raja*) subversiva.

Tenemos pues dos posiciones fundamentales para el tratamiento de las fronteras: una de tipo colonial o postcolonial con la que Anzaldúa intenta legitimar histórica y culturalmente el estado híbrido de los chicanos, dándoles su lugar a través de una relectura deconstruccionista de la historia, lo que le permite conectar el hijo mestizo de Cortés con la condición de los chicanos: “Mexican-Americans, are the offspring of those first matings” (1987: 5). Esta nueva cultura del chicano se entiende como una renovación de la ideología del mestizaje. Sin embargo, a pesar de su mirada postcolonial y deconstruccionista, Anzaldúa conserva, por otra parte, un concepto claro de identidad mexicana produciendo una situación ambigua y de tensión casi insoportable. Esto constituye un problema porque define identidad sobre la base de la etnicidad lo cual no cabe dentro de su concepto de *borderlands*: “[...] we do not mean a national identity, but a racial one [...] Being Mexican is a state of soul [...]” (ibíd.: 62).

La posición de Gómez Peña es decididamente postmoderna o, más exactamente, más allá de la postmodernidad. Él mismo se distancia de la variedad posmoderna norteamericana cuando, por ejemplo, describe sus cartografías “Border culture [...] means a new cartography; a brand-new map to host the new project; [...] a new terminology for new hybrid identities and métiers constantly metamorphosing...mestizajes [...] intercultural, not postmodern” (1993: 43). Gómez Peña acepta la hibridez como un momentáneo punto cero de la historia que genera una nueva conciencia, una que va preñada con su origen, pasado y presente y que proyecta un futuro. Gómez Peña trabaja con la tensión de ambas posiciones, éstas son motivo de creación. Anzaldúa por el contrario, quiere superar el estado de una diferencia conflictiva alcanzando una “síntesis”, una especie de ‘Aufhebung’:

---

3 En los últimos años se ha desarrollado toda una nueva interpretación sobre la figura de la Malinche, cfr. Miguel Ángel Menéndez, *Malintzin en un fuste, seis rostros y una sola máscara* (1964) y Nancy Saldaña, *La Malinche: Her Representation in Dances of Mexico and the United States* (1966). En los años setenta: Carlos Fuentes, *Todos los gatos son pardos* (1970); Rosario Castellanos, *El eterno femenino. Farsa* (1975); Lanin A. Gyurko, “The Vindication of La Malinche in Fuentes’ *Todos los gatos son pardos*” (1977); Lucha Corpi, “Los Poemas de Marina / The Marina Poems” (1978, en: Roberta Fernández 1994, *In Other Words. Literature by Latinas in the U.S.*). En general, dentro del debate de la literatura de lo(s) chicano(s): Adelaida Del Castillo, “Malintzin Tenépal: A Preliminary Look into a New perspective” (1977, en: Rosaura Sánchez/Rose Martínez Cruz, *Essays on La Mujer*). Cfr. también Todorov, *La conquête de l’Amérique. La question de l’autre* (1982): “le premier exemple, et par là même le symbol, due métissage des cultures; elle annonce par là l’Etat moderne du Mexique, et au-delà, notre état présent à tous, puisque, à défaut d’être toujours bilingues, nous sommes inévitablement bi- ou tricultureles”; y Wurm (1996).

In attempting to work out a synthesis, the self has added a third element which is greater than the sum of its severed parts. That third element is a new consciousness – a mestiza consciousness – and though it is a source of intense pain, its energy comes from continual creative motion that keeps breaking down the unitary aspect of each new paradigm. (1987: 79)

Tenemos dos tipos de ubicaciones epistemológicas de dos muy diferentes *cross border habitants*. La identidad de Gómez Peña es y permanece múltiple, piensa y vive hasta las últimas consecuencias aquello que inicia Anzaldúa nueve años antes. Gómez Peña no acusa, el racismo es para él parte del proceso de hibridación (Gómez Peña 1996: 63, vid. cap. “Real-Life Border Thriller” 1996: 50 ss. o “The 90s Culture of Xenophobia: Beyond the Tortilla Curtain”). La diferencia temporal entre ambos marca un cambio de perspectiva.

Anzaldúa vive dolorosamente la tensión entre su idea de *borderlands* y de su experiencia identitaria que no encuentra un lugar en el concepto de *borderlands*. El término “Mexican-American” (1987: 62) marca la frontera ontológica y hace de *borderlands* “a vague and undetermined place”, un “unnatural boundary” de un espacio en continua transición. Vive frontera/*border* como un trauma que puede ser superado a través de la estrategia del *borderlands*. Así, Anzaldúa corre el riesgo de quedar atrapada en una dualidad de corte ontológico:

We are a synergy of two cultures with various degrees of Mexicanness or Angloness. I have so internalized the borderland conflict that sometimes I feel like one cancels out the other and we are zero, nothing, no one. (1987: 63)

Es evidente que Anzaldúa, como mujer, lesbiana y chicana experimenta la permanente negociación de la identidad de una forma muy diferente a la de Gómez Peña y por ello quizás vive la disociación como una “lucha de fronteras” o “struggle of Borders” (1987: 77), como “continually walk out of one culture and into another”, y esto como algo “contradictorio” que la enferma: “plagued by psychic restlessness” (ibíd.: 77, 78). De allí, quizás, el deseo de abolir algún día la dolorosa diferencia:

Yet the struggle of identities continues, the struggle of borders is our reality still. One day the inner struggle will cease and a true integration take place. In the meantime, *tenemos que hacer la lucha [...]* ¿Quién está tratando de cerrar la fisura entre la india y el blanco en nuestra sangre? *El Chicano, sí, el Chicano que anda como un ladrón en su propia casa.* (1987: 63),

para huir del rol de la víctima de la colonización: “We know what it is to live under the hammer blow of the dominant norteamericano culture” (1987: 63). Por otra parte, ella postula la *new »mestiza«* con una “plural personality” que se encuentra más allá de las dicotomías mencionadas y que “operates in a pluralistic mode – nothing is thrust out, the good, the bad and the ugly, nothing rejected, nothing abandoned” (ibíd.: 79) y así negocia la identidad en la ambivalencia misma: “Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else” (ibíd.: 79) resultando de allí la *new »mestiza«*

que rompe con parámetros normativos y con un pasado irresoluto (ibíd.: 80), que sale de la soledad de la que habla Octavio Paz:

En unas pocas centurias, the future will belong to the mestiza. Because the future depends on the breaking down of paradigms, it depends on the straddling of two or more cultures. By creating a new mythos –that is, a change in the way we perceive reality, the way we see ourselves, and the ways we behave– la mestiza creates a new consciousness. The work of *mestiza* consciousness is to break down the subject-object duality that keeps her a prisoner and to show in the flesh and through the images in her work how duality is transcended. (Ibíd.: 80)

Gómez Peña y Anzaldúa describen cada uno a su manera una brutal y decepcionante realidad apuntando a los déficit, a la angustia, a la opresión como así también, en el caso de Gómez Peña, a un nuevo nacionalismo y racismo a los que están expuestos los “cross-border-coyotes”, los “smuggler of ideas”, los “media pirate” y los chicanos, los mestizos y los Hispanics en general.

Por otra parte, esperanzas futuras relampaguean con una porción de carácter utópico. Gómez Peña –como así también Anzaldúa– diferencia en forma minuciosa cómo hibridez y transculturalidad se manifiestan en el nivel individual o en comunidades. Allí vemos que la categoría *border*, a pesar de su productividad, también es para él una experiencia dolorosa del *unhomely*, tanto en la confrontación con el exterior como consigo mismo, lo que Gómez Peña transforma en una afirmativa Otredad y Anzaldúa en la *new mestiza*: “No matter where I was”, –nos dice Gómez Peña– “I was always on „the other side“, feeling ruptured and incomplete, ever longing for my other selves, my other home and tribe” (Gómez Peña 1996: 63). Lo utópico yace en estos dos autores y artistas en una nostalgia armonizante como un encauce de la diferencia que en algunos momentos suena como adaptación:

In order to rebuilt broken alliances and regain lost trust, there must be a new commitment.  
[...]  
In exchange, we artists “of color” will have to acknowledge their efforts, slowly bring our guard down, change the strident tone of our discourse, and begin another heroic project – that of forgiving, and therefore healing our colonial and post-colonial wounds. (ibíd.: 10; vid. también 174)

Aquí se encuentran ambos: Gómez Peña y Anzaldúa, extenuados por la permanente transgresión de fronteras; ambos experimentan hibridez como un proceso altamente plurivalente y complejo que imparte alegría y dolor.

Sin embargo, Gómez Peña no se cansa de insistir en “the essence of [...] borders is oscillation” (1996: 12) dirigiéndose tanto contra una cultura globalizante homogenizante (“homogenized global culture”, ibíd.: 11) como también contra una nueva irrupción del ultranacionalismo (“ultranationalism”, ibíd.), contra la eliminación de la diferencia, subrayando la importancia de los pasajes (“the importance of crossing borders”, ibíd.), una conciencia de la necesidad y el imperativo de la negociación de indentidades (“the importance of [...] establishing cross-cultural alliances”, ibíd.).

Gómez Peña rechaza el multiculturalismo organizado porque exotiza y persigue primordialmente fines económicos, como aquellos del turismo, apoderándose del lenguaje y del gesto de los “cross-cultural-border coyotes” (ibíd.: 11), lo que él tematiza constantemente en sus performances. Esa especie de “free trade art is tricky”, sostiene Gómez Peña, ya que solamente se reduce a “celebrar” la transculturalidad y no a vivirla y a pensarla: “They literally cross the border in helicopters, and prefer to deal directly with what they perceive as ,the center” (ibíd.: 11).

De los conceptos de *World Border cross-cultural alliances*, de *New World Border* o de *Fourth World* resulta su modelo de hibridez que es prácticamente equivalente a mis conceptos desde los años noventa (cfr. A. de Toro 1990; 1995, 1997, 1999). Gómez Peña escribe:

[...] the hybrid – a cultural, political, aesthetic, and sexual hybrid – is cross-racial, polylinguistic, and multicontextual. From a disadvantaged position, the hybrid expropriates elements from all sides to create more open and fluid systems. (1996: 12)

Hibridez es para Gómez Peña la performance de diversas identidades en contextos distintos, es la capacidad de actuar como “nomadic chronicler” o “intercultural translator”. Hibridez incluye acciones tales como “trespass”, “bridge”, “interconnect”, “re-interpret”, “remap” y una estrategia (no un credo) que desenmascara las rupturas y discontinuidades de la historia y los mecanismos de un saber de poder hegemónico: “[it] denounces the faults, prejudices, and fears manufactured by the self-proclaimed center, and threatens the very *raison d’être* of any monoculture, official or not” (ibíd.: 12), pero también denuncia las contradicciones de los micro-mundos y comunidades transculturales (ibíd.: 13).

Según la experiencia de Gómez Peña, la hibridez se encuentra como nuevo paradigma de coexistencia en oposición al multiculturalismo institucionalizado y a las monoculturas esencialistas de resistencia: “the separatist cultures of resistance” (ibíd.: 12). A través de su concepto y práctica de la hibridez, Gómez Peña desjerarquiza las relaciones de poder en cuanto entiende el poder dependiendo de contextos que se modifica con el cambio de roles: “ever-changing roles of victims and victimizer, exploited and exploiter, colonizer and colonized” (ibíd.: 14 y cfr. de Toro 1995). Gómez Peña describe las tensiones entre latinos, chicanos y latinoamericanos o afroamericanos, entre Hispanics nacidos y emigrados en y hacia los EE.UU. y constata que estos grupos a su vez no están libres del racismo y de actitudes neocoloniales y que tienen “un discurso bizantino de lo auténtico” que conduce a una autoexotización. Con ello, Gómez Peña deslimita la hibridez mas allá de las comunidades de Hispanics y la entiende como una *conditio* y un *awareness*, como una forma de acción. Esta mirada crítica a las comunidades de Hispanics se diferencia de la de Anzaldúa en cuanto para ella las comunidades de Hispanics siempre se encuentran en la posición de la víctima y no tematiza las contradicciones dentro de las comunidades mismas.

Finalmente, hibridez es para Gómez Peña un hecho demográfico, social, étnico y cultural que yace en la conciencia: “todos los hombres son protagonistas en la creación de nuevas topografías culturales y de nuevos ordenes sociales, de un orden, donde todos son

“el otro” y necesitan “al otro” para su propia supervivencia” (ibíd.: 70). Con ello, la hibridez consiste en el reconocimiento de una condición transfronteriza y transnacional que se concretiza en su caso en una estética preformativa de “»ars poetica« of vertigo”, en una metafísica de la fragmentación, en el colapso de una lógica binaria, en la dramatización de la temporalidad y espacialidad, en una nueva estética narrativa (ibíd.: 171). Así, Anzaldúa entiende a su vez a la *new »mestizas«* como parte de la “creation of yet another culture [...], a new value system with images and symbols that connect us to each other and to the planet” (1987: 81).

Una significación similar encontramos en Assia Djebar que parte evidentemente de Bhabha y de los conceptos de Gómez Peña y Anzaldúa. En *Ces voix qui m’assiègent* (1999) (CVA), ella define su identidad en la escritura que se le presenta como “territoire multiple” (ibíd.: 28), entre Algeria y Francia como un “marge de *ma francophonie*” (ibíd.), como “marche” (ibíd.) sobre la base de una “écriture portée par un *corps de femme*” (CVA: 11), de una escritura que se desplaza constantemente de un territorio a otro (*au-dehors*), que se produce en un “voix double” y “multiple” (CVA: 12, 13), profundamente enraizada en la tradición berberí, en el árabe clásico, en la tradición literaria y en la lengua del cuerpo (cfr. CVA: 14). Se trata de un sujeto en acción “entre deux mondes”/“entre deux cultures” (CVA: 15) que hace danzar y circular los signos como los cantantes de salmos, los “derviches tourneurs” (ibíd.). La experiencia y la escritura como una “route à ouvrir” (CVA: 17) que transforma a Djebar en una figura ‘androgyné croyant’: “habillé à l’européenne mais parlant le dialecte local, je me sentais, malgré mon costume, admise d’emblée parmi les *assis de la route* – ceux qui ont tout le temps” (CVA: 20) que vive en ‘Entre-langues’ y

Rester sur les marges d’une, de deux ou trois langues, frôler ainsi le hors-champ de la langue et de sa chair, c’est évidemment un terrain-frontière, hasardeux, peut-être marécageux et peu sûr, plutôt une zone changeante et fertile, ou un *non man’s land*, ou... [...] “Sur les marges” de la langue à traverser et à inscrire, ce serait la seule marche, notre seul mouvement profond, au creux même de la langue-en-action [...]. [...] il s’agit d’expérimenter le passage entre les langues... (CVA: 30-31, 32)

## 5. La construcción de una cultura híbrida: la cultura-Latino o pensar de nuevo las Américas

A continuación quisiera describir un modelo cultural del Latino en EE.UU. partiendo de los resultados hasta aquí obtenidos y conectándolos con la propuesta de William Luis (1997, 2006).

Luis (2006) sostiene que la población de origen latinoamericano, más allá de todas sus diferencias, está unida por una serie de factores como un pasado colonial, la historia, la cultura, la lengua y la religión. Estos factores son más fuertes que las diferencias de origen geográfico entre latinos, mexicanos, chicanos, cubanos, puertorriqueños, dominicanos y otros; más fuertes también que las diferencias de tipo laboral o de domicilio (Nueva York, Texas, San Diego, San Francisco, Los Angeles), o si los indivi-

duos se encuentran en el país de forma legal, ilegal o por razones políticas, si han emigrado voluntaria o involuntariamente, igualmente aquellos factores son más fuerte que la diferencia del grado de educación. El momento y las circunstancias de la migración son determinantes.

Según Luis (2006) esta nueva cultura se puede definir sobre la base de dos criterios étnico-ontológicos que constituyen dos grupos, uno de los ‘Hispanics’ entendidos como aquellos que “refers to those born, raised, and educated in a Spanish-speaking country who write in their national language” y otro de los ‘Latinos’, “[who] are those born, raised, and educated in the United States who feel more comfortable writing in English” (2006: 409). ‘Latino’ lo deriva por una parte del término ‘Latin America’ y por otra del término inglés ‘Latin’ como “descendants of Spanish-speaking inner city youth often called themselves, but with an added Spanish pronunciation” (ibíd.). Por ello, para Luis ‘Latino’ es un término *spanglish*, esto es, “an English word with a Spanish pronunciation, that combines the two languages and cultures Latinos portray”. *Spanglish* se transforma en consecuencia en una marca cultural por excelencia. Luis no se detiene en una categorización étnico-ontológica de ‘Hispanics’ y de ‘Latinos’, sino que conduce ambos términos a una práctica cultural, en cuanto él los aplica a autores que caben en las definiciones dadas sin considerar el origen de las personas o grupos en cuestión. Así, la escritora argentina, Luisa Valenzuela, es parte de esta Hispanic o Latin Culture porque es afín a temas que conciernen ambas culturas, la latinoamericana y la de los EE.UU.

Intelectuales y escritores latinos constituyen una nueva cultura porque pertenecen a ambos mundos culturales, al hispánico-americano y al norte-americano. A este grupo pertenecen autores y autoras tales como Cristina García, Oscar Hijuelos, Junot Díaz, Julia Álvarez, Gloria Anzaldúa, Gory González entre muchos otros. Quisiera además agregar al chileno-canadiense Alberto Kurapel y a Guillermo Gómez Peña que son perfectos ejemplos de este nuevo tipo de cultura. Igualmente debemos mencionar a Cristina García (*Dreaming in Cuban*, 1993 y *The Agüero Sisters*, 1998). Todos ellos “dance between two cultures” –parafraseando el título del libro de William Luis (1997)– ya que se posicionan en dos culturas. En el caso de Cristina García, en Cuba y en los EE.UU., donde se trata una vasta gama de temas *cross-border* de orden histórico, social, religioso, étnico, político, ficcional y autobiográfico. Son textos y personas que habitan un entremedio.

[...] switching from one character to the other, between past and present, providing a key for one reading into contemporaneity, as represented by the characters quests and the demands of history. ( Ciani Forza 2001: 100)

Una propuesta alternativa a la de Huntington es la de William Luis donde describe la cultura del latino como aquella que supera la dicotomía periferia/centro, construyendo su propio espacio intersticial o un *Fourth World/New World Border/new mestiza*, para utilizar las fórmulas de Gómez Peña y Anzaldúa. Este nuevo espacio permite diversas etnias, clases sociales, prácticas culturales, literarias sexuales y religiosas y constituyen un nuevo objeto de estudio que deja atrás clasificaciones normativas tradicionales. Tenemos otras definiciones de lo que son el canon, la ficción, el texto, la historia, el género.

La epistemología desarrollada por Luis no aboga ni a favor ni en contra, sino que negocia diversas posibilidades: no niega la tradición, el origen o la identidad, sino que la permeabiliza. Así cultura, clase o nación pierden su fundamento ontológico sustancial para pasar a ser resultado de un cúmulo de acciones (similar a lo que Gómez Peña propone):

Latino literature dismantles borders, between fact and fiction, literature and history, the social sciences and the humanities. A study of Latino literature implies a redefining of academic disciplines and discourses. It brings together literature, language, sociology, history, political science, demography, anthropology, music, and the departments and programs they represent. Latino literature recognizes differences and establishes a dialogue among American Studies, African-American Studies, Native American Studies, Latin American Studies, Comparative Literature, English, and Spanish and Portuguese. It undermines the autonomy of these divisions, and proposes a different way of envisioning them, not only as independent territorial entities, but more importantly as ones that share common interests, research, and methodology. (2006: 413)

La constatación y descripción de este estado nos obliga a redefinir nuestra disciplina y a pensar en forma nueva las Américas. Aquí radica una de las funciones y eficacia de nuestro quehacer académico-cultural, lo que Gómez Peña formula de la siguiente forma:

Our cultural institutions can perform an important role: they can function as experimental laboratories to develop and test new models of collaboration between races, genders, and generations, and as “free zones” for intercultural dialogue, radical thinking, and community-building.

[...]

The real tasks ahead of us are to embrace more fluid and tolerant notions of personal and national identity, and to develop models of peaceful coexistence and multilateral cooperation across nationality, race, gender, and religion.

[...]

Cultural education is at the core of the solution.

[...]

We need to educate our children and teenagers about the dangers of racism and the complexities of living in a multiracial, borderless society – the inevitable society of the next century.

The role that artists and cultural organizations can perform in this paradigm shift is crucial. Artists can function as community brokers, citizen diplomats, ombudsmen, and border translators. And our art spaces can perform the multiple roles of sanctuaries, demilitarized zones, centers for activism against xenophobia, and informal think tanks for intercultural and transnational dialogue. (1996: 16, 70)

[...]

Yes, we can talk to one another. We can get along, despite our differences, our fear, and our rage. (1996: 71)

## 6. Conclusiones:

¿Es posible pensar de otra forma las Américas? Y, si es posible, ¿cómo? ¿De qué Américas estamos hablando? El foco es desde los EE.UU., pero debería ser desde los países latinoamericanos a su vez.

- Según Huntington no es posible pensar los EE.UU. de otra forma a pesar de la realidad imperante; sólo es posible pensar a los EE.UU. como siempre se han pensado, como una nación de Norteamericanos, esto es, anglosajona, protestante y emprendedora enraizada en la tradición de los colonos, no obstante la evidencia hispánica y de otros grupos étnicos.
- El cuestionamiento de esta posición conducirá a un conflicto cultural para evitar un estado y una cultura bicultural.
- Pero la realidad de la migración latinoamericana, que sigue creciendo, no podrá ser reducida, no puede ser invertida ni negada.
- La evocación del demonio de la secesión o de la creación de un estado mexicano-estadounidense (la pregunta es quién devora a quién) me parece más bien una provocación para fomentar el miedo y reimplantar o estabilizar una tradición anglosajona, protestante y emprendedora enraizada en la tradición de los colonos, más que una alternativa.
- El repensar las Américas política y geoestratégicamente presupone una desjerarquización de las relaciones entre los EE.UU. y Latinoamérica. Ello, en este momento siendo los EE.UU. la única potencia restante, es impensable (no existe ni siquiera en relación con Europa como la guerra contra Irak dejó claramente); significaría que Latinoamérica pasase a ser un interlocutor con los mismos derechos y no la trastienda de los EE.UU.
- El repensar las Américas política y geoestratégicamente presupone una despedida de conceptos nacionalistas en Latinoamérica, lo cual representa también una imposibilidad.

Si esto es así, ¿dónde se encuentra el punto de conjunción para poder repensar las Américas?; a mi modo de ver las cosas en cuatro campos:

- En la relectura y reinterpretación de la historia del continente americano en su totalidad.
- En una toma de conciencia y análisis de las relaciones culturales, económicas y políticas para constatar los lugares de confluencia y división y crear así una conciencia común.
- En la reformulación de las disciplinas Americanísticas o “American Studies” y Latinoamericanistas o “Latin American Studies”, si es que hoy aún tiene sentido fomentar los estudios regionales. Más bien en el caso de los EE.UU. y de Latinoamérica las disciplinas deberían regirse por un tipo de preguntas y problemas en común. Semejante reformulación – y de allí la importancia de este congreso y de congresos semejantes– cambiaría en forma fundamental nuestra perspectiva y

aproximación a Latinoamérica y EE.UU. Una reformulación de este tipo radicaría no tan solo en la investigación del efecto hispánico en los EE.UU., sino en el efecto de EE.UU. en la cultura, en las instituciones en Latinoamérica. Así las humanidades harían un efectivo aporte de tipo político-cultural a una distensión del problema mexicano estadounidense en vez de propagar demonios amenazantes.

- En el camino hacia ese aporte se presenta una teoría y estrategia de la hibridez como uno de los instrumentos más efectivos.

## Bibliografía

- Anzaldúa, Gloria. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: aunt lute books.
- Anzaldúa, Gloria. (1990). *Making Face, Making Soul. Haciendo caras. Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: aunt lute books.
- Bandau, Anja. (2004). *Strategien der Autorisierung. Projektionen der Chicana bei Gloria Anzaldúa und Cherríe Moraga*. Hildesheim: Olms.
- Bhabha, Homi. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Ciani Forza, Daniela M. (2001). "From 'the-world-in-the home to the-home-in the world': Cristina García's *The Agüero Sisters*", en: Susanna Regazoni (ed.). *Cuba: Literatura sin fronteras/Cuba: A Literature beyond Boudaries*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. pp. 95-108.
- Díez Vegas, Francisco Javier. (1994). *Sistema Experto Bayesiano para Ecocardiografía*. Madrid: UNED. (<http://www.ia.uned.es/~Efjdiez/tesis/tesis.html>).
- Djebar, Assia. (1999). *Ces voix qui m'assiègent*. Paris : Michel.
- Fanon, Frantz. (1952/1975). *Peau noire, masque blanches*. Paris. Seuil.
- Friedman, John Block. (1981). *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fuentes, Carlos. (1993/<sup>12</sup>1999). *El naranjo*. Alfaguara: México.
- Fuentes, Carlos. (2002). *En esto creo*. Seix Barral: Barcelona.
- García, Cristina. (1992/1993). *Dreaming in Cuban*. New York: Ballantine.
- García, Cristina. (1997/1998). *The Agüero Sisters*. New York: Ballantine.
- García Urriburu, Nicolás. (1998). *Nicolás García Urriburu en el Museo Nacional de Bellas Artes*. Libro No. 57. Buenos Aires: NMBA.
- Gómez Peña, Guillermo. (1990). *Border Brujo*. (Video).
- Gómez Peña, Guillermo. (1990a). *Son of Border Crisis*. (Video).
- Gómez Peña, Guillermo. (1994). *Warrior for Gringostroika*. St. Paul, Minn.: Greywolf.
- Gómez Peña, Guillermo. (1995). *El Naftazteca*. (Video).
- Gómez Peña, Guillermo. (1996). *Friendly cannibals*. San Francisco: Artspace Books.
- Gómez Peña, Guillermo. (1996a). *The New World Border. Prophecies, Poems & Loqueras for the End of the Century*. San Francisco: City Lights.
- Gómez Peña, Guillermo. (1997). *Temple of Confessions: Mexican Beasts and Living Santos*. New York: PowerHouse Books.
- Gómez Peña, Guillermo. (1998). *Borderstasis*. (Video).

- Gómez Peña, Guillermo/Chagoya, Enrique. (1998). *Codex espangliensis: from Columbus to the border patrol*. Santa Cruz, Calif.: Moving Parts Press.
- Gómez Peña, Guillermo. (2000). *Dangerous Border Crossers: The Artist Talks Back*. New York: Routledge.
- Gómez Peña, Guillermo. (2001). *The great mojado invasion. Part 2: The US-Mexico war*. (Video).
- Graff, Gerald. (1992). *Beyond Culture Wars: How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education*. New York: Norton.
- Huntington, Samuel. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Huntington, Samuel. (2004). *Who are we? The Challenges to American's National Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Luis, William. (1997). *Dance Between Two Cultures: Latino Caribbean Literature Written in the United States*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Luis, William. (1999). "Latino Identity: A Postmeditation", en: Alfonso de Toro/Fernando de Toro. (eds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt: Vervuert. pp. 165-180.
- Luis, William. (2006). "Into the Millennium: Toward a Theory of Latino U.S. Literature", en: Alfonso de Toro (ed). *Cartografías y Estrategias de la 'postmodernidad', 'postcolonialidad' en Latinoamérica. 'Hibridez' y 'Globalización'*. Madrid/Frankfurt am Main: Iberoamericana/Vervuert. pp. 405-416.
- Plinii, Secundi C. (1992). *Naturalis Historia*. D. Detlefsen recenit. Vol. I-III. Hildesehim/Zürich/New York: Olms.
- Regazzoni, Suzanna. (2001). *Cuba: una literatura sin fronteras*. Frankfurt/ Madrid: Vervuert/ Iberoamericana.
- Rubiera Castillo, Daisy. (1997). *Reyita, sencillamente*. Habana: Instituto Cubano del Libro.
- Sieber, Cornelia. (2004). "Gloria Anzaldúas Konzept der 'autohistoria' in *Borderlands/ La frontera*", en: Alfonso de Toro/Claudia Gronemann (eds.). *Autobiographie revisited. Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*. Hildesheim: Olms. pp. 207-224.
- Taylor, Charles. (1992). *Multiculturalisme and the Politics of Recongnition*. Princeton: PUP.
- Toro, Alfonso de. (1990). "Postmodernidad y Latinoamérica (con un modelo para la novela latinoamericana)", en: *Revista Iberoamericana*. 155-156 (1991): 441-468.
- Toro, Alfonso de. (1995). "Jorge Luis Borges. The Periphery at the Center/The Periphery as Center/The Center of the Periphery: Postcoloniality and Postmodernity", en: Fernando de Toro/Alfonso de Toro (eds.). *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*. Frankfurt: Vervuert. pp. 11-45. [Reimpreso en español como "Postcolonialidad, Postmodernidad y Jorge Luis Borges. La periferia en el centro-la periferia como centro-el centro de la periferia: postcolonialidad y postmodernidad",

- en: *Iberoromania*. 44, 2 (1996): 64-98].
- 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*. Frankfurt: Vervuert. pp. 11-50. [Reimpreso en inglés como "The Epistemological Foundation of the Contemporary Condition: Latin America in Dialogue with Postmodernity and Postcoloniality", en: Richard A. Young (ed.). (1997). *Latin American Postmodernisms*. Postmodern Studies 22. Amsterdam - Atlanta: Rodopi. pp. 29-51.
- Toro, Alfonso de. (1999). "La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?", en: Alfonso de Toro/ Fernando de Toro (eds.). *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o Cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt: Vervuert. pp. 31-77.
- Toro, Alfonso de. (2001). "La literatura menor, concepción borgesiana del Oriente y el juego con las referencias. Algunos problemas de nuevas tendencias en la investigación de la obra de Borges", en: *Revista Iberoromania* Heft 53: 68-110.
- Toro, Alfonso de. (2002). "Die Spezies 'Aus-Länder' – Wort oder Unwort", en: *Journal der Universität Leipzig*. Mai, Heft 3: 30-31.
- Toro, Alfonso de. (2002a). "Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept", en: Christoph Hamann/ Cornelia Sieber. (eds.). *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Hildesheim/ Zürich/New York: Olms pp. 15-52.
- Toro, Alfonso de. (2003). "Carlos Fuentes, *El naranjo*: Hybriditäts- und Translationsstrategien für eine neue (transversale) Geschichtsschreibung", en: Carlos Rincón/ Barbara Dröschler (eds.). *Carlos Fuentes' Welten*. Berlin: Tranvía. pp. 191-213.
- Toro, Alfonso de. (2004). "Hacia una teoría de la cultura de la hibridez como sistema científico transrelacional, transversal y transmedial", en: *Texto Crítico* 25/26 (Stanford University). pp. 197-235.
- Toro, Alfonso de. (2005a). "Pasajes – Heterotopías – Transculturalidad: estrategias de hibridación en las literaturas latino/americanas: un acercamiento teórico", en: Birgit Mertz-Baumgartner/Erna Pfeiffer (eds.). *Aves de paso: autores latinoamericanos entre exilio y transculturación*. Frankfurt am Main: Vervuert. pp. 19-28.
- Toro, Alfonso de. (2005). "Figuras de la hibridez: Carlos Fuentes, Guillermo Gómez Peña, Gloria Anzaldúa y Alberto Kurapel", en: Birgit Mertz-Baumgartner/Erna Pfeiffer (eds.). *Aves de paso: autores latinoamericanos entre exilio y transculturación*. Frankfurt am Main: Vervuert. pp. 83-103.
- White, Hayden. (1975). *Metahistory*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Wilson, Carlos Guillermo. (1991). *Los nietos de Felicidad Dolores*. Miami: Universal.
- Wurm, Carmen. (1996). *Doña Marina, la malinche – eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- Zapata Olivella, Manuel. (1992). *Changó el gran putas*. Bogotá: Rei Andes.