

## Escenificación de nuevas hibridaciones, nuevas identidades: Repensar las Américas. Reconocimiento – diferencia – globalización: “Latino Culture” como modelo de coexistencias híbridas\*

ALFONSO DE TORO

I am a citizen of two countries, a member of multiple communities,  
and a stubborn practitioner of many disciplines.  
—Guillermo Gómez-Peña, *Friendly Cannibals*

*La reconquista* has arrived. Demographically,  
socially, and culturally that is well 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.  
—Samuel P. Huntington, *Who Are We?*

### Abstract

The conclusion which Carlos Fuentes gives in his book *En esto creo* [*In What I Believe*] – “no se puede ... tener interacción y comunicación global instantáneas sin tener, al mismo tiempo migración global” (322) – as well as the concept of hybridity of cultures by Homi Bhabha, that of ‘Latino Culture’ by William Luis, and also the migration politics of Canada, Europe or Latin America in the context of a liberal tradition, find themselves in a diametric opposition to the socio-political, intellectual, and historical position of Samuel Huntington in *Who Are We?*, which is based on the concepts of “salience,” “substance,” and an “American Creed” emerging from an Anglo-Protestant, deeply religious settler tradition. For Huntington, global socie-

---

\* Este artículo tiene su origen en una exposición presentada en el ciclo de conferencias del Centro de Investigación Iberoamericana cuyo título fue *ANDERSHEIT. Das Eigene und das Fremde: Globalisierungs- und Hybriditätsstrategien in Lateinamerika* en la Universidad de Leipzig, el 17 de abril de 2003.



ties and multiculturalism, which lead to "cosmopolitan and transnational identities" (xvi), represent an evil in the American project of forming a uniform/integrated nation; for him, they are the quintessence of the erosion of American identity, since transnational identities encourage the dissolution of the nation state into many parallel societies.

These two positions, on the one hand, hybridity or strategies of coexistence in hybrid societies, and on the other hand, unilateral identities and national concepts, entered a new phase of discussion and significance with the failure of multicultural politics in the Netherlands and the following "clash of civilizations," as well as the debates concerning the existence of parallel societies in the Netherlands, Germany, and elsewhere.

In fact, terms like 'identity,' 'nation,' 'national culture,' and 'ethnicity' as well as 'text,' 'fiction,' 'history,' and 'arts' have received very different definitions in the context of *Cultural Studies* and with the theories of Roland Barthes, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Gilles Deleuze, Homi Bhabha, and Hayden White. These terms have since then been redefined and thought to be at the intersection/crossings of culture and disciplines. 'Border' is then, in this context, no longer a separating or excluding but a 'transversal' or rather 'hybrid' category, a strategy of thinking about the world, life, subject, political culture and science as nomadic structures. The category 'border' as a hybrid system has achieved a powerful predominance in all fields of knowledge, sciences, and life after the fall of the 'Iron Curtain,' after Huntington's books *The Clash of Civilizations* and *Who Are We?*, as well as in the context of the global economy and politics, after the war in Iraq, and also, after post-structuralism.

The following article will combine two fields: firstly, it is based on the performances of Guillermo Gómez-Peña, who stages a hybrid border-culture concept as well as being the author of essays on the theory of culture and on his own performances in contrast to Huntington's position in *Who Are We?*; another work considered will be William Luis's book *Dancing Between Two Cultures*; secondly, the article proposes an epistemological model of hybridity as a *conditio* or *petitio principii* of our global times, especially in relation to the discussion about central positions on theories of culture that have emerged in recent years. The site of the proposition presented here is beyond the traditional debate of post-colonialism.

### 1. Introducción al problema

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



Gómez-Peña indica que semejantes distinciones son un residuo de un mundo colonial y neocolonial, las cuales actúan como líneas de demarcación para la ubicación de culturas en "First World/Third World" y se delatan como un "outdated colonialist vocabulary" (*Cannibals* 7). Los sucesos en Iraq muestran cómo un mundo colonial-imperial retorna con gran fuerza para concebir y formar un mundo a su semejanza basándose en un pensamiento misionario religioso-occidental que nos era conocido, por ejemplo, a través de los conquistadores españoles hace más de quinientos años. Por ello, el debate sobre lo 'propio' y lo 'ajeno' en la época de la globalización adquiere 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 Estados Unidos? En particular constituye una contradicción la dicotomía de 'lo propio y lo ajeno' en regiones históricamente migratorias, ya que semejantes categorías implican un concepto de raza arraigada en el suelo y la sangre: nacimiento en un grupo étnico y lugar determinados. 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 o 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 'cultura' se sigue entendiendo en forma 'nacional' en vez de entenderse 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* se propone un "New World Order" que se pone en práctica como "un nuevo orden democrático en el mundo árabe." Se formula una nueva versión de civilización y barbarie que ya encontrábamos en la *Naturalis Historia* de Plinio el Viejo y en el trabajo de John Block Friedman, *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. 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 *Hispanics* en los Estados Unidos –caracterizados por Huntington (cf. *Who*) como 'the Evil'<sup>1</sup>–, una posición que constituye el intersticio entre racismo, por un lado, y negociación y reconocimiento de la diferencia por el otro. Según Huntington, identidades duales o transnacionales, como lo representan los *Hispanics* o Latinos, constituyen una amenaza no sólo para la cultura de los Estados Unidos, sino para la cohesión del Estado y del futuro de la nación: "In the 1960s, however, subnational, dual-national, and transnational identities began to

<sup>1</sup> Al respecto William Luis (cf. *Dance*) se refiere a lo que el polémico libro de Huntington, *Who Are We?*, demuestra en forma ejemplar: Huntington conjura vehementemente una confrontación violenta entre protestantes anglosajones e *Hispanics*, ya que estos últimos representan una peligrosa amenaza para la identidad de los Estados Unidos y su integridad nacional.



rival and erode the preeminence of national identity back to the fore,” ya que “race and ethnicity are now largely eliminated: Americans see their country as a multi-ethnic, multiracial society” (*Who* xv). El autor agrega:

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. (xvi)

El multiculturalismo, o las identidades transidentitarias, amenazan a una sociedad que hasta hoy –según Huntington– se define como “Anglo-Protestan culture and the Creed of the founding settlers” (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 the 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 Americas have had to the Anglo-Protestant culture and the creed of the founding settlers. (xvii)

Tenemos pues, por una parte, una cultura definida por su raza blanca, de religión protestante y actitud 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 “diversidad,” como 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. (*Cannibals* 15)

Y Gloria Anzaldúa formula este tipo de racismo proveniente de la clase media, blanca y protestante de la forma siguiente: “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" (*Borderlands* 3-4). El creciente número de *Hispanics* provoca la construcción de metáforas discriminantes tales como "mexicanization," "hell at our doorsteps" o "the brown wave" (68) y, a pesar de todo, el proceso de hibridación en todos los Estados Unidos siguió adelante, como el mismo Huntington constata (cf. *Who*).

Los Latinos –según Guillermo Gómez-Peña y William Luis– representan una proyección xenofóbica por excelencia para la población blanco-protestante, y son una especie de válvula de escape para todo tipo de 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 clase media blanca y protestante, como Huntington lo confirma y radicaliza en *Who Are We?*

## 2. Samuel Huntington o la amenaza hispánica en los Estados Unidos: 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 Estados Unidos se encuentran en una seria crisis de identidad nacional (*Who* 3-5) ya que los demonios "Globalization, multiculturalism, cosmopolitanism, immigration, subnationalism, anti-nationalism had battered American consciousness" (4). Huntington tiene un problema con el cosmopolitismo (o sistemas subnacionales o transnacionales) que consiste en pertenecer a dos identidades: muchos migrantes, constata Huntington, tienen "dual loyalties and dual citizenships" (4), un problema que se da en forma radical entre los *Hispanics* que "raised questions concerning America's linguistic" (4) y, muy en particular, que amenazan la unidad cultural y física del país. Pero la culpa no radica tan sólo en los *Hispanics*, sino en el mundo empresarial que ha hecho grande a los Estados Unidos por su flexibilidad: "Corporate executives, professionals, and Information Age technocrats espoused cosmopolitan over national identities" (4) y no prestan atención al lugar de procedencia de una persona, ni a su lengua, sino que la emplean 'según sus méritos' y por ello se les culpa de participar en la desnacionalización del país. Aquí tenemos una evidente contradicción en la argumentación de Huntington que se opone a la mentalidad emprendedora de la sociedad de los Estados Unidos. Pero también el sistema educativo ha fracasado ya que no se enseña una historia nacional, sino historias étnicas y raciales que 'celebran la diversidad' (éste es otro gran demonio amenazante que descubre Huntington) contra la identidad de los Estados Unidos: "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" (4). Esto es el resultado de una serie de diversos factores que tienen en común la desnacionalización de los Estados Unidos, a saber:

- 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 Esta-



dos Unidos era menor al de 1910, pero, por el contrario, la cantidad de personas que tenían dos lealtades y se identificaban con otros países era mayor que en cualquier otra época (cf. *Who* 6).

- Identidades subnacionales: mientras que en la época de Kennedy existía una conciencia norteamericana, en la época de Clinton se recordaba la represión que algunos grupos han sufrido en el transcurso de su historia en los Estados Unidos (cf. 6). Huntington se manifiesta en contra de hechos tales como el que ocurrió en la toma de posesión de Clinton, en la cual no se mencionó la palabra "América," sino el nombre de veintisiete diferentes grupos raciales, tribales, étnicos, religiosos – entre los que se contó a asiáticos, judíos, musulmanes, hispanicos, esquimales, árabes, entre otros.
- Identidades transnacionales: las élites americanas han fomentado el cosmopolitismo y han atacado el nacionalismo, proclamando entre los estudiantes y en la sociedad que el nacionalismo es dañino. Para Huntington ésta no es la opinión general del pueblo norteamericano y de allí que emerja un abismo entre la ciudadanía y dichos sectores:

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. (7-8)

A pesar de la onda de patriotismo después del once de septiembre, Huntington constata que los problemas de desnacionalización y de identidades transnacionales no han sido resueltos. Más bien se ha impuesto la pregunta que versa sobre la propia identidad, la pregunta por el 'nosotros' –'who are we?'–, y de haber tal 'nosotros,' el tratar de definir cuáles son las cualidades y la marca distintiva de éste frente al 'ellos.' A esta problemática Huntington no tiene respuesta clara y para poder acercarse a ella recuerda lo que según él había sido América:

[Americans] 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 documents. (11)

Esta evocada tradición fundacional se diferencia marcadamente de la situación actual donde tan sólo 69 % ó 75 % de la población es blanca y en donde los hispanos representan el 13 % de la población total, es decir, el segundo porcentaje más alto en el censo de los Estados Unidos, colocándose justo antes de la población de color que sólo comprende el 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 han conducido a esta situación de desnacionalización (cf. Huntington, *Who* 11, 17). Por ello se usa e instrumentaliza el terrorismo como una nueva oposición para reforzar el nacionalismo. 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 (cf. 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 como consecuencia es: ¿debemos temer que los Estados Unidos busquen las guerras para asegurar la cohesión interna?

Otro factor que ha cambiado la situación en los Estados Unidos –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 (cf. 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 Estados Unidos, ya que diáspora tiene algo de pasajero. Las diásporas se dan forzosamente por exclusión, y los involucrados quieren conservar una pureza racial y cultural para luego volver al país de origen que en un momento dado les está vedado (cf. de Toro, "Figuras"; "Pasajes"). Pero éste no es el caso de los migrantes en los Estados Unidos; independientemente de la razón de la migración –y aun cuando existan grandes comunidades, como la de los mexicanos– ellos no consideran su permanencia pasajera, sino que 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 (Huntington, *Who* 14-15).

En este contexto, el multiculturalismo y la inmigración masiva de los latinoamericanos a partir de los años sesenta son un factor que habría contribuido en forma particular a la erosión de la cohesión interna de los Estados Unidos, ya que representan un caso único en la historia de las migraciones interamericanas en cuanto a que, por ejemplo, los migrantes conservan su lengua de origen, el español, e influyen en la política de los Estados Unidos. Incluso se dice que ninguna elección se puede ganar sin el voto de los *Hispanics*, en particular en California y en Florida. Lo hispánico, entonces, 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 Estados Unidos –según Huntington– cabiendo cuatro posibilidades de identidades o conceptos de cultura-nación: una ideológica, otra bifurcada, otra exclusivista y una última cultural o mezcla de todas estas opciones.

El peligro mayor y el horror de Huntington radica en que en los Estados Unidos 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. (19)

Lo que Huntington elude es que esos grupos están creando espacios propios, individuales, nómadas, que se negocian 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 Estados Unidos 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 Estados Unidos (cf. 20). Pero me pregunto si según el crecimiento de la población hispánica en los Estados Unidos y su proyección futura será posible invertir este proceso y arriesgar un conflicto étnico, desatar un “clash of civilizations,” pues 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 America that would exclude, expel, or suppress people of other racial, ethnic, and cultural groups. (*Who* 20)

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. (20)

La solución de Huntington al problema descrito por él es la de 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. (20)

Dos problemas saltan a la vista: por una parte surge una contradicción, pues 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 de 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 treinta y ocho millones de *Hispanics*, ni de los treinta y seis 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 más que reconocer que “overwhelming majorities of white Americans, of black Americans, and Hispanic Americans are Christian” (20). La contradicción hace evidente que la línea de demarcación no es ni el cristianismo ni Europa en general, sino el cristianismo protestante y la Europa 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 Estados Unidos es provocar un nacionalismo racista, ya que en el país cien millones de personas o más no son anglosajonas, 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 norteamericana y de los que la amenazan. Fuera de eso, el querer reducir la historia de los Estados Unidos partiendo de su fundación con colonos protestantes y 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 Estados Unidos – si bien Huntington mismo indica la presencia de holandeses, franceses y más tarde alemanes en la fundación de los Estados Unidos, el autor no ahonda en ello.

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 es lo que él llama “the Mexican/Hispanic challenge” “[that] could change America into a culturally bifurcated Anglo-Hispanic society with two national languages” (221) – que de facto ya existe, y allí radica lo que él considera lo ‘evil.’ Este “Mexican/Hispanic challenge” se origina como consecuencia de:

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. (221)

Además, 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 America and social, linguistic, and economic practices appropriate for an Anglo-Hispanic society. (221)

La diferencia de esta migración frente a otras radica en que los mexicanos no se asimilan, sino que conservan su cultura y/o se transforman en bilingües (222); los mexicanos representan el 25 % de la migración legal total de los EE.UU, pero se colocan al final de la estadística de naturalización con apenas un 32,6 % en el año



1999 – los Filipinos encabezan la estadística con 76,2 % de naturalizados (239). Además, los mexicanos constituyen el 27,6 % de la población total de extranjeros nacidos en el 2000 en los Estados Unidos, seguidos por los chinos y filipinos con 4,9 % y 4,3 %. Los *Hispanics* constituyeron el 12 % de la población de los Estados Unidos en el 2000, de los cuales el 2,3 % son mexicanos y el número ascenderá a un porcentaje de 24 % de la población total en el 2040. Según Huntington, el “problema” quedaría solamente resuelto si los mexicanos e hispanos tuvieran más acceso a la educación y mejorasen sus condiciones de vida, así accederían a la clase media (244s), lo que los conduciría a aceptar el sistema norteamericano. Pero muy por el contrario, la realidad que Huntington recrea es que:

Mexicans, 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 (246).

produciendo una “MexAmérica,” “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 % (247). Estas comunidades, que a raíz de su número y cohesión cultural no sienten ninguna necesidad de transformarse en ‘norteamericanas,’ son parte de América, son ‘norteamericanas,’ digamos hispano-americanas, como ha sucedido con la ciudad de Miami, que debido al alto número de cubanos se ha convertido en una ciudad hispano-americana. Este último término obtiene otra definición, no la de la relación habitual de España y sus colonias (latino) americanas, sino la relación Latinoamérica-Estados Unidos.

Habría que agregar que las estadísticas que usa Huntington, además de no estar al día, son erróneas – como se apuntó en varias conferencias. Hay un hecho fundamental que relativiza los peligros que evoca Huntington: el hecho de que a partir de la segunda generación cada vez más *Hispanics* hablen 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 realidad 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 mapa conceptual de un “New World Border” o un “Fourth World” como alternativa a la dicotomía colonial de “First World/Third World” (*Cannibals* 7), así como también la conciencia de una cartografía de la pluralidad constituida por “Micro-republics” (5), donde cada uno es un centro nómada en una cartografía virtual: “I am a nomadic



Mexican [in a] multicentric, hybrid American culture" (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" (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 (cf. 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" (7)– y no de un concepto estado-nación. Las personas y grupos en movimiento habitan, definen y determinan el espacio cultural; es por eso que Gómez-Peña postula que su cartografía de una cultura latina la habitan los latinos y los 'otros.' Es decir, el latino no representa al 'otro,' concebido desde una perspectiva peyorativa; el 'otro' más bien es el que excluye al latino por considerarlo un peligro y amenaza, a la vez que se excluye a sí mismo; ya que la hibridez es para el latino una *conditio*, el que se resiste a la hibridez es realmente 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" (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.

Para Gómez-Peña, las "micro republics" o el "New World Border" representan aún una "utopian cartography" en la cual "hybridity is the dominant culture" (5, 7). No obstante, hoy en día esta hibridez debe tomarse en cuenta, a pesar de los discursos altamente nacionalistas –como aquel que se establece en Alemania en torno al concepto de 'Leitkultur' (Friedrich Merz)– ya que se trata de una *conditio* irreversible que sí se encuentra en tensión entre una ideología masiva de lo propio –como Huntington deja en claro *Who Are We?*– y un estado real de hibridación que está muchas veces cubierto por un discurso político con caracteres regresivos decimonónicos. La presencia de otras culturas en las que la hibridación se pone de manifiesto de manera representativa no solamente se constata en las migraciones masivas y en la confluencia de diversísimas culturas en las megalópolis, sino también en ciudades más pequeñas. Estas distinciones y tensiones son particularmente evidentes en los Estados Unidos en donde existe, por un lado, un discurso fuertemente nacionalista, en particular después del once 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 paradigmatación 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 conciencia de que conceptos monosociales o monoculturales pertenecen al pasado y no representan a las mayorías. Según los pronósticos que consideran aspectos migratorios y demográficos, en aproximadamente treinta años los Estados Uni-



dos estarán 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 (cf. *Dance*) donde el autor formula la existencia de una *Latino Culture* que quisiera complementar con conceptos de Gloria Anzaldúa y Guillermo Gómez-Peña.

Propongo introducir el término de 'otredad' 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 otredad es la conciencia y la aceptación de que el mero encuentro con el otro-diferente implica una desterritorialización de lo 'propio' hacia una reterritorialización de lo extraño y viceversa. 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 un 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, la expulsión de los árabes, 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. La 'otredad' o la identidad híbrida no exige una forma específica o esencialista del ser. Como Lacan lo ha expuesto y luego lo ha desarrollado Derrida y retomado Bhabha: todo enunciado, luego de haber sido pronunciado, es un desprendimiento, una desterritorialización donde se construye un nuevo espacio. Las estrategias de hibridez ponen de manifiesto, por un lado, que este espacio entre-medio es un espacio de todos aquellos que lo habitan independientemente de su origen, cultura o religión, y, por el otro, que en la cultura predominante los migrantes no deben ser extranjeros y tolerados. Las condiciones de diferencia y reconocimiento valen así tanto para las culturas locales como para las migrantes.

El aspecto concreto –y de allí la convicción de que el desarrollo de estrategias de hibridez no tiene 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 Estados Unidos en su frontera con México, a pesar de todas las restricciones, leyes y controles, muestran que no se pudo evitar el acceso a 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, independientemente de lo bien intencionadas que 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 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 deba 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" (cf. 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 conflicto con el mundo musulmán —evocado constantemente— 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 los habitantes de otras regiones del mundo en los "nuevos bárbaros" semejantes a los de Herodoto, Plinio y Federman. Lo dicho también es aplicable para *Who Are We?*, en el que los *Hispanics* representan a los bárbaros en el interior de los Estados Unidos.

En el libro de cuentos-ensayos de Carlos Fuentes, *El naranjo*, hay un personaje que ilustra muy bien el conflicto entre una *Latin Culture* en los términos de Luis y de Gómez-Peña (cf. de Toro, "Fuentes"): Vicente Valera, de vacaciones al parecer en Acapulco, quiere arrendar un yate. Todos están ya alquilados exceptuando uno que ningún norteamericano quiere rentar porque 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 Estados Unidos (cf. Fuentes, *Naranjo* 170). El portero del hotel le explica a Valera y polemiza al mismo tiempo contra esta apropiación hegemónica ya que según él los Estados Unidos 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, Latinoamérica (el español) reconquista lingüística y culturalmente –por medio del trabajo y de diferentes servicios– territorios en los Estados Unidos que en su momento habían sido parte del sistema colonial español. Constatamos así 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. (*Cannibals* 178)

Esto 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 y, para el segundo, un concepto disciplinario transversal (cf. de Toro, “Teoría”), entendiendo como construcciones intersticiales tanto a culturas e identidades como a disciplinas y teorías.

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, *Cannibals* 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” (9). Tanto Gómez-Peña como 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 Jorge Luis 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. (*Cannibals* 5)

De esta 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” (6), donde *border* no es equivalente a *borderless* 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. (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 como “border Sisyphus” (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” (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:<sup>2</sup>

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. (63)

We began to use the border art technique of recycling (border culture is by nature one of recycling). (86)

We proclaimed the border region “a laboratory for social and aesthetic experimentation.” (88)

La categoría *border* es ampliada en forma significativa por Gómez-Peña. El *border* pasa a ser *the road* como “a sort of moving Bermuda triangle inhabited by a floating community of troublemaking travellers ... my other, the conceptual one – the road, ‘la jornada’” (*Crossers* 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. Bajo *borderlands* Anzaldúa entiende, en primer lugar, un nivel representacional extrapolándolo del concepto 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 dife-

<sup>2</sup> Cf. mi definición (de Toro, “Literatura” 68-110): “El término de ‘orilla’ ... lo quisiera definir no como la orilla excluida, sino como fisura (‘Spalt’ y no ‘Riß,’ sino ‘cleavage’) 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 alteridad, como ‘en medio’ (‘in between’), como mímica ..., como ‘pli,’ ‘Falte,’ ‘Knick,’ ‘Zwischenlage,’ ‘arruga,’ ‘pliegue,’ ‘dobladura,’ ‘intercalación.’”



rencia 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 vague and undetermined place created by the emotional residue of an unnatural boundary. It is the constant state of transition" (*Borderlands* 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....

running down the length of my body,

staking fence rods in my flesh,

splits me splits me

me raja me raja. ...

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. ("Preface," 2, 42)

La ampliación de este concepto es trabajada por William Luis y Cornelia Sieber (cf. Luis, *Millennium*; Sieber). 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" (80). Como lesbiana asume igualmente una posición marginal: "As a lesbian I have no race, my own people disclaim me" (80).

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 Estados Unidos– 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 son los Estados Unidos alrededor de 1168 a.C. Esta perspectiva histórica del concepto de *borderlands* no es sólo importante porque reconstruyendo la historia se haga revivir a través de la memoria un pasado sepultado, sino porque además nos recuerda que la migración entre México y los Estados Unidos ha sido algo recíproco, un fenómeno prácticamente continuo y no algo propio del siglo XX. México y los Estados Unidos han sido históricamente –y siguen siendo– una antigua cartografía de pasajes, lo 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* de la autora 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 al ser escritora, artista y lesbiana. La chicana es equiparada con la figura negativa atribuida a la Malinche, como la "fucked one" (Anzaldúa, *Borderlands* 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 que Anzaldúa utiliza para intentar legitimar histórica y culturalmente el estado híbrido de los chicanos, dándoles su lugar a través de una relectura deconstruccionista de la historia. Esto le permite conectar el hijo mestizo de Cortés con la condición de los chicanos: "Mexican-Americans, are the offspring of those first matings" (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 la 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" (62).

La posición de Gómez Peña es decididamente posmoderna o, más exactamente, "intercultural, not postmodern" (*Warrior* 43), es decir, va más allá de posturas posmodernas; 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" (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 hacia 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*:

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. (*Borderlands* 79)

<sup>3</sup> En los últimos años se ha desarrollado toda una nueva interpretación sobre la figura de la Malinche; cf. Menéndez; Saldaña; Fuentes, *Gatos*; Castellanos; Gyurko; Corpi. En general, dentro del debate de la literatura de lo(s) chicano(s), cf. Del Castillo; Wurm; también Todorov: "Le premier exemple, et par là même le symbol, du 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 triculturelles."



Tenemos dos tipos de ubicaciones epistemológicas de dos *cross border habitants* muy diferentes. 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.<sup>4</sup> 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" (*Borderlands* 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 de los *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" (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" (77), como "continually walk out of one culture and into another," y esto como algo "contradictorio" que la enferma: "plagued by psychic restlessness" (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* (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" (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" (79). Así negocia la identidad en la ambivalencia misma: "Not only does she sustain contradictions, she turns the ambivalence into something else" (79) resultando de allí la *new mestiza* que rompe con parámetros normativos y con un pasado irresoluto (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.

<sup>4</sup> Cf. Gómez-Peña, *New World* 63. Cf. los ensayos "Real-Life Border Thriller" o "The 90s Culture of Xenophobia: Beyond the Tortilla Curtain" en el mismo libro.



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. (*Borderlands* 80)

Gómez-Peña y Anzaldúa describen cada uno a su manera una brutal y decepcionante realidad apuntando a los déficits, a la angustia, a la opresión, así como 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 “medio 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 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” (*Cannibals* 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 rebuild 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. (*Cannibals* 10, 174)

Aquí se encuentran ambos: Gómez-Peña y Anzaldúa, extenuados por la permanente transgresión de fronteras, experimentan la 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” (*Cannibals* 12) dirigiéndose tanto contra una cultura globalizante homogenizante [“homogenized global culture”] (11) como también contra una nueva irrupción del ultranacionalismo [“ultranationalism”] (11), contra la eliminación de la diferencia, subrayando la importancia de los pasajes [“the importance of crossing borders”] (11), una conciencia de la necesidad y el imperativo de la negociación de identidades [“the importance of ... establishing cross-cultural alliances”] (11).

Gómez-Peña rechaza el multiculturalismo organizado porque exotiza y persigue primordialmente fines económicos apoderándose del lenguaje y del gesto de los “cross-cultural-border coyotes” (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’” (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 equiva-



lente a mis conceptos desde los años noventa (cf. de Toro, "Postmodernidad," "Borges," "Fundamentos," "Postcolonialidad"). 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. (*Cannibals* 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." La hibridez incluye acciones tales como "trespass," "bridge," "interconnect," "reinterpret," "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" (12), pero también denuncia las contradicciones de los micro-mundos y comunidades transculturales (13).

Según la experiencia de Gómez-Peña, la hibridez se encuentra como nuevo paradigma de coexistencia en contraposición al multiculturalismo institucionalizado y a las monoculturas esencialistas de resistencia: "the separatist cultures of resistance" (12). A través de su concepto y práctica de la hibridez, Gómez-Peña desjerarquiza las relaciones de poder en cuanto entiende el poder como dependiente de contextos que se modifican con el cambio de roles: "ever-changing roles of victims and victimizer, exploited and exploiter, colonizer and colonized" (14; de Toro, "Borges"). Gómez-Peña describe las tensiones entre latinos, chicanos y latinoamericanos o afroamericanos, entre *Hispanics* nacidos y emigrados en y hacia los Estados Unidos y constata que estos grupos a su vez no están libres del racismo y de actitudes neocoloniales teniendo "un discurso bizantino de lo auténtico" que conduce a una autoexotización. Con ello, Gómez-Peña deslimita la hibridez más 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 que 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, excepto al hacer referencia al problema de la discriminación de la mujer y de la heteronormatividad.

Finalmente, la 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 órdenes sociales, de un orden donde todos son "el otro" y necesitan "al otro" para su propia supervivencia" (*Cannibals* 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 (171). Así, Anzaldúa entiende a su vez a la *new mestiza* 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" (*Borderlands* 81).



Se puede encontrar una significación similar en Assia Djebar que parte evidentemente de Bhabha y de los conceptos de Gómez-Peña y Anzaldúa. En *Ces voix qui m'assiègent*, ella define su identidad en la escritura, la cual se le presenta como "territoire multiple" (28) entre Algeria y Francia como un "marge de *ma* francophonie," como "marche" (28) sobre la base de una "écriture portée par un *corps* de femme" (11), de una escritura que se desplaza constantemente de un territorio a otro (*au-dehors*), que se produce en un "voix double" y "multiple" (12-13), profundamente enraizada en la tradición berberí, en el árabe clásico, en la tradición literaria y en la lengua del cuerpo (cf. 14). Se trata de un sujeto en acción "entre deux mondes" / "entre deux cultures" que hace danzar y circular los signos como los cantantes de salmos, los "derviches tourneurs" (15). La experiencia y la escritura como una "route à ouvrir" (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" (20) que vive en 'Entre-langues':

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 *no 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. (30-32)

##### 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 los Estados Unidos partiendo de los resultados hasta aquí obtenidos y conectándolos con la propuesta de William Luis (cf. *Dance; Millennium*).

Luis (cf. *Millennium*) sostiene que la población de origen latinoamericano, más allá de todas sus diferencias, está unida por una serie de factores como son 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 domiciliario (Nueva York, Texas, San Diego, San Francisco, Los Angeles), o si los individuos se encuentran en el país de forma legal, ilegal o por razones políticas, si han emigrado voluntaria o involuntariamente; igualmente aquellos factores son más fuertes que la diferencia del grado de educación. El momento y las circunstancias de la migración son determinantes.

Según Luis esta nueva cultura se puede definir sobre la base de dos criterios étnico-ontológicos que constituyen dos grupos, por un lado el de *Hispanics* entendidos como aquellos "born, raised, and educated in a Spanish-speaking country who write in their national language" y, por otro, el de 'Latinos,' "[who] are those born, raised, and educated in the United States who feel more comfortable writing in English" (cf. *Millennium* 425). 'Latino' se 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" (425). 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." El *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 a ambas culturas, la latinoamericana y la de los Estados Unidos.

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 (cf. *Dreaming in Cuban; The Agüero Sisters*). Todos ellos "dance between two cultures" –parafraseando el título de un libro de William Luis (cf. *Dance*)– ya que se posicionan en dos culturas. En el caso de Cristina García, en Cuba y en los Estados Unidos, 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 100). William Luis ofrece una propuesta alternativa a la de Huntington, pues 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 constituye 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 se declara 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. (*Millennium* 429)

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 forma siguiente:

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. ...

Yes, we can talk to one another. We can get along, despite our differences, our fear, and our rage. (*Cannibals* 16, 70, 71)

## 6. Conclusiones

¿Es posible pensar de otra forma las Américas? Y de ser así ¿cómo? ¿De qué Américas estamos hablando? Se focaliza desde los Estados Unidos, pero debería abordarse desde la perspectiva latinoamericana.

- Según Huntington no es posible pensar los Estados Unidos de otra forma a pesar de la realidad imperante; sólo es posible pensar a los Estados Unidos 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.
- 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 sería quién se traga a quién) me parece más bien una provocación para fomentar el miedo y reimplantar o estabilizar una tradi-



ción 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 Estados Unidos y Latinoamérica. Ello, siendo en este momento los Estados Unidos la única potencia restante, es impensable (no existe ni siquiera en relación con Europa, como la guerra contra Iraq mostró claramente); significaría que Latinoamérica pasase a ser un interlocutor con los mismos derechos y no la trastienda de los Estados Unidos.
- 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 tres 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 de "Amerikanistik" o "American Studies," y de "Estudios Latinoamericanos" o "Latin American Studies," si es que hoy aún tiene sentido fomentar los estudios regionales. Más bien, en el caso de los Estados Unidos y de Latinoamérica las disciplinas deberían regirse por un tipo de preguntas y problemas en común. Semejante reformulación cambiaría en forma fundamental nuestra perspectiva y aproximación a Latinoamérica y a los Estados Unidos. Una reformulación de este tipo radicaría no sólo en la investigación del efecto hispánico en los Estados Unidos, sino en el efecto de los Estados Unidos 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. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books, 1987.
- . *Making Face, Making Soul/Haciendo Caras: Creative and Critical Perspectives by Feminists of Color*. San Francisco: aunt lute, 1990.
- Bandau, Anja. *Strategien der Autorisierung. Projektionen der Chicana bei Gloria Anzaldúa und Cherrie Moraga*. Hildesheim: Olms, 2004.
- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London and New York: Routledge, 1994.
- Castellanos, Rosario. *El eterno femenino: farsa*. México, D.F.: FCE, 1975.



- Ciani Forza, Daniela M. "From 'the-world-in-the-home to the-home-in-the-world': Cristina García's *The Agüero Sisters*." *Cuba: literatura sin fronteras/Cuba: A Literature beyond Boundaries*. Ed. Susanna Regazzoni. Frankfurt a.M.: Vervuert, 2001. 95-108.
- Corpi, Lucha. "Los Poemas de Marina/The Marina Poems." 1978. *In Other Words: Literature by Latinas in the U.S.* Ed. Roberta Fernández. Houston: Arte Público P, 1994.
- Del Castillo, Adelaida. "Malintzin Tenépal: A Preliminary Look into a New Perspective." *Essays on La Mujer*. Ed. Rosaura Sánchez y Rose Martínez Cruz. Los Angeles: U of California P, 1977.
- Djebar, Assia. *Ces voix qui m'assiègent*. Paris: Michel, 1990.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masque blanches*. 1952. Paris: Seuil, 1975.
- Friedman, John Block. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1981.
- Fuentes, Carlos. *El naranjo*. 12a ed. México, D.F.: Alfaguara, 1999.
- . *En esto creo*. Barcelona: Seix Barral, 2002.
- . *Todos los gatos son pardos*. México, D.F.: Siglo Veintiuno Ed., 1970.
- García, Cristina. *Dreaming in Cuban*. New York: Ballantine Books, 1993.
- . *The Agüero Sisters*. New York: Ballantine Books, 1998.
- García Uriburu, Nicolás. *Nicolás García Uriburu en el Museo Nacional de Bellas Artes*. Libro No. 57. Buenos Aires: NMBA, 1998.
- Gómez-Peña, Guillermo. 1990. *Border Brujo*. DVD. Video Data Bank, 1990.
- . *Borderstasis: A Video Diary*. DVD. Video Data Bank, 1998.
- . *Dangerous Border Crossers: The Artist Talks Back*. New York: Routledge, 2000.
- . *Friendly Camibals*. San Francisco: Artspace Books, 1996.
- . *The Great Mojado Invasion. Part 2: The Second U.S.-Mexico War*. DVD. Video Data Bank, 2001.
- . *El Naftazteca: Cyber-Aztec TV for 2000 A.D.* DVD. Video Data Bank, 1995.
- . *The New World Border: Prophecies, Poems, and Loqueras for the End of the Century*. San Francisco: City Lights, 1996.
- . *Son of Border Crisis*. DVD. Video Data Bank, 1990.
- . *Temple of Confessions: Mexican Beasts and Living Santos*. New York: PowerHouse Books, 1997.
- . *Warrior for Gringostroika*. St. Paul: Greywolf Press, 1994.
- , and Enrique Chagoya. *Codex Espangliensis: From Columbus to the Border Patrol*. Santa Cruz: Moving Parts P, 1998.
- Graff, Gerald. *Beyond Culture Wars: How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education*. New York: Norton, 1992.
- Gyurko, Lanin A. "The Vindication of La Malinche in Fuentes' *Todos los gatos son pardos*." *Ibero-Amerikanisches Archiv* 3.3 (1977): 233-66.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.
- . *Who Are We? The Challenges to America's National Identity*. New York: Simon & Schuster, 2004.
- Luis, William. *Dance Between Two Cultures: Latino Caribbean Literature Written in the United States*. Nashville: Vanderbilt UP, 1997.
- . "Into the Millennium: Toward a Theory of Latino U.S. Literature." *Cartografías y estrategias de la 'postmodernidad,' 'postcolonialidad' en Latinoamérica: 'hibridez' y 'globalización.'* Ed. Alfonso de Toro. Frankfurt a.M.: Vervuert, 2005. 421-32.
- . "Latino Identity: A Postmeditation." *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica: una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latino-*



- americano. Ed. Alfonso de Toro y Fernando de Toro. Frankfurt a.M.: Vervuert, 1999. 165-80.
- Menéndez, Miguel Ángel. *Malintzin en un fuste, seis rostros y una sola máscara*. 1964. 2a ed. Yucatán: Gobierno del Estado de Yucatán, 1993.
- Plinius Secundus, Caius. *C. Plini Secundi Naturalis Historia*. Ed. Detlef Detlefsen. Tomos I-III. Hildesheim: Olms, 1992.
- Rubiera Castillo, Daisy. *Reyita, sencillamente*. Habana: Instituto Cubano del Libro, 1997.
- Saldaña, Nancy. "La Malinche: Her Representation in Dances of Mexico and the United States." *Ethnomusicology* 10.3 (Sept. 1966): 298-309.
- Sieber, Cornelia. "Gloria Anzaldúas Konzept der 'autohistoria' in *Borderlands/La Frontera*." *Autobiographie revisited: Theorie und Praxis neuer autobiographischer Diskurse in der französischen, spanischen und lateinamerikanischen Literatur*. Ed. Alfonso de Toro y Claudia Gronemann. Hildesheim: Olms, 2004. 207-224.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton UP, 1992.
- Todorov, Tzvetan. *La conquête de l'Amérique: La question de l'autre*. Paris: Édition du Seuil, 1982.
- Toro, Alfonso de. "Carlos Fuentes, *El naranjo*: Hybriditäts- und Translationsstrategien für eine neue (transversale) Geschichtsschreibung." *Carlos Fuentes' Welten*. Ed. Carlos Rincón y Barbara Dröschner. Berlin: Tranvia, 2003. 191-213.
- . "Figuras de la hibridez: Carlos Fuentes, Guillermo Gómez-Peña, Gloria Anzaldúa y Alberto Kurapel." *Aves de paso: autores latinoamericanos entre exilio y transculturación*. Ed. Birgit Mertz-Baumgartner y Erna Pfeiffer. Frankfurt a.M.: Vervuert, 2005. 83-103.
- . "Fundamentos epistemológicos de la condición contemporánea: Postmodernidad, Postcolonialidad en diálogo con Latinoamérica." *Postmodernidad y postcolonialidad: breves reflexiones sobre la cultura latinoamericana*. Ed. Alfonso de Toro. Frankfurt a.M.: Vervuert, 1997. 11-50. ("The Epistemological Foundation of the Contemporary Condition: Latin America in Dialogue with Postmodernity and Postcoloniality." *Latin American Postmodernisms*. Ed. Richard A. Young. Postmodern Studies 22. Amsterdam: Rodopi, 1997. 29-51.)
- . "Hacia una teoría de la cultura de la hibridez como sistema científico transrelacional, transversal y transmedial." *Texto Crítico* 25-26 (2004): 197-235.
- . "Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept." *Räume der Hybridität: Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*. Ed. Christoph Hamann y Cornelia Sieber. Hildesheim: Olms, 2002. 15-52.
- . "Jorge Luis Borges: The Periphery at the Center/The Periphery as Center/The Center of the Periphery: Postcoloniality and Postmodernity." *Borders and Margins: Post-Colonialism and Post-Modernism*. Ed. Fernando de Toro y Alfonso de Toro. Frankfurt a.M.: Vervuert, 1995. 11-45. ("Postcolonialidad, Postmodernidad y Jorge Luis Borges: La periferia en el centro – la periferia como centro – el centro de la periferia: postcolonialidad y postmodernidad." *Iberoromania* 44.2 (1996): 64-98.)
- . "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." *Revista Iberoromania* 53 (2001): 68-110.
- . "Pasajes – heterotopias – transculturalidad: estrategias de hibridación en las literaturas latino/americanas: un acercamiento teórico." *Aves de paso: autores latinoamericana-*



*nos entre exilio y transculturación*. Ed. Birgit Mertz-Baumgartner y Erna Pfeiffer. Frankfurt a.M.: Vervuert, 2005. 19-28.

———. “La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización: ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?” *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica: una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Ed. Alfonso de Toro y Fernando de Toro. Frankfurt a.M.: Vervuert, 1999. 31-77.

———. “Postmodernidad y Latinoamérica (con un modelo para la novela latinoamericana).” *Revista Iberoamericana* 155-56 (abril-sept. 1991): 441-68.

White, Hayden. *Metahistory*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1975.

Wilson, Carlos Guillermo. *Los nietos de Felicidad Dolores*. Miami: Universal, 1991.

Wurm, Carmen. *Doña Marina, la Malinche: eine historische Figur und ihre literarische Rezeption*. Frankfurt a.M.: Vervuert, 1996.

Zapata Olivella, Manuel. *Changó el gran putas*. Bogotá: Rei Andes, 1992.